

En este número:

ARTÍCULOS

Alessio Gava

Kusch and van Fraassen on Microscopic Experience

Facundo Bey

Hans-Georg Gadamer sobre el *Protréptico* aristotélico:
ética y política en la tradición socrático-platónica

Guillermo Sibilia

El problema de la atribución de la eternidad a los modos finitos
según Spinoza

NOTAS

Marianela Calleja

Pulcre cogitandum: analogías en la argumentación estética

Carlos Emel Rendón

“Vivir en los otros”: Rousseau y el reconocimiento
como extrañamiento

•

CRÓNICAS

Clara Alicia Jalif de Bertranou

Juan Carlos Torchia Estrada (1927-2016)

—



**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

Vol. 45

N°1

Otoño 2019

—



COMITÉ EDITORIAL

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

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 | Marcelo Dascal
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.

rlf@retina.ar

La Revista Latinoamericana de Filosofía es una revista de acceso abierto que se encuentra indexada en las siguientes bases de datos: *EBSCO*, *Latindex* (Catálogo), *Repertoire bibliographique de la philosophie*, *SciELO* (Argentina), *The Philosopher's Index*. 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

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean
Corrección y armado: Marina Pérez

Mayo 2019

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

—

SUMARIO

—

ARTÍCULOS

ALESSIO GAVA

Kusch and van Fraassen on Microscopic Experience _ 7

FACUNDO BEY

Hans-Georg Gadamer sobre el *Protréptico* aristotélico: ética y política en la tradición socrático-platónica _ 33

GUILLERMO SIBILIA

El problema de la atribución de la eternidad a los modos finitos según Spinoza _ 63

NOTAS

MARIANELA CALLEJA

Pulere cogitandum: analogías en la argumentación estética _ 95

CARLOS EMEL RENDÓN

“Vivir en los otros”: Rousseau y el reconocimiento como extrañamiento _ 107

CRÓNICAS

CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU

Juan Carlos Torchia Estrada (1927-2016) _ 123

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

DIEGO LAWLER y DIANA I. PÉREZ (comps.)

La segunda persona y las emociones (M. Travaglia) _ 129

MIGUEL ESCRIBANO CABEZA

Complejidad y dinámica en Leibniz: un vitalismo ilustrado (F. Martínez Mosquera) _ 132

CARLOS THIEBAUT y ANTONIO GÓMEZ RAMOS

Las razones de la amargura: variaciones y tientos sobre el resentimiento, el perdón y la justicia (M. Fleitas González) _ 135

ADELA CORTINA

Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia (D. Pallarés-Domínguez) _ 138

—

COLABORADORES

ALESSIO GAVA es doctor en Lógica y Filosofía de la ciencia por la Universidad Federal de Minas Gerais (Brasil). En 1998 se graduó en Física en la Universidad de Trieste (Italia). Se desempeñó como docente en Italia y en Suiza, y actualmente dicta Matemática en la Universidad Estatal de Paraná (UNESPAR, Apucarana, Brasil). Su principal área de investigación es la filosofía de la ciencia. alessiogava@yahoo.it

FACUNDO BEY es licenciado en Ciencia política por la Universidad de Buenos Aires y actualmente cursa su doctorado en Filosofía en esa misma universidad. Se desempeña como profesor adjunto de Ciencia Política en la Universidad del Salvador y es investigador en formación del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Sus principales temas de estudio son la relación entre filosofía, poesía y política, y la recepción de Platón y Aristóteles en la obra de Hans-Georg Gadamer. facundo.bey@gmail.com

GUILLERMO SIBILIA es doctor en Filosofía y licenciado en Ciencia política por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becario posdoctoral del CONICET. Se desempeña asimismo como docente de Teoría política y social II (moderna) en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Se especializa en la filosofía de Spinoza; sus áreas de interés se extienden a otros pensadores de la modernidad, tales como Rousseau y Kant, y a filósofos contemporáneos como Merleau-Ponty y Claude Lefort. guillermosibilia@gmail.com

MARIANELA CALLEJA es doctora en Filosofía por la Universidad de Helsinki. Desarrolla temas de filosofía del tiempo y filosofía de la música, y, en general, sobre estética y teoría del conocimiento. Realizó estudios posdoctorales sobre creatividad (CONICET). Actualmente dicta el seminario “La filosofía de la música en las ideas estéticas contemporáneas” en la Fundación Martínez Estrada. callejamarianela@gmail.com

CARLOS EMEL RENDÓN es doctor en Filosofía por la Universidad de Antioquia (Colombia). Actualmente se desempeña como profesor asociado en el Departamento de Estudios Filosóficos y Culturales de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín. Es director del Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Reconocimiento (GIER). Su área de especialización es la filosofía práctica moderna y contemporánea. crendona@unal.edu.co

I 5

Kusch and van Fraassen on Microscopic Experience

ALESSIO GAVA

Universidade Estadual do Paraná



Abstract: Martin Kusch has recently defended Bas van Fraassen's controversial view on microscopes, according to which these devices are not "windows on an invisible world", but rather "image generators". Both authors also claim that, since in a microscopic detection it is not possible to empirically investigate the geometrical relations between all the elements involved, one is entitled to maintain an agnostic view about the reality of the entity allegedly represented by the produced image. In this paper I argue that, contrary to what Kusch maintains, this might not be a neutral way to render scientific evidence. Moreover, a constructive empiricist can support a realist interpretation of microscopic images. In fact, constructive empiricism and van Fraassen's own anti-realism do not necessarily amount to the same thing.

17

Key-words: constructive empiricism, Kusch, microscopes, theory-ladenness of experience, van Fraassen.

Kusch y van Fraassen sobre la experiencia microscópica

Resumen: Recientemente, Martin Kusch ha defendido la controvertida posición de van Fraassen acerca de los microscopios, según la cual estos instrumentos no son “ventanas a un mundo invisible”, sino más bien “generadores de imágenes”. Ambos autores sostienen que, dado que en la detección microscópica no es posible investigar empíricamente las relaciones geométricas entre todos los elementos implicados, uno está autorizado a mantener una posición agnóstica sobre la realidad de la entidad presuntamente representada por la imagen producida. En este artículo argumento que, contra lo que sostiene Kusch, esto podría no ser una manera neutral de formular la evidencia científica. Además, un empirista constructivo puede apoyar una interpretación realista de las imágenes microscópicas. De hecho, el empirismo constructivo de van Fraassen y su propio antirrealismo no son necesariamente una misma cosa.

Palabras clave: empirismo constructivo, Kusch, microscopios, carga teórica de la experiencia, van Fraassen.

81

In his “Microscopes and the Theory-Ladenness of Experience in Bas van Fraassen’s Recent Work”, Martin Kusch discusses van Fraassen’s notoriously controversial view on microscopes (see Kusch 2015). Countering the quite usual perspective under which these devices are seen as “windows on an invisible world”, the originator of constructive empiricism prefers to consider them as “engines for the creation of new phenomena”; i.e., of new observables that scientific theories must account for. According to van Fraassen, the same metaphor can guide our interpretation of the use of instruments in general (see van Fraassen 2008: 96–99). Kusch’s work is a defense of van Fraassen’s stand against some of the criticisms that appeared since *The Scientific Image* was published in 1980.

In this paper I introduce and discuss Kusch’s arguments. In particular, I will maintain that a constructive empiricist position does not necessarily match van Fraassen’s own anti-realism. I will also maintain that, because the Dutch philosophers’ view on science aims at making sense of science, maintaining that it is a legitimate alternative to scientific realism, on the ground that it is not proven to be incoherent or false by its opponents (see Kusch 2015: 172), is not enough.

1. *On van Fraassen's reply to Hacking*

The first criticism I want to consider is Ian Hacking's famous paper on microscopes (see Hacking 1981), which offers three specific arguments to undermine van Fraassen's view: the "manipulability argument", i.e., the "microscopists' practical ability to interfere with the entity on the microscope slide that convinces them of the reality of the structures they observe" (Kusch 2015: 169); the "argument from preposterous coincidence" (as Kusch calls it), which claims that it would be a "cosmic coincidence" if different kinds of microscopes, functioning according to very different physical principles, produced similar outputs; and the well-known "argument of the grid". While van Fraassen ignores the first one, all of them are addressed by Kusch, who nonetheless takes the Dutch philosopher's answer (see van Fraassen 1985) to be on target.

I am afraid that van Fraassen's reply to the "argument of the grid" might fail to convince all, however. Kusch presents Hacking's argument in these terms:

Assume we draw a grid and reduce it photographically until it is no longer visible. Assume further that we then place the (photographically reduced) object under a microscope; if the latter is working properly, then we are going to see the original grid again (Kusch 2015: 169).

19

Hacking (1983: 2003) adds that one knows that what we see through the microscope is veridical "because we made the grid to be just that way". According to van Fraassen (and Kusch), Hacking is begging the question:

van Fraassen detects a circularity here. It is a precondition of the possibility of our knowing that the microscopic image is veridical that the photographic reduction has maintained the structure of the drawn grid. And it is a part of the evidence for the belief that photographic reduction has maintained the structure of the drawn grid that the microscopic image is veridical (Kusch 2015: 170).

In order to know that the microscopic image is veridical, however, one might be happy to just compare it with the original (visible to the naked eye) one. Do we actually have to make assumptions before reaching the conclusion that the microscopic image faithfully replicates the grid we have drawn and then photographically reduced? Perhaps we do not.

Now, Hacking may have not been very clear (or even unhappy) when he said that we made the grid to be just that way, but he adds: "Moreover

we can check the results with any kind of microscope” (Hacking 1983: 203). Kusch ignores this addendum, however, as it has allegedly been answered before in reply to the “argument from preposterous coincidence”: “we might have used the first microscope as the standard for the correctness of the output of the second. But then the two microscopes cannot count as independent witnesses of a real structure” (Kusch 2015: 170; see also van Fraassen 1985: 297–298). Microscopes are calibrated against each other, says van Fraassen; therefore checking the result of one by relying on another is redundant and, above all, inconclusive.

This answer is not completely convincing either, since calibration is a bit more refined operation than van Fraassen and Kusch think it is.¹ Not to mention that claiming that “we do not need the ‘imputed unobservable structure’ in order to explain the similar or even identical outputs of the two microscopes” (Kusch 2015: 170), since the sameness of the input suffices to explain this circumstance, might not be true. As a matter of fact, it might suffice in case one knows that the imputed entity is actually interacting with similar mechanisms, which is what Kusch maintains (see Kusch 2015: 170; in van Fraassen 1985: 298 there is no mention to the alleged similarity of the microscopes); but Hacking is quite clear in stressing that he is talking about devices that function according to very different physical principles – “two totally different kinds of physical systems” says Hacking (1983: 202). They just share the name ‘microscope’, one might add, but are different instruments. Why shall we say that they are similar then?

10 |

It would be better, in this case, to just stick to the sameness of the inputs – as van Fraassen apparently does – and insist that there is no need for further explanations. For it is “such an unlimited demand for explanation [that] leads to a demand for hidden variables, which runs contrary to at least one major school of thought in twentieth-century physics” (van Fraassen 1980: 23; see also van Fraassen 1989: 178). But would this be appropriate?

Then again, it is not only by verifying whether another microscope provides the same output that the belief in the veridicality of the produced image is warranted. Not only can we generally check the results with any kind of microscope, but in the case of the grid, we can check the result with the original grid too.

—

¹ Moreover, saying that “we might have used the first microscope as the standard for the correctness of the output of the second” might not be very effective, unless we do know that this is the case. Otherwise, a very obvious reply could be: “but we don’t have!”.

2. On van Fraassen's reply to Teller

Since van Fraassen ignored Hacking's "manipulability argument", Kusch passes then to Teller's phenomenological objection against van Fraassen's application of his "engine of creation" metaphor to all the instruments used in science (see Teller 2001). A reply to the argument from manipulative realism is nonetheless left for the second part of the paper, when Kusch links the realist interpretations of the use of microscopes to the issue of the theory-ladenness of experience.

Teller has a say about van Fraassen's metaphor: it might very well work for devices such as the oscilloscope, says the author of "Whither Constructive Empiricism?" (see Teller 2001) but not for the stethoscope or the microscope. These instruments, in fact, allow their users to perform direct observations.

Van Fraassen replies to Teller in his "Constructive Empiricism Now" (2001) (and in his last book too, see van Fraassen 2008); yet he ignores the stethoscope case – so does Kusch, accordingly – probably under the assumption that the response to the microscope case is enough (it would have been interesting to hear what he and Kusch have to say in the stethoscope case too, though). At any rate, Kusch considers van Fraassen's counter-argument on microscopes effective.

I 11

Still, some few remarks are worth considering. First, it is certainly true that the microscope's output can be sent into a scanner that transmits to a computer or projector, so that we can see the image on a monitor or a screen, as van Fraassen explains (see 2008: 106). The tenet that we are seeing the microstructure of the object on the slide (rather than an image) vanishes at the moment we scan and project the image on a screen, adds Kusch (see 2015: 176). The same is true of telescopes as well, though.²

Of course this is not news. In *The Scientific Image* van Fraassen wrote: "A look through a telescope at the moons of Jupiter seems to me a clear case of observation, since astronauts will no doubt be able to see them as well from close up" (van Fraassen 1980: 16). This may lead one to think that van Fraassen admits that it is possible to observe through

—

² Van Fraassen's reply to Teller can be read as an answer also to William Seager, who in a 1995 paper on the debate between Hacking and the Dutch philosopher invites the latter to provide an alternative description to the former's "manipulability argument": "The anti-realist owes us an alternative understanding of our micro-practices which can dissolve our sense of conviction or at least explain it in terms which do not presuppose the reality of microstructure" (Seager 1995: 461).

telescopes – while not through microscopes. But Teller explained that in spite of the above, “what we do with a telescope does not itself count as observing (...) in the relevant sense” (Teller 2001: 126). As I said in the introduction, according to van Fraassen the engines-for-the-creation-of-new-phenomena metaphor can guide our interpretation of the use of instruments in general, not only of microscopes (see Van Fraassen 2008: 96-99; see also Kusch 2015: 171).

Does this mean that one could keep neutrality with regard to the existence of the entities allegedly represented by an image obtained through a telescope? Are realist commitments optional in this case as well, as it happens with microscopes (see Kusch 2015: 172-173)? Of course they are, or at least no less optional than the commitments one can assume in the case of a microscopic image. True, in the case of the telescope, it is in principle possible to empirically (here meaning with no instrumental assistance) investigate the relations between the eye and the telescopic image on the one side, and the postulated observable entity on the other side – while it is not in the microscope case, according to van Fraassen and Kusch.³ But it seems a logical rather than a physical possibility, in most cases. Think of the exoplanet *Beta Pictoris b*, for instance. Will a human being ever be able to observe a planet that is 63 light-years away from Earth? I do not think so. Following Philip Hanson and Edwin Levy, one might say that exoplanets and bacteria are actually “close to being evidentially on a par” (Hanson and Levy 1982: 291). Van Fraassen has given us an account of microscopes; he owes us one of telescopes too. Or so I argue.

12 |

Be that as it may, another brief remark is on Kusch’s implicit idea that a constructive empiricist should share van Fraassen’s vision on the outputs of any type of microscope (see 2015: 172). My opinion is that one can be a constructive empiricist even admitting a realist interpretation of some microscopic images instead. Van Fraassen seems ready to admit that:

—

³ The locutions “empirical” and “detectable with no instrumental aid” are considered as synonyms by the two philosophers. Clearly, then, saying that it is not possible to perform observations through a microscope, because it is an “engine of creation” (of images), rather than because it is not possible to empirically prove what one allegedly sees when using this device, only apparently prevents van Fraassen from one possible charge of circularity: that it is not possible to observe through a microscope because it not possible to detect the same object without it, which would be the result of taking for granted in advance that observation is unaided detection. In fact, the very same charge resurfaces when the issue is the veridicality of the images produced by microscopes (see Kusch 2015: 172). Actually, the issue of circularity seems to lurk under the surface of the whole discussion on microscopes.

What about the observable/unobservable distinction then? The main points of our discussion are not much affected by just where precisely the line is drawn. I draw the line this side of things only appearing in optical microscope images, but won't really mind very much if you take this option only, for example, for the electron microscope. After all, optical microscopes don't reveal all that much of the cosmos, no matter how veridical or accurate their images are. *The empiricist point is not lost if the line is drawn in a somewhat different way* from the way I draw it. The point would be lost only if no such line drawing was to be considered relevant to our understanding of science (van Fraassen 2008: 110).

In view of these considerations, perhaps it would be more cautious not to use "van Fraassen" and "constructive empiricist" as interchangeable locutions – as Kusch instead does. Constructive empiricism can survive the admission of the reality of bacteria and paramecia (see also Hacking 1983: 208); van Fraassen's own anti-realism cannot. They are two different positions.

3. On van Fraassen's reply to Alspector-Kelly

The third and more important attack to van Fraassen's position on microscopes is analyzed by Kusch thereafter. It came from Marc Alspector-Kelly in his article "Seeing the Unobservable" (see Alspector-Kelly 2004), which Kusch takes to be a mere development and refinement of Hacking and Teller's previous arguments. Alspector-Kelly in fact claims that "the sense that one really is looking at something real when one looks through the microscope at a cell remains phenomenologically irresistible" (2004: 336); which of course reminds Teller "phenomenological objection" and Hacking's "dramatic sense of the reality" of what one (apparently) sees when one looks through such device (see Alspector-Kelly 2004: 332).

Alspector-Kelly is explicit about the pull the argument from phenomenology has on him. Like Hacking he aims to underpin it with further, allegedly independent, reflections some of which try to turn the tables on van Fraassen. But here too the constructive empiricist can make a plausible case that the further arguments are toothless without the argument from phenomenology, and that the latter invokes a realist theory-laden experience (Kusch 2015: 181).

Alspector-Kelly claims that van Fraassen's idea that observation is unaided perception is neither a conceptual truth nor an obvious result of

our intuitive judgments.⁴ Therefore, van Fraassen's stand should be backed up by an argument – or better by a philosophy of perception (see Alspector-Kelly 2004: 332). In other words, a discussion about what “to observe” means should precede a debate on the alleged possibility of performing an observation by means of some instrument.

Alspector-Kelly's arguments are meant to show that one can actually see paramecia and other microscopic entities through a microscope.⁵ One line of reasoning is that epistemic considerations shape our use of “to see”; and since this use tracks correlation and fidelity and very often instruments score better than unaided perception in this respect, then we should admit that in some cases we do observe through them.

Kusch answers that other factors are involved in the determination of the scope of the verb “to see”, such as analogy. Therefore, Alspector-Kelly is not allowed to stick to correlation and fidelity only. However, if “seeing a dream” or “seeing a hallucination” is a legitimate way of speaking, as Kusch seems to suggest (see 2015: 178), then this might rather be a point in favor of Alspector-Kelly's argument than the contrary. It is van Fraassen, in fact, the one who wants to limit the scope of the verb to a very narrow range and exclude instruments. But if we can see a dream or a hallucination, then why couldn't we also see a paramecium or a microstructure in a blood cell through a microscope?

14 |

Our intuitive judgments are another important factor in determining our applications of “to see”. According to van Fraassen (1992: 18), “the word ‘observe’ (...) has a common use, more or less the same as that of ‘perceive’. The same is true of the word ‘observable’ (...). In philosophical discussion I take it that it is meant to have its common use, unless otherwise indicated”.⁶ Which is the common use of the verb “to see”? Which are the criteria that govern its use?

In the microscope case, the common use of this verb is what

—

⁴ Not even Feyerabend and Sellars's “pragmatic theory of observation”, that van Fraassen endorses (see his 1992: 14), rules out the possibility of performing an observation by means of some instrument (see Alspector-Kelly 2004: 339-342).

⁵ Which means that the claim that “the engine-of-creation view is actually shared by constructive empiricist and scientific realist” (Kusch 2015: 172) is not so pacific.

⁶ It should also be remembered that van Fraassen's crucial distinction is the observable/unobservable one and that sight is of course just one of the modalities through which an observation can be performed, despite being almost always considered the paradigmatic case. Peculiarities of the verb “to see” should not make one lose sight of the general picture. What about the stethoscope case mentioned by Teller? Does the physician hear the patient's heartbeat through it?

probably leads Teller and Alspector-Kelly to conclude that one actually sees a paramecium through a microscope (Hacking too?). Just as one undoubtedly judges that we actually see a copy of *The Scientific Image* on the table even if we are wearing glasses, or a stamp collector reckons that she perceives small details of her Penny Black through a magnifying lens.

Still, our intuitive judgments may very well be wrong. As a matter of fact, as van Fraassen (2001: 158) explains,

[...] my experiences are the events that happen to me of which I am aware. Such an event has two sides, so to say: what really happens to me and the spontaneous judgment I make in response, which classifies that event in some way. In good cases the two coincide, but often they do not.

Sometimes one can even be aware of having made a spontaneous judgment of which she then doubts if pressed, such as in the case of the detection of very distant objects or of nanoscale ones, through the Hubble Space Telescope or a Scanning Tunneling Electron Microscope. “Once the subjects learn how the images are produced, and how much computer enhancement is involved (...) they begin to withdraw terms like ‘seeing’ and ‘observing’” (Kusch 2015: 178).

Yet, intuitive judgments could be wrong even in the case of unaided perception. Van Fraassen (2001: 158) provides an example: “I tripped over a marmot but take it to be a cat. What happened to me was that I tripped over a marmot, but I ‘experienced it as’ tripping over a cat”. Does it mean that intuitive judgments should not be a relevant factor in determining our applications of “to see”? Perhaps that would be too much. But since unaided perception is admittedly fallible, then the fact that experience “has two sides” might not be such a strong argument against “aided observation” (insofar as it is appropriate to speak this way) either.

Now, as said before, Alspector-Kelly (2004: 336) writes that “the sense that one really is looking at something real when one looks through the microscope at a cell remains phenomenologically irresistible”. One of the reasons underpinning this claim is explained by Hacking and has to do with the (alleged?) manipulability of (some of) the entities detected by using a microscope. Van Fraassen did not address this specific argument in his 1985 response, but Kusch maintains that he implicitly did – *pace* Resnik, who criticized van Fraassen for this very reason (see Resnik 1994).

Kusch’s point is that what the spontaneous judgment “I see the paramecium” shows is merely that “microscopic experience is already laden with the philosophical view of microscopes-as-windows on an (otherwise) invisible world”, though “many non-philosophers in our culture will also

spontaneously make judgments of the realist thought when using microscopes” (Kusch 2015: 180). Only against the backdrop of a realist philosophical theory, widespread as it can be, is it plausible to think that the microscopist observes herself as manipulating microscopic entities (see Kusch 2015: 181).

Let us assume that any spontaneous judgment of the I-see-the-paramecium kind does not provide an independent confirmation of one’s realist epistemology of instrumentally-aided visual experience, but is rather *an expression* of that very realist epistemology (see Kusch 2015: 180). What about unaided vision then? As van Fraassen admits, sentences like “Soggy bread is a common complaint about microwaved sandwiches” or “With satellite television you can go anywhere. Miami, New Orleans, London, Belfast and Berlin”, show that we are “immersed in a language which is thoroughly theory-infected” (van Fraassen 1980: 81), living in a world our ancestors of two centuries ago could not enter. But of course, in this respect, our ancestors’ world was also different from their ancestors’ one (“I bought sugar plums near Saint-Lazare station in my recent trip to Paris by train”). And so on.⁷ We have always been immersed in a language which is thoroughly theory-infected, and this obviously applies to any spontaneous judgment that results from detection, whether aided or not. If one can be skeptic about microscopic detection on the grounds that the alleged dramatic sense of reality that some of them deliver is nothing but an

16 |

expression of a realist epistemology, even when one sees that a mite cannot jump anymore after a microscopist has (allegedly?) removed its legs, then how can she rebut a skeptic argument about the reality of a tree that she judges she sees in front of her?

Remember than van Fraassen himself is a self-declared common sense realist:

I try to be an empiricist, and as I understand that tradition (what it is, and what it could be in days to come) it involves a common sense realism in which reference to observable phenomena is unproblematic: rocks, seas, stars, persons, bicycles... (van Fraassen 2008: 3).

What makes him judge that when he looks at the sky in a cloudless night he sees a lot of stars? And that the object he is riding is a bicycle? One of the main assumptions he implicitly needs to make in order to

⁷ It is not only a matter of different historical periods, of course, as the famous example of “the Stone Age people recently found in the Philippines” provided by van Fraassen in *The Scientific Image* (1980: 15) shows.

know these facts, is common sense realism. Only against the backdrop of a common-sense-realist philosophical theory, in fact, widespread as it can be, is it plausible to think that the philosopher observes himself as seeing and manipulating macroscopic entities. But, one might reply (borrowing Kusch's words), that the mere fact a philosophical theory has gained widespread acceptance – indeed that it has become part of our folk-understanding of stars and bicycles – does not make it less of a theory, or less philosophical.

To summarize, the argument of theory-ladenness may constitute a double-edged sword; and perhaps it would be dangerous for an *à-la-Kusch* constructive empiricist to invoke it against a realist interpretation of microscopic detection as it might debunk common sense realism too. But then what?

Kusch (2015: 181) closes his paper by saying:

Nor does it help to invoke our folk-theory of seeing as supporting the case of the realist: even if this theory were realist, it would only confirm the suspicion of the constructive empiricist, to wit, that we may be in the grip of a false or at least unconfirmed theory.

Depending on what Kusch means by “unconfirmed”, however, we may very well be in the grip of a false or at least unconfirmed theory even about trees, stars and bicycles. Does this suffice to undermine the case of the constructive empiricist and confirm the suspicion of the skeptic? Wouldn't we run the risk of throwing out the baby with the bath water, when we appeal to the theory-ladenness of our spontaneous judgments?

I 17

Moreover, Alspector-Kelly might in turn reply that van Fraassen and Kusch's arguments are toothless unless it is coupled with the argument from common-sense-realist phenomenology, and that the latter invokes a common-sense-realist theory-laden experience (or worse, a “fraassian-sense” theory-laden experience).⁸ Perhaps, contrary to what Kusch thinks, not even van Fraassen's arguments are launched “from a platform that would be neutral regarding the two opposed views” (Kusch 2015: 181).

⁸ In *Laws and Symmetry*, van Fraassen (1989: 178) notoriously wrote: “we can and do see the truth about many things: ourselves, others, trees and animals, clouds and rivers – in the immediacy of experience”. But he did not include in this list any microscopic entity. Hence Alspector-Kelly (2004: 331) replied: “what we can see in the ‘immediacy’ of experience and what is detectable by means of the unaided senses – are not the same. There is no incoherence in maintaining that the immediacy of experience is capable of disclosing to us truths concerning entities that are not detectable by the naked eye”.

4. “A biological objection” and the realists’ beachhead

William Seager (1995: 468) reckons that since van Fraassen sets human observability as the great epistemological divide, then “the realism battle must be fought at the fairly moderate level of unobservability represented by the grid and the receptacles. These form the realists’ beachhead, from which an assault deeper into the territory of the unobservable would be hard to contain”.

Charles and Carol Chihara seem to have taken on Seager’s suggestion and raised “a biological objection” to van Fraassen’s stand on aided detection – before Seager’s claim, though. In their paper “A Biological Objection to Constructive Empiricism” (1993), these authors report the case of a kind of mite, *Histiostoma laboratorium*, which is barely visible to the naked eye (yet “observable” in van Fraassen’s sense): “Still, these organisms are so tiny that people are unable to discern any of the organism’s structure with the naked eye. One can see that such an organism can move quite rapidly across a glass plate. How does it do this? How does it get around?” (Chihara and Chihara 1993: 654). The obvious answer is that these mites have legs. As a matter of fact, the two authors continue, one can “see” what appears to be eight leg-like structures that move in ways appropriate to locomotion, if we use a microscope. Since these leg-like structures are not visible to the naked eye, however, van Fraassen would probably reply that “one is not warranted by any empirical evidence in concluding that these leg-like structures exist” (Chihara and Chihara 1993: 654).

It turns out that a scientist trained to do dissections with the aid of a dissection microscope can remove these legs – at least (not to beg any questions) this is what the scientist would claim that she has done, when peering through her microscope she ‘sees’ that the mite no longer possesses these eight appendages. One could then see, with the naked eye, that the mite no longer changes its position on the glass slide. Indeed, one could then see that the mite falls off the glass slide when the slide is tilted. Of course, one need not terminate one’s investigations at this point. There are a great many additional experiments that could be performed with these mites that biologists would regard as providing us with convincing evidence that these legs exist. Suppose, for example, that it is found that when the legs on one side of the mite are removed (according to what the scientist ‘sees’ through the dissection microscope), the mite continues to move, but in a strange almost circular fashion. Would not such results provide us with additional evidence for the existence of these legs? (Chihara and Chihara 1993: 654-655).

Chihara and Chihara (1993: 655-656) describe other consequences of the alleged removal of the mite's legs – it cannot jump anymore, for example – and ask: “If all such results are held by the constructive empiricist not to provide any significant evidence for the existence of these legs, will not biologists begin to wonder just what these philosophers mean by ‘evidence?’”.

The authors here raise an important point that Kusch seems to overlook: not only has constructive empiricism the ambition of being a coherent alternative-to-realism description of science, but it is meant to make sense of it too – this is actually constructive empiricism's aim! (See Buekens and Muller 2012: 94). And of course the biological example the authors provide is meant to show that constructive empiricism fails to do that.

I will come back to this point later in the paper. Sticking to Chihara and Chihara's “biological objection”, instead, is it only against the backdrop of a realist philosophical theory that we can plausibly to think that the microscopist observes herself as manipulating the mite's “legs”, as Kusch claims? Again, Alspector-Kelly has a view about this. Talking about the examples of observables and unobservables provided in *The Scientific Image*, he writes: “Van Fraassen sets up the issue in a way that suggests that there really is not much to discuss, as it is pretty obvious in the cases that he emphasizes that we do not really see the unobservable in question” (Alspector-Kelly 2004: 333). It seems that the same can be said about Kusch, who just takes on van Fraassen's examples – or the ones to which the latter replies – and does not discuss any other. If, on the other hand, it is at the border set by van Fraassen that the realist must fight, as suggested by Seager, then it is at the very same border that the anti-realist à la van Fraassen must try to uphold her position. There lies the trench that the realist must try to sweep away and cross and that the anti-realist (at least the “orthodox one”) must try to defend.

I 19

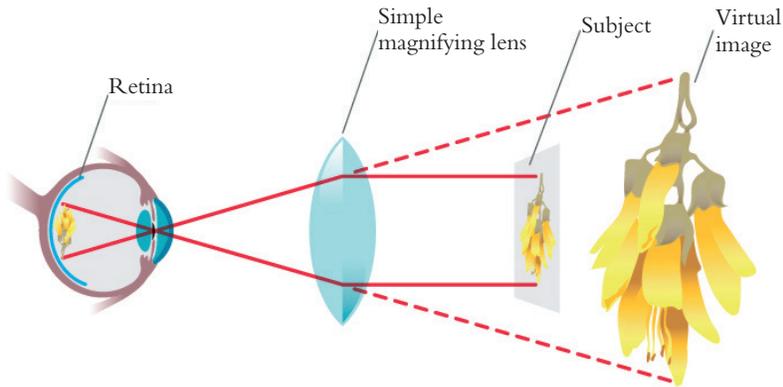
5. Magnifying lenses, optical microscopes and their outputs

Magnifying lenses certainly stand at the abovementioned trench.⁹ Thanks to these tools, visible entities appear closer (or bigger), but one can also detect invisible-to-the-naked-eye details of them, such as in the previous example of the stamp collector. How do these instruments work?

—

⁹ So do glasses?

A magnifying lens is just a biconvex lens made of glass. According to classical (geometrical) optics, light rays from the detected object pass through the lens and are refracted toward the eye of the observer, in such a way that the subject has the impression of seeing the object bigger (or closer).



Source: <<https://www.sciencelearn.org.nz/resources/496-how-microscopes-magnify>>

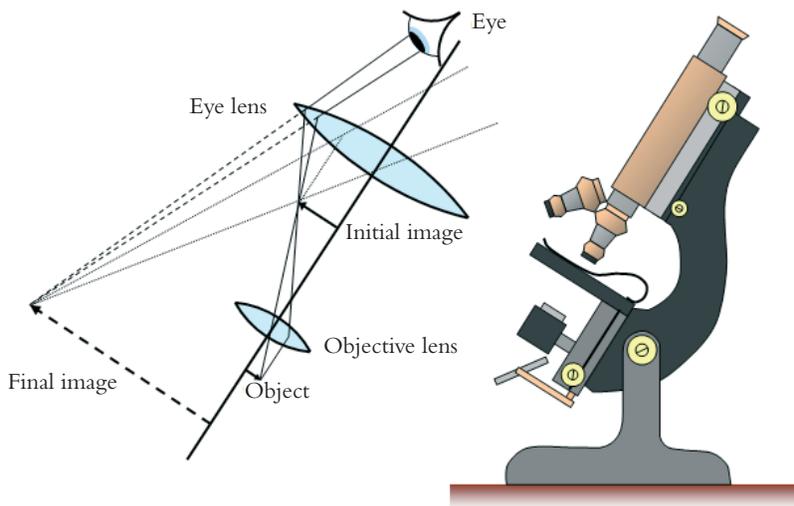
Figure 1

20 1

As the above picture shows, the only real image involved is the one that is formed on the observer's retina. Just as in unaided vision. The sole difference is that a transparent medium bends the light rays. Terrestrials usually receive light rays from the objects they see after these rays travel in a medium. In most cases air, sometimes water. Differences in atmospheric density can cause a deflection of the rays, giving rise to phenomena like mirages and fata morganas – and consequently motivate wrong intuitive judgments about the location of the detected objects. The presence of a medium between the object and the observer should not constitute a reason to deny that the detection of the flower through the magnifying glass is an observation, then, on pain of denying that one can see *tout court* – on Earth, at least. On what grounds could van Fraassen or Kusch maintain that in this case what we see is an image of the flower and not (directly) the object? Again, the only real image involved is the one formed on the observer's retina. Just as in unaided vision. If one denies that the subject actually sees the flower, despite using an (optical) instrument, how does she vindicate this claim? Does the observer see the flower?

The case of the optical microscope is slightly different. Light microscopes are built in accordance with the very same theory that explains how a magnifying lens works and do actually rely on lenses for their functioning. The so-called “compound microscope” has two short-

focal-length convex lenses. According to classical (geometrical) optics, the objective gives a real, inverted image of the object which is then magnified by the eye lens, offering a final virtual image.



Source: <<http://www.schoolphysics.co.uk/age11-14/Light/text/Microscope/index.html>>

Figure 2

I 21

The above description apparently fits van Fraassen's engine-of-production account of instruments. According to the very same theory followed to build them, microscopes produce a real image of the object on the slide, which is what the observer actually detects through the eye lens. Is van Fraassen right then? Is it an image what an observer sees through a microscope, *pace* Teller and Alspector-Kelly? Is that the intervening observable between the eye and the slide whose existence Alspector-Kelly (see 2004: 334) denies?¹⁰

However, the real image is not the final one. Both in the microscope and in the magnifying-glass cases what the observer sees is actually a virtual image. That being so, according to classical optics even a simple magnifying lens is but an engine of creation, and the appropriate way of speaking would be that what the observer sees through this tool is an image – and not that she can actually (directly) see the object that the image represents. Were

¹⁰ One might wonder how van Fraassen could know in his case that what an observer detects through a microscope is an image, though.

this not the case, then the observer would not have the impression that the object is closer (or bigger) than it is in fact. Perceiving an object bigger or closer than it actually is happens in unaided vision too, though. The so-called “Moon illusion”, for instance, causes the Moon to appear larger near the horizon than it does higher up in the sky. Moreover, in unaided vision objects might also appear dislocated, such as in the previously mentioned mirage and fata morgana cases.

Yet, one might object that virtual images do not actually exist, as the adjective “virtual” indicates. They might be considered a mere geometrical projection. What is seen, it might then be added, is the object, in the case of the magnifying glass; and a real image, in the case of the light microscope (light rays have been bended, but have not lost the information they were carrying). Van Fraassen would probably not be happy with this account of what happens when one uses an optical instrument, for it would force him to admit that one can actually observe some invisible-to-the-naked-eye structures through a magnifying lens, such as the legs of a mite.

Even from this perspective, then, and according to classical optics, microscopes do actually produce an image, here meaning the real one that – as explained before – is created between the objective lens and the eye lens (see the picture above). Since a real image corresponds to a concentration of light rays – but the same is true of virtual images too –, one could actually consider that “it is something” (van Fraassen 2008: 105), even if not a *thing*, not a material object (and yet, since $E = mc^2$ and van Fraassen seems to admit the theory of relativity as our conceptual background...).

Still, van Fraassen (2001: 158) wrote that images do not exist:

We never see images, because images do not exist. (...) Since we can't see things that don't exist, the phrase “seeing an image” is code for something we are describing metaphorically or analogically. It is similar to “Macbeth saw a dagger” in the scene where he reports that sort of experience although there is no dagger there.

Of course, this does not apply to images which are actually material objects, such as paintings and photos (see 2001: 159). In *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*, van Fraassen put forward a table containing a categorization of images (see 2008: 104). His aim in the book, however, was to discuss the reality of what they represent and not the issue of images *per se*. As a matter of fact, van Fraassen suggested that, for all we know, the images produced by a microscope could be in a situation analogous to that of the rainbows, which are “images of nothing”. He added that reflections in the water, rainbows, and the like (including microscopic images) are “public

hallucinations” and apparently retreated from denying their existence; yet it is not clear whether they constitute an ontological category apart or an empty set. In fact, this remains as an open question.

Apparently, then, the optical theory fits the engine-of-creation vision on the use of instrumentation in science, at least when it comes to microscopes. Still, this argument cannot be used to support van Fraassen’s stand on microscopic detection, as it would turn the latter theory dependent (see van Fraassen 1980: 57-58).

Thus the point is whether the real image produced by the objective lens (or rather the final one, which is a virtual image) is veridical or not – in other words, whether it faithfully represents an extant entity. Kusch thinks we will never know, since there is no empirical (unaided) access to the detected entity that guarantees the belief that the image is in fact veridical. Does this apply to any optical tool?

6. An inference to the best explanation?

E^{ye} loupes consist in low-magnification (usually between 4X and 10X) glass lenses, mounted in plastic eye cup cells. They allow the wearers (watchmakers and jewelers typically use them), to visualize small details of the object they manipulate. The images these devices produce (insofar as it is appropriate to speak this way) give the observer a dramatic sense of reality. Most likely, the same sense of reality the mite’s legs from Chihara and Chihara’s example involve. Various kinds of mite are visible to the naked eye and can of course be detected with the use of a loupe too. Is the image produced by the magnifier veridical or can one only claim that it is partly veridical and partly accept that “there is no way of knowing”?

1 23

Besides, would it be appropriate to say that in the case discussed by Chihara and Chihara it is but an inference to the best explanation (IBE) what leads the microscopist to conclude that the mite she has detected can move thanks to an invisible-to-the-naked-eye leg-structure, which is what Hacking has been “charged with” by van Fraassen (see van Fraassen 1985: 298 and Kusch 2015: 170)? What happens in the example of the mite is not that the microscopist gets to the conclusion that these organisms do have legs from the available evidence (and prefers this hypothesis to other ones). Rather, she has the impression of seeing a leg-like structure “attached” to the mite and performs a series of experiments to test the hypothesis that what she has detected are actually the legs of the little animal. Since it turns out that everything goes as expected (and she can actually *see* that the mite does not jump anymore if the legs are (allegedly) removed, or that it keeps

still, falls off the glass slide when the slide is tilted and so on), she feels that her belief in the existence of a leg structure in the mite is warranted. Hasty conclusion? Another case where “whether this microscopic object is well behaved or not, is, for the constructive empiricist, something that we infer on the basis of the microscopic image” (Kusch 2015: 176)? An inference to the best explanation? An expression of a realist epistemology? In case van Fraassen and Kusch still wanted to maintain a skeptic attitude towards the legs of the mite, then “will not biologists begin to wonder just what these philosophers mean by ‘evidence’?” (Chihara and Chihara 1993: 656).

7. The debate on microscopes and the aim of constructive empiricism

24 | **T**he debate on microscopes – a very actual matter in the philosophy of science – is often presented as part of a wide debate between realists and anti-realists. Is this an accurate way of presenting it? Is admitting that the abovementioned (observable) mite does have (unobservable-to-the-naked-eye) legs tantamount to being realist? The “believer” would be a realist with respect to this particular entity, of course; but, I argue, that is not enough to make her a realist *tout court* (meaning a scientific realist). The microscopist from Chihara and Chihara’s example could very well be a constructive empiricist and continue to be one even in case she believed in the existence of invisible-to-the-naked-eye structures in mites and other entities, such as paramecia and the like. Again, van Fraassen (see 2001: 163 and 2008: 110) seems ready to admit this. So perhaps the trench that the anti-realist must try to defend might be dug in a safer area, elsewhere from where van Fraassen dug it initially.

Describing the debate on microscopes as a realism-vs-anti-realism one, then, as it often happens, might not be accurate; furthermore, it could even be detrimental for constructive empiricism (or anti-realism). For, if the border is traced “at the fairly moderate level of unobservability represented by the grid and the receptacles” (or at the even more moderate level of the mite’s legs), then the realists might quite easily cross that border and “an assault deeper into the territory of the unobservable would be hard to contain” (Seager 1995: 468).

This also means that throwing all microscopes into the same pot, as Kusch (see 2015: 177) seems to do, is perhaps not accurate either. Simple optical microscopes, such as the ones that can be bought in a toy shop, produce images that a constructive empiricist might consider veridical. Such devices are definitely different from scanning electron microscopes, which

means that they just share the name “microscope” and nothing else. That being so, admitting the existence of a general category of tools that fall under the label “microscopes” can be sound, but treating them all alike is not.

Now, the reason why Kusch throws all microscopes into the same pot has already been explained. If “empirical” is tantamount to van Fraassen’s “observable” (that is, detectable with no instrumental aid), as it is to him, then there is no possible empirical access to the microscopic entities detected through a microscope. According to the two philosophers, “empiricism asks us to limit our commitments to empirical phenomena” (Kusch 2015: 175), yet microscopic entities are not empirical phenomena (for the reason just explained), ergo commitments to the existence of paramecia, leg-like structures in the mite, etc. are optional.

Since this is an argument used to rebut Teller’s “phenomenological objection”, however, Kusch (and van Fraassen) might be charged of missing the target, at least in this specific case. It is quite clear, in fact, that the above syllogism depends on the equivalence between “empirical” and “à-la-van-Fraassen observable”. Teller and many others would not accept this premise, hence they would reject the conclusion.

Of course, as Kusch is aware of this he adds:

The scientific realist might object here that van Fraassen is assuming the very point he is trying to prove against the realist: to wit, that the object on the slide is not directly observable, and that there is a relevant epistemic difference between the case of the reflection and the case of the microscopic entity. The answer to this is, to repeat, that van Fraassen is not trying to refute the scientific realist. All he is seeking to establish is that the constructive empiricist stance is not incoherent (Kusch 2015: 172).

I 25

Are we all running in circles and do not actually communicate? If this were the case, then one might say that scientific realists have their own vision on scientific instrumentation and their own interpretation of what “empirical” and “observable” mean, while van Fraassen has his own. If so the each position could only defeat its rival by finding some inconsistency in it. Both scientific realism and constructive empiricism are rational and legitimate positions, however, therefore this war can have no winner. But since voluntarism allows for the peaceful coexistence of two different positions on the same topic, then there is no problem with it. Within voluntarism, the epistemological framework adopted by van Fraassen, issues of justification do not arise and one’s set of beliefs just needs to show logical consistency and probabilistic coherence in order not to be considered rational (see Dicken, 2010: 27-28). Nonetheless, van Fraassen can be considered the moral winner,

for his aim was just to show that there is a coherent alternative to scientific realism, namely his constructive empiricism, and he succeeded in fulfilling his purpose.

All hunky-dory then? Well, not so fast. Van Fraassen's aim is not just "to show that his stance is not incoherent or proven false by his opponents" – rather than demonstrating "that it is the only viable position" (Kusch 2015: 172). As Buekens and Muller (2012: 94 and 99) clearly state, instead, making sense of science *is* "the aim of CE [constructive empiricism]". Of course it is. If van Fraassen's goal were just to propose a coherent alternative to scientific realism, then would he focus on the observables given all the problems that the concept of observability entails? Why not sticking to the observed, instead (see Alspector-Kelly 2001)? Here is van Fraassen's answer: "constructive empiricism is a doctrine about the aim of science. The doctrine that science aims to give us theories which match what we actually observe is incompatible with what it is virtually universally agreed about scientific practice" (Monton and van Fraassen 2003: 407). Recall also that, in "Constructive Empiricism Now", van Fraassen (2001: 164) wrote that "constructive empiricism is a view of what science is". Buekens and Muller are right then: constructive empiricism's aim *is* to make sense of science! (And that is the reason why they criticize van Fraassen's notion of observability).

26 |

A full defense of van Fraassen's position on instruments should not only focus on its coherence, but on its adherence to scientific practice too. On the latter aspect, however, things are not so bright for the Dutch philosopher. Several authors regard his as being divorced from "real science" and its practices. Both scientists and philosophers do it – such as Carol and Charles Chihara, for instance. Hasok Chang (2004: 85) wrote: "I think that his critics are correct when they argue that van Fraassen's notion of observability does not have all that much relevance for scientific practice".¹¹ Accordingly, "without denying the validity of van Fraassen's concept of observability, I believe we can also profitably adopt a different notion of observability that takes into account historical contingency and scientific progress" (Chang 2004: 86). And of course Chang here refers to van Fraassen's account of instrumental detection.

—

¹¹ Seager writes: "If we define the *observable* as what can be perceived with the unaided human senses, we obtain a reasonably clear and fairly sharp distinction between what can be observed and what cannot. This is not a distinction that can be argued away; it is the significance of this distinction within the general issue of scientific realism that is moot" (1995: 459). And so on.

8. On the alleged neutrality of constructive empiricism

My final remark is on the alleged neutrality of constructive empiricism. Kusch (2015: 180) says that Alspector-Kelly “does not recognize the importance and possibility of reading the results of science in a way that is neutral with respect to the debate between scientific realist and constructive empiricist”. According to the Austrian philosopher, “van Fraassen is entitled to demand that the scientific evidence be rendered in a neutral way, and that this neutral way is precisely the constructive-empiricist interpretation” (Kusch 2015: 180). But is there really a neutral way to render scientific evidence? Moreover, and more importantly, is the constructive-empiricist interpretation a neutral one (all the more “neutral with respect to the debate between scientific realist and constructive empiricist”)? Granted, the constructive-empiricist interpretation might be seen as a “middle way” between scientific and instrumentalist realists. But this does not render this account *neutral*. “None of Alspector-Kelly’s arguments is launched from a platform that would be neutral regarding the two opposed views” (Kusch 2015: 181), says the author of “Microscopes and the Theory-Ladenness of Experience” in the conclusion of his paper. Yet if Kusch and van Fraassen’s reply relies on a non-shared acceptance of “empirical” and “observable”, then they could perhaps be charged with the same sort of “misconduct”.

I 27

9. Conclusion

According to van Fraassen and Kusch, both microscopes and telescopes produce images, nonetheless their outputs allow for different interpretations. The difference relies on whether it is possible to empirically study the geometrical relations between the elements involved or not. While in the telescope case it is, at least in principle, the same is not true of the images produced by microscopes. In this case, “the geometrical relations are not all open to empirical study: we cannot empirically investigate the geometrical relations between the eye and the microscopic image on the one side, and the postulated unobservable entity on the other side” (Kusch 2015: 172). This is why van Fraassen feels one is entitled to suspend belief and embrace an agnostic stance about the reality of the entity detected through a microscope.

It is quite clear that van Fraassen’s (and Kusch’s) use of “empirical” is pretty narrow, though. As Teller (2001: 129) puts it – as mentioned in previous sections – “van Fraassen has a quite specific criterion: Something

counts as empirical if it can be observed, without the use of instruments, by oneself or by any in one's epistemic community".

Here, "empirical" means "originating in or based on observation or experience" and references to experience trace back to the etymology of the word. According to van Fraassen, experience can offer us information only about what is observable (see van Fraassen 1985: 253), which explains why, at the end of the day, "empirical" and "observable" are interchangeable, at least to him (and Kusch). Nothing about the use of instruments is implicit in the concepts of experience and of observation, nor in their etymology, however. This allows Sara Vollmer, among many others, to criticize van Fraassen's position and remark that "instrument-assisted observation can give experiential information, too" (Vollmer 2000: 362).

"Observation" is not necessarily equivalent to "unaided detection". If it were, van Fraassen's stand on the use of instruments in science would be shared by many. Instead, his position on microscopes is controversial and quite isolated – to say the least! Now, the aim of this paper is neither to support nor to reject any alternative account of what one can do by using an optical instrument. But I hope I have made it clear that if, ultimately, these alternative arguments "are toothless without the argument from phenomenology, and (...) the latter invokes a realist theory-laden experience" (Kusch 2015: 181), then perhaps the same can be said of van Fraassen's (and Kusch's) defense of their view on microscopes. With the obvious difference that, in their case, the argument relies on an *anti-realist* account of microscopic experience.

According to van Fraassen, *to detect* is to be distinguished from *to observe* (see, for instance, van Fraassen 2008: 93). As Contessa (2006: 456) writes:

Microscopes, cloud chambers, laser interferometers and other scientific instruments allow us to detect entities, but *detection* has to be carefully distinguished from *observation*. A look through a microscope does not allow us to observe directly a paramecium; only to observe *an image* of a paramecium, or to *detect* a paramecium.

Of course "van Fraassen is entitled to demand that the scientific evidence be rendered in a neutral way" (Kusch 2015: 180). This is very likely a key desideratum shared by any scientist and any philosopher of science. But the claim that "this neutral way is precisely the constructive-empiricist interpretation" (Kusch 2015: 180) is not at all pacific.

Constructive empiricism is a doctrine about the aim of science, namely "to give us theories which are empirically adequate" (van Fraassen 1980: 12). Since this might be roughly interpreted as meaning that, according to a constructive empiricist, full acceptance of science involves believing that

what the sciences say about the observable parts of the world is true, while the rest need not matter (see van Fraassen, 2005: 111), it is clear that this anti-realist view of science must rely on a feasible distinction between what is observable and what is not (see van Fraassen 2004: 1). Van Fraassen (2008: 110) draws the line “this side of things only appearing in optical microscope images”, but admits that it could be drawn elsewhere. In fact, “this would still leave intact all the main philosophical positions of van Fraassen’s anti-realism”, as Hacking (1983: 208) correctly pointed out.

As a consequence, it is possible to distinguish van Fraassen’s own anti-realism from constructive empiricism. Kusch, instead, equates the two; and when he says that the constructive-empiricist interpretation is a neutral way of rendering the scientific evidence (see Kusch 2015: 180), he there has in mind, among other things, the identity between “empirical” and “observable” and that between “observation” and “unaided perception” – the latter being not uncontroversial.

For this very reason, there are several alternative constructive-empiricist ways of rendering the scientific evidence. An example is (the-self-declared-constructive-empiricist) Otávio Bueno’s characterization of “visual evidence”, put forward in this decade, which offers “a way of extending the observable beyond instances of unaided perception, but which still preserves, within an empiricist view, cases in which certain objects cannot be observed” (Bueno 2011: 290). Actually, many others’ arguments – such as Teller’s and Alspector-Kelly’s, for instance – could be used to extend the observable beyond instances of unaided perception, but still within an empiricist perspective.

Again, this could help constructive empiricism to get closer to making sense of science which, as already suggested, is one of its fundamental desiderata. Merely contenting with the acknowledgment that it represents a coherent alternative to scientific realism is not enough, *pace* Kusch.¹²

I 29

REFERENCES

- Alspector-Kelly, M.** (2004), “Seeing the Unobservable: Van Fraassen and the Limits of Experience”, *Synthese*, 140: 331-353.
- Buekens, F. and Muller, F. A.** (2012), “Intentionality versus Constructive Empiricism”, *Erkenntnis*, 76: 91-100

¹² I would like to thank an anonymous reviewer of this Journal for the insightful comments on an earlier draft of this paper.

- Bueno, O.** (2011), “A evidência visual na ciência”, *Scientiæ Studia*, 9: 267–290.
- Chang, H.** (2004), *Inventing Temperature: Measurement and Scientific Progress* (New York: Oxford University Press).
- Chihara, Ch. and Chihara, Ca.** (1993), “A Biological Objection to Constructive Empiricism”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 44: 653–658.
- Churchland, P. and Hooker, C.** (1985) (eds.), *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism, with a Reply from Bas C. van Fraassen* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Contessa, G.** (2006), “Constructive Empiricism, Observability, and Three Kinds of Ontological Commitment”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 37: 454–468.
- Dicken, P.** (2010), *Constructive Empiricism: Epistemology and the Philosophy of Science* (Basingstoke: Palgrave Macmillan).
- Hacking, I.** (1981), “Do We See Through a Microscope?”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 62: 305–322.
- Hacking, I.** (1983), *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Hanson, P. and Levy, E.** (1982), “Reviewed Work: *The Scientific Image* by Bas C. van Fraassen”, *Philosophy of Science*, 49: 290–293.
- Irvine A. and Peacock, K.** (2005) (eds.), *Mistakes of Reason: Essays in Honour of John Woods* (Toronto: University of Toronto Press).
- Kusch, M.** (2015), “Microscopes and the Theory-Ladenness of Experience in Bas van Fraassen’s Recent Work”, *Journal for General Philosophy of Science*, 46: 167–182.
- Monton, B. and van Fraassen, B. C.** (2003), “Constructive Empiricism and Modal Nominalism”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 54: 405–422.
- Resnik, D. B.** (1994), “Hacking’s Experimental Realism”, *Canadian Journal of Philosophy*, 24: 395–411.
- Seager, W.** (1995), “Ground Truth and Virtual Reality: Hacking vs. van Fraassen”, *Philosophy of Science*, 62: 459–478.
- Teller, P.** (2001), “Whither Constructive Empiricism?”, *Philosophical Studies*, 106: 123–150.
- Van Fraassen, B. C.** (1980), *The Scientific Image* (Oxford: Clarendon Press).
- Van Fraassen, B. C.** (1985), “Empiricism in the Philosophy of Science”, in P. Churchland and C. Hooker (1985) (eds.), *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism, with a Reply from Bas C. van Fraassen* (Chicago: The University of Chicago Press, 245–308).
- Van Fraassen, B. C.** (1989), *Laws and Symmetry* (Oxford: Clarendon Press).
- Van Fraassen, B. C.** (1992), “From Vicious Circle to Infinite Regress, and Back Again”, *Philosophy of Science Association Proceedings*, 2: 6–29.
- Van Fraassen, B. C.** (2001), “Constructive Empiricism Now”, *Philosophical Studies*, 106: 151–170.
- Van Fraassen, B. C.** (2004), “Preface to the Greek edition”. URL: <https://www.princeton.edu/~fraassen/Sci-Img/Sci_ImagePrefaceGreek.pdf> [accessed 11 June 2007].

- Van Fraassen, B. C.** (2005), “The Day of the Dolphins: Puzzling over Epistemic Partnership”, in A. Irvine and K. Peacock (2005) (eds.), *Mistakes of Reason: Essays in Honour of John Woods* (Toronto: University of Toronto Press, 111–133).
- Van Fraassen, B. C.** (2008), *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective* (Oxford: Clarendon Press).
- Vollmer, S.** (2000), “Two Kinds of Observation: Why van Fraassen Was Right to Make a Distinction, but Made the Wrong One”, *Philosophy of Science*, 67: 355–365.

Received: 17-06-2018; accepted: 09-04-2019

Hans-Georg Gadamer sobre el *Protréptico* aristotélico: ética y política en la tradición socrático-platónica

FACUNDO BEY

Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso (CONICET)
Universidad Nacional de San Martín

I 33

Resumen: El objetivo de este artículo es presentar y analizar las principales hipótesis de Hans-Georg Gadamer en *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik* (1928), poniendo énfasis en la recuperación gadameriana de las nociones de *phrónesis*, *hedoné* y, en menor medida, *phýsis*. Se intenta demostrar que en este trabajo temprano de Gadamer hay, en términos metodológicos e interpretativos, más que una discusión con Werner Jaeger en relación con el *Protréptico* y la ética aristotélica. Finalmente, este artículo sostiene que es posible leer en las principales argumentaciones del ensayo la primera maduración intelectual de relevancia de Gadamer, expresada en forma de diálogo crítico con sus grandes maestros (Paul Natorp, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Paul Friedländer), a partir de las nuevas posibilidades interpretativas que la filología y

fenomenología le abrieron para el estudio de la filosofía ético-política de Platón y Aristóteles. Las consecuencias teóricas de este temprano artículo habrían signado tanto el camino de sus siguientes intervenciones teóricas en torno a la filosofía política platónica como también los futuros desarrollos de la hermenéutica filosófica.

Palabras clave: fenomenología del diálogo, doctrina del placer, política filosófica, experiencia antepredicativa.

Hans-Georg Gadamer's on the Aristotelian Protrepticus: Ethics and Politics in the Socratic-Platonic Tradition

Abstract: The aim of this paper is to present and analyse the main hypotheses of Hans-Georg Gadamer in *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik* (1928), emphasizing the Gadamerian reception of the notions of *phrónesis*, *hedoné* and, to a lesser extent, *phýsis*. It will be attempted to show that in this early work of Gadamer there is more than a methodological and interpretative debate regarding the *Protrepticus* and the Aristotelian ethics. Lastly, the paper argues that it is possible to read in the main arguments of this early essay the first intellectual maturation of relevance of Gadamer, expressed in the form of a critical dialogue with his great masters (Paul Natorp, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Paul Friedländer), departing from the new interpretative possibilities that philology and phenomenology opened to his studies on the ethical-political philosophy of Plato and Aristotle. The theoretical consequences of this early article would have both paved the way of Gadamer's next theoretical interventions regarding Platonic political philosophy as well as for the future developments of philosophical hermeneutics.

34 |

Key-words: phenomenology of dialogue, doctrine of pleasure, philosophical politics, antepredicative experience.

1. Introducción

El 20 de julio de 1927, Hans-Georg Gadamer aprobó el *Staatsexamen* en Filología. Ese mismo año, en abril, su maestro Martin Heidegger había publicado *Sein und Zeit*. La primera publicación importante de Gadamer, por su lado, llegaría al año siguiente y le valdría cierto reconocimiento dentro del mundo de la filología. Se trataba de un trabajo que había

sido presentado y discutido un año antes en el seminario de Paul Friedländer y que recibió como título *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik (El Protréptico aristotélico y la consideración de la ética de Aristóteles desde el punto de vista del desarrollo histórico)* (Gadamer 1928a: 138-164; *GW* 5: 164-185; véase Gadamer 2000: 51). En aquel ensayo, nunca traducido del alemán a otra lengua, Gadamer puso en discusión, no sin audacia, la interpretación filológica de Aristóteles que había propuesto un ya consagrado Werner Jaeger en *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923). El presente artículo despliega por primera vez en castellano un análisis de este poco conocido ensayo, así como traducciones parciales de él, con la intención de realizar un aporte general a los estudios sobre el pensamiento de Gadamer y la hermenéutica filosófica en Hispanoamérica.

Un aspecto que nunca se ha reflejado en los textos que analizan la obra de Gadamer es que este trabajo del filósofo marburgués fue la primera publicación que logró tener repercusión en ambos lados del Atlántico. El artículo fue resumido en sus argumentos principales por Herman Louis Ebeling (1929: 289), filólogo y profesor de griego en el Goucher College y colega de Edward Finch, único doctorando estadounidense de Wilamowitz (Briggs Jr. 1994: 153). También fue reseñado en la revista *The Classical Quarterly*, editada nada menos que por el destacado traductor inglés de Platón, Reginald Hackforth. En aquella publicación se le reprochó al texto de Gadamer el no poder probar con suficiencia la autenticidad de la *Ética Eudemia* (Summaries of Periodicals 1929: 121). Unos años más tarde, compartió esta opinión el filólogo clásico Johannes Geffcken (1932: 404, n. 4), en un artículo publicado en la misma revista en donde apareció originalmente el ensayo de Gadamer sobre el *Protréptico*, es decir, la prestigiosa *Hermes*. Por último, en Francia el filólogo Germaine Rouillard (1929: 311) recogió la aparición del artículo en el “Bulletin Bibliographique” de la *Revue des Études Grecques*.

Pero la reseña crítica más importante fue sin duda la realizada ese mismo 1928 por la filóloga de origen alemán Mary Craig Needler, a pedido del director de la revista *Classical Philology*, el eminente filólogo estadounidense y estudioso de Platón Paul Shorey. Profesora entonces del ilustre Wellesley College de Massachusetts, Needler escribió un artículo en esa revista destinado a comparar partes de su tesis doctoral –titulada *The Relationship of the Eudemean to the Nichomachean Ethics of Aristotle* (1926)– con el texto de Gadamer. El estudio de Needler, que no dejaba de destacar (y complementar) el tratamiento que había realizado Gadamer de la *phrónesis* en debate con Jaeger, resultó sumamente elogioso. La autora radicalizó algunas de las hipótesis del marburgués, presentando ciertos argumentos de Jaeger simplemente como absurdos (véase Needler 1928: 281).

Es cierto que pocos años antes se había ya despertado en Gadamer el interés por el tratamiento que Jaeger había dado al *Protréptico* de Aristóteles.¹ También es verdad que en su tesis de doctorado, dirigida conjuntamente por Paul Natorp y Nicolai Hartmann, el joven filósofo marburgués había estudiado la obra de Platón,² en particular la noción de placer. Sin embargo, la publicación del artículo aquí analizado inaugura una nueva etapa en la formación y la producción teórica de Gadamer, signada por un interés cada vez mayor por el estudio de los clásicos, particularmente de la dialéctica platónica, la noción de *phrónesis* y la experiencia hermenéutica del diálogo.

Los puntos de partida para la lectura crítica de Gadamer están constituidos por lo que identificó como los tres principales elementos de la interpretación filosófica de Jaeger: “1) la historia del concepto de *phrónesis*; 2) el ideal de una ética exacta; 3) La doctrina de las Ideas del *Protréptico*” (*GW* 5: 171).³

El ensayo de Gadamer fue originalmente publicado en el número 63 de la mencionada revista *Hermes*, editada entonces por los reconocidos filólogos Richard Heinze y Alfred Körte.⁴ En su artículo, Gadamer cuestionaba el lugar que Jaeger, desde una perspectiva que es posible llamar “genético-progresiva”, le daba al *Protréptico* con respecto al *Filebo* platónico, en la medida en que la primera de estas obras es caracterizada allí por el profesor de la entonces Friedrich-Wilhelms-Universität de Berlín como un escrito ético de juventud presuntamente plagado de “idealismo”. En consecuencia, según el marburgués, la interpretación de Jaeger obturaba la comprensión de que el *Protréptico* “como sugiere el título –de *protréptein*, “estimular”, “des-

36 |

¹ Todas las traducciones relativas a los volúmenes 5, 7 y 10 de la *Gesammelte Werke* (*GW*) de Gadamer nos pertenecen. Sobre el desacuerdo de Gadamer con las interpretaciones de Jaeger, se tiene noticia temprana por medio de una carta de Gadamer a Heidegger del 24 de septiembre de 1925 (Gadamer 2000: 48-50).

² La tesis de Gadamer, de 1922, que continúa inédita, llevó como título *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*.

³ Gadamer redirige al lector al apartado del primer capítulo del libro de Jaeger, “Der Protreptikos” (1923: 80-102).

⁴ En 1928 se publicó también una extensa reseña de Gadamer sobre el libro de Jaeger en el número 17 de la prestigiosa revista *Logos* (Gadamer 1928b: 132-140). En esta reseña, Gadamer remite a su artículo, principalmente en lo que hace a la “hipótesis del desarrollo” (Gadamer 1928b: 136). El único libro que se cita en esa reseña por fuera del de Jaeger, en relación con la ambigüedad de la metafísica aristotélica y su posible formulación desde una investigación ontológica, es *Ser y tiempo* (Gadamer 1928b: 139). En ese mismo número de la revista *Logos* Gadamer (1928c: 130-132) publica también una reseña en la que se hace eco de una nueva edición de la *Metafísica* de Aristóteles, que había sido recientemente editada en Inglaterra por William David Ross.

pertar”– no contiene una concepción ética, sino una apelación a la filosofía” (Di Cesare 2007: 23), es decir, que sus argumentos se dirigen, en palabras de Gadamer, hacia “la filosofía teórica y práctica por igual” (GW 5: 173).

Fundamentalmente, para Jaeger, la obra de Aristóteles podía ser reducida, antes que a una unidad sistemática, a una serie de doctrinas que fueron evolucionando desde el platonismo hasta el período del Liceo (Gadamer 2000: 73-74, n. 11). Por lo tanto, Jaeger sostenía que, en un extremo, por su supuesta adhesión a la “doctrina de las Ideas”, Aristóteles en el *Protréptico* parecería considerarse un platónico (GW 5: 152). Su punto de partida era el fragmento 55.6-14:

Pero esto no es capaz de hacerlo quien no ha cultivado la filosofía y no ha conocido la verdad. Y, en las demás artes, no alcanzan el saber íntegramente, al no obtener los instrumentos y los razonamientos más exactos de objetos primeros en sí mismos, sino de objetos segundos, terceros o aún más alejados, y extraen sus razonamientos de la experiencia. A diferencia de los demás, solo en el caso del filósofo tiene lugar la imitación a partir de objetos exactos en sí mismos. Pues él los contempla en sí mismos y no sus imitaciones. (*Protr.* 55.6-14; trad. de Vallejo Campos).

A propósito de este pasaje, Jaeger afirma:

I 37

[...] la expresión “primeras cosas” no puede aludir al universal abstracto en el sentido posterior de Aristóteles, porque lo universal abstracto no se pone en contraste con “imitaciones” (*mimémata*) de ninguna especie. “Imitaciones” es de nuevo un término específicamente platónico, que no puede usarse con sentido independiente de la doctrina de que las formas son arquetipos (*paradeigmata*). (Jaeger 1946: 111).

Al otro lado de este *continuum*, el Aristóteles maduro de la *Ética* a Nicómaco, tras haber desarrollado conceptos totalmente relacionados con la actividad práctica mundana, habría devenido un “realista” (Sullivan 1989: 57-58). Gadamer, siguiendo a su maestro Friedländer,⁵ logró demostrar en su artículo que la postulada continuidad entre el *Filebo* platónico y el *Pro-*

⁵ La lectura de Platón propuesta por Friedländer, muy influida por Jaspers (y, sobre todo en ese momento, por Nietzsche), ha sido caracterizada como “existencialista y antisistemática” (Girgenti 2008: 43) e identificada con una visión “holística” del sentido de lo histórico (Sullivan 1989: 47). En ella, la “doctrina de las Ideas” no tiene lugar sino como una errónea atribución de sus intérpretes, de Aristóteles a Heidegger (Sullivan 1989: 49).

tréptico aristotélico, con la que estaría de acuerdo, podría fundarse antes bien en la llamada “doctrina de las Ideas” solo en el caso de que se le imputara al pensamiento platónico, como propio y evidente, el canon sostenido por la fuerza dogmática de cierta convención académica de matriz alemana, que dejaba de lado la reformulación que tuvo lugar en la filosofía del ateniense entre *Fedón* y *Filebo* (Sullivan 1989: 58-59, 65). Detrás de Jaeger se encontraba, desde luego, una extensa tradición que había tratado hasta entonces a los diálogos platónicos como meros vehículos de doctrinas. No habría, por tanto, para Gadamer, posibilidad legítima alguna de establecer un desplazamiento, como había inferido Jaeger, desde una afirmación de un modelo o doctrina matemática hacia la formación de un pensador que se tornaba cada vez más flexible (Sullivan 1989: 64).

Además, que Aristóteles no era un realista y que su filosofía permanecía “en el suelo del *lógos*” socrático-platónico era algo que Gadamer ya había aprendido de Heidegger en 1923, durante el verano que compartieron en Todtnauberg (Gadamer 2015: 381). En este sentido, para Gadamer sería ejemplar la noción de *phrónesis* –presente con anterioridad a Aristóteles, tanto en la poesía como en la filosofía, como ha señalado muchos años después Snell (1977)–, tal como aparece en el *Protréptico*: ella se mantenía en el terreno metafísico platónico. En su carta dirigida a Heidegger el 15 de marzo de 1928 le comentaba así a este último ciertos detalles acerca de la estructura y contenidos de la versión que luego presentaría como tesis de habilitación, bajo el título *Interpretation des Platonischen Philebos*,⁶ que resultan de interés para lo que sigue:

Espero concluir en estos días con el primer capítulo (la dialéctica), que está orientado no tanto a interpretar las diversas fórmulas, para hacerlas armónicas, sino a demostrar que la teoría de la dialéctica, desarrollada en el *Filebo*, pertenece al contexto más amplio en que se basa aquel auténtico *lógos* filosófico que tuvo inicio con Sócrates. (Gadamer 2000: 52).

Empero, lo que podría parecer una concesión a Jaeger, es lo que le permitirá elaborar su refutación. Para Gadamer, el recurso a la *phrónesis* en Aristóteles no tendría como horizonte únicamente la perfecta congruencia entre el nivel terminológico y la determinación científica, sino que, sobre todo en el *Protréptico*, su significado –hasta aquí definido como razón práctica (GW 5: 171)– debería ser aprehendido más bien como condición de po-

⁶ Gadamer se habilitó en 1928 en la Philipps-Universität Marburg bajo la supervisión conjunta de Martin Heidegger y Paul Friedländer.

sibilidad de la función comunicativa del discurso concreto. De este modo, a Gadamer se le presenta con claridad que el *Protréptico*, para comenzar, no tiene de modo alguno como objetivo aquello que deja traslucir Jaeger, es decir, la fijación terminológica de la *phrónesis* (GW 5: 172-173).

Esto último es importante porque permite visualizar que una lectura evolutiva como la de Jaeger colisiona con una propuesta y un proyecto como los que están contenidos en la aproximación de Gadamer, atenta al uso fáctico del lenguaje. Por un lado, porque el sentido que adopta la *phrónesis* en *De anima* o en *Metafísica* se encuentra, antes que bajo el influjo de la Academia platónica, más bien cercano al de *episteme* y *noús*, al carácter distintivo del hombre *lato sensu*, a lo que hay en él de divino *stricto sensu* (GW 5: 172). Por otro lado, ¿qué posibilidades interpretativas podía abrir la tendencia a que muchas de las principales nociones éticas y retóricas aristotélicas –como comenta Gadamer en el prefacio a la reimpresión de 1982 de *Platos dialektische Ethik*– aparecieran en los debates académicos sin traducir, tendencia defendida por la escuela berlinesa de Jaeger, impidiendo la verdadera tarea de expresar por los propios medios lingüísticos el modo en que *las cosas mismas* se presentaban en el pensamiento griego? (GW 5: 161). ¿O no se trataba acaso de esto el legado fenomenológico del maestro de Meßkirch al que Gadamer nunca quiso renunciar, sin por eso recaer en los muchos sinsentidos de las “traducciones” heideggerianas al alemán?

I 39

Después de que conseguí un trato vivo con los clásicos griegos encontré el camino hacia la filosofía. Este camino que he recorrido, tenía naturalmente también el beneplácito de Heidegger, quien permaneció en lo fundamental como mi modelo, sin que yo fuera su imitador. Lo que se podía aprender de Heidegger era sobre todo esto: que las palabras griegas, aun si tienen función conceptual, permanecen como palabras y toman su significado conceptual del lenguaje vivo. Aprendí que uno solo se puede liberar de todo el eco del Medioevo latinizado en la filosofía, que domina en mayor o menor medida indiscutidamente la construcción de conceptos en nuestro siglo, si uno aprende como los griegos a ganar el sentido conceptual del propio lenguaje hablado vivamente. (Gadamer 2002a: 139).

Para volver a mis años marburgueses, al principio no quería convertirme en filólogo clásico, pero una vez que conocí a Heidegger se hizo evidente para mí que justamente debía hacer esto [...] alcancé así, durante esos años, mi autonomía frente a Heidegger y aprendí en este tema algunas cosas que Heidegger nunca aprendió a ciertos niveles: por ejemplo, he aprendido a comprender aquello que en un diálogo de Platón se puede ver si se tiene el suficiente respeto por lo que dice. Para lograr esto, sin embargo, se debe

conocer muy bien el griego: y Heidegger no lo conocía así de bien [...] Así que cuando me preguntan sobre las interpretaciones heideggerianas no puedo dejar de decir que Heidegger rara vez ha interpretado un texto de manera correcta en términos filológicos. (Gadamer 1982: 173; la traducción nos pertenece).

Robert Sullivan, en su libro *Political Hermeneutics: the Early Thinking of Hans-Georg Gadamer* (1989), ha sido el único en destacar no solo la discusión del marburgués con Jaeger en relación con la lectura de Aristóteles, sino también, en particular, en función de la valoración del *Filebo*. En este sentido, para el autor estadounidense es central para comprender la interpretación gadameriana del esfuerzo más general de la empresa platónica, su recurso a la idea de *mezcla* (*Mischung*) y su relación con las nociones de *phrónesis* y *hedoné*. En su insistencia sobre la idea de mezcla se encontraría una apuesta de Gadamer a favor de una aproximación dialéctica a Platón y a su pensamiento ético, muy lejana de la lectura de Jaeger (y también de Heidegger), en la que Platón pondría a un mismo nivel, según extrapola el propio Sullivan (1989: 66), tanto la dimensión racional como apetitiva del hombre a la hora de reflexionar sobre el buen vivir. Por ello, Sullivan confiere legítimamente especial importancia al siguiente pasaje del texto en el que Gadamer se refiere al *Filebo*: “El objetivo de toda la investigación es delimitar la pretensión de la *phrónesis* y del *hedoné* sobre el buen vivir de la fáctica existencia humana. Solo en una mezcla de ambos se puede buscar este bien en la vida” (*GW* 5: 177).

40 |

Las consecuencias de que Gadamer adoptara un tratamiento esencialmente dialógico de la filosofía, a partir de los propios diálogos platónicos, comienzan a reflejarse en este estudio y a desplegarse, sobre todo, a partir de la tesis de habilitación. Con razón, Sullivan (1989: 67) ha puesto énfasis también en la referida reticencia de Gadamer a considerar en forma determinante el valor terminológico de las nociones aristotélicas, y esto tiene su raíz en la asunción de una correlación entre lenguaje y pensamiento que se desprende del propio análisis de Gadamer. Según el estadounidense, Gadamer entendió tempranamente tanto a Platón como a Aristóteles como pensadores del diálogo. Esta caracterización, más allá de la forma continua del discurso aristotélico, sería incompatible con la fijación conceptual de un significado unívoco y determinante para ciertas palabras, operación que negaría el fundamento dialógico del mismo pensar.

Es cierto que esto último está también vinculado con la referencia que Gadamer hace en el texto a la diferencia entre una era de predominio de la conversación, que Sullivan (1989: 67-70) prefiere llamar “*speaking culture*” por sobre el discurso escrito (véase *GW* 5: 171-172). Tres años

después de la publicación del ensayo sobre el *Protréptico*, Gadamer afirmará en el que sería su primer libro, *Platos dialektische Ethik*, que el lenguaje no es “una simple *copia* del ente”, un portador neutral de significados, sino fundamento de la comprensión y, por lo tanto, de la existencia humana en cuanto posibilidad más alta de ser del ente y del *bíos* filosófico-político (GW 5: 53). Para Gadamer, que da especial atención a la famosa “segunda navegación” socrática del *Fedón*, ser y *lógos* en Platón se relacionan de modo tal que, para empezar, el habla resulta un originario “tener que ver *en común* con algo”, en el sentido de estar comprometidos con “algo” por medio de la palabra, suelo común de la existencia y el conocimiento (GW 5: 23; el resaltado es nuestro). En la *pólis*, la “comunalidad de intereses vitales” (*Gemeinsamkeit des Lebensinteresses*) (GW 5) se despliega a partir de aquella originaria precomprensión común del mundo, esto es, en la formación del lenguaje, en la cual se comprenden todos aquellos que previamente lo han acordado y pueden hacerlo de manera siempre nueva en la discusión, ya que lo que es objeto de la dialéctica es lo *amphisbetésimon*, no la mera oposición entre opiniones, sino ese algo que está bajo —y a la vez conforma— el ámbito de la disputa (GW 5: 73, n. 20; 33; véase *Phdr.* 263a).

En consecuencia, para Gadamer reducir el texto aristotélico (o platónico) al “discurso terminológico como única actitud comunicativa (*Sprechhaltung*) es, en todo caso, un absurdo” (GW 5: 172). Las relaciones de sentido (*Bedeutungsbezüge*) resultan definidas, antes que terminológicamente o temáticamente, por la función comunicativa (*Mitteilungsfunktion*) que tiene lugar en el lenguaje concreto (*konkreten Sprechens*) (GW 5). Es elocuente la cita retomada por Sullivan:

En estos argumentos no se habla de una terminología científica unificada. *Por el contrario, vemos cambiar la consistencia terminológica de argumento a argumento.* Además, lo que resulta revelado en todos estos argumentos es el esfuerzo, en la medida de lo posible, por no cargar con la terminología. (GW 5: 178, el resaltado pertenece al original)

Sullivan entiende que la tesis de Gadamer acerca de que Aristóteles no tenía un lenguaje terminológico le permitió destacar en su ensayo que el estagirita “no era el tipo de pensador [monológico] que Jaeger hubiera querido que sea. En suma, era, en cambio, un pensador dialógico” (Sullivan 1989: 68).

Finalmente, Sullivan insiste en que la disputa filosófica con Jaeger sobre la tarea filológica, es decir, sobre la afirmación de la primacía cultural del discurso hablado (*speaking culture*) por sobre el escrito (*writing culture*), es el significado más relevante de este texto, en la medida en que, según

entiende, preanuncia la primacía fundamental de la pregunta (tema que será retomado en *Wahrheit und Methode*). Traducido y extrapolado por Sullivan en términos sociopolíticos esto representaría una defensa de la actitud crítica de la Alemania de Weimar por sobre el espíritu burocratizado y cientificista del *Reich* guillermino (Sullivan 1989: 68–69). Por mi parte, respecto de esto último, y sin desmerecer la lectura de Sullivan en lo que hace a otros aspectos, considero más adecuado permanecer en el claro de las palabras, aunque tardías, del propio Gadamer, que se sitúan inequívocamente bajo la potencia poético-política de la *Carta VII* (344c) –a la que le dedicará su atención a partir de su *Praktisches Wissen* (1930)– así como de *Fedro* (276a–278a):

Como es bien sabido, contamos solo con unas pocas piezas fragmentarias que dan testimonio del inicio del pensamiento griego, y estas están, en última instancia, también sostenidas por el interés que estos comienzos le habían suscitado a Aristóteles, el cual, a través de los siglos de la tradición griega, fue transmitido a la historia de la educación europea. La significancia del inicio es, sin embargo, especial desde el punto de vista hermenéutico. En el sentido estricto de la palabra es un comienzo casi sin palabras. Son citas, pues, arrancadas del río del pensamiento, y el contexto en el cual estas oraciones fueron originalmente dichas oralmente ya no está disponible. Son, por tanto, como los problemas de la “Historia de los problemas”⁷ y como los “enunciados” de la tradición de la escuela anglosajona. Ninguna reconstrucción filológica puede reemplazar lo que la verdadera habla es, a causa de su propia naturaleza. Los primeros textos realmente filosóficos de los griegos que poseemos son los diálogos platónicos y los así llamados “tratados para la enseñanza” de Aristóteles.

Ambos textos nos confrontan inmediatamente con el problema hermenéutico fundamental de la escritura. Los diálogos de Platón son conversaciones escritas por un gran maestro con arte filosófico y poético y, sin embargo, sabemos por el mismo Platón que no nos legó una presentación escrita de

42 |

⁷ Escribe Marco Sgarbi 2011: 74: “A fines del siglo XIX, la *Problemggeschichte* nació junto con la obra de Wilhelm Windelband *Geschichte der Philosophie*, subtitulada *Geschichte der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe*. Sin embargo, fue Nicolai Hartmann el primero en elaborar una teoría comprensiva de la historia de los problemas en su *Zur Methode der Philosophiegeschichte*. Hartmann afirma que los problemas son el núcleo de la historia de la filosofía, así como las condiciones trascendentales de la posibilidad de la historia, apelando a la afirmación de Platón de que los conceptos no son más que reducciones de problemas eternos” (la traducción nos pertenece). Véase Windelband 1892, así como Hartmann 1909: 459–485.

su doctrina y que no quiso hacerlo. Esto significa que nos ha confrontado inequívocamente con la necesidad de pasar por una duplicación mimética, es decir, a través de la conversación escrita, [la necesidad] de volver a la conversación originalmente hablada en la que el pensamiento encuentra sus palabras —una tarea que nunca se puede realizar plenamente—. Ciertamente, es posible ver a través de los ojos de Aristóteles y leer lo que fue pensado en esa conversación. Pero, desde una nueva mediación, uno lee [solo] un rastro del discurso hablado en los así llamados “textos” del corpus aristotélico que nos han sido transmitidos. (GW 10: 351–352; la traducción nos pertenece).⁸

Según la lectura que propongo, en el ensayo sobre el *Protréptico* intervendría ya el problema de la escritura, tema relevante para la hermenéutica filosófica, a través de la presencia de la distinción socrático-platónica entre *diégesis* y *mímesis*, puesta en marcha a partir de la más temprana noción gadameriana de *juego* (*Spiel*) que puede encontrarse en su obra, aunque este término no aparezca literalmente en 1928 y deba esperarse hasta *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (1931), para encontrar una primera caracterización del mismo como modo de la existencia presente y compartida en una actividad cuyo objeto está supeditado al propio “*por-mor-de[l]*” (*Worumwillen*) jugar (GW 5: 25). Adelantar aquí esta noción operativa de *juego* y mencionar el *por-mor-de* es relevante porque, según Gadamer, constituirían juntos, para Platón y Aristóteles, el punto de referencia para la comprensión y el cuidado de sí en función de lo *agathón* (GW 5: 40, 44, 58), la condición de la autocomprensión del *Dasein* en una *areté* determinada cada vez de cara al Bien y en vistas a una acción situada. Como se verá en el siguiente apartado, tener en cuenta esto último es fundamental para recuperar la figura del filósofo planteada en el ensayo sobre el *Protréptico*, entendido este como el estadista sabio, orientado según el *kairós*, en medio de la experiencia concreta de la *pólis*, cuya tarea está por encima de cualquier estatuto tipificado pero no más allá de su comparecencia ante los otros.

I 43

⁸ Entre corchetes se han completado las frases allí donde se presentaba alguna dificultad. La cita forma parte de *Mit der Sprache denken*, de 1990 (GW 10: 346–353). Merece aclararse también que Friedländer 1964: 118, 125, 177 ya había problematizado la cuestión de las dudas de Platón sobre el valor de la escritura y ponderado el ideal dialógico, así como también su impulso artístico.

2. Fenomenología del diálogo, doctrina del placer, política filosófica y experiencia antepredicativa

Existen otras cuestiones tan importantes como las anteriores que nos permiten recuperar aspectos alternativos del artículo sobre el *Protréptico*; por caso, su tono específicamente filosófico-político. Sullivan tiene razón en destacar la ya mencionada noción de mezcla, pues en ella va una gran apuesta interpretativa de Gadamer que está en estrecha relación con la idea de *medida* (*Maß*) en Platón. En este sentido, cabe retomar la cuestión de la *mezcla* en el tratamiento del *Filebo* dentro del artículo sobre el *Protréptico*, sobre todo con relación al planteo más general sobre cómo Platón expondría y adaptaría su concepto de ciencia a la experiencia concreta (*konkrete Erfahrung*) (*GW* 5: 177). Lo que Aristóteles recuperaría del ateniense en el *Protréptico* es la disposición –presente tanto en el *Político*⁹ como en el *Filebo*– a afrontar científicamente al *Dasein* fáctico, formulada en la tarea de alcanzar una mezcla apropiada. Esta mezcla solo podría ser estimada por medio de una medida, buscando “reconciliar la realidad con el reconocimiento de la ‘impureza’ real del principio de exactitud” (*GW* 5: 176). Efectivamente, es constitutiva de la bondad de la mezcla y del carácter correcto de esta “impureza” la pretensión conjunta sobre el buen vivir tanto de la *phrónesis* como de la *hedoné* (aunque la noción de medida no sea determinante para sus componentes, ya que esta se definiría en

44 |

⁹ Gadamer se refiere al *Político* pero no ahonda en él. Inferimos que podría tratarse de *Plt.* 301e-302a. James Risser 2003: 97 ha sabido señalar, siguiendo la lectura de Gadamer de la filosofía platónica y la cuestión de lo uno y lo múltiple, el problema de “alcanzar una mezcla apropiada”. Risser afirma, comenzando con el *Filebo* (64e), que “[...] aprendemos que lo bueno en la vida humana es aparecer en este ser que es mixto, pero esto significa que este aparece en relación con la medida (*métron*). Y para la cuestión del bien, esta medida debe ser a la vez la medida correcta o justa (*métrion*). Es decir, para que la mezcla que es la vida no sea destructiva, debe tener una medida adecuada, una proporcionalidad o una medida de acuerdo a un brebaje de la vida *bien* mezclado. Luego, el bien es precisamente este límite, esta medida decisiva, que en la vida humana se ha refugiado en la naturaleza de lo bello, porque ‘la medida (*metriótes*) y la proporción (*symmetría*) coinciden en todas partes’” (Risser 2003). La traducción nos pertenece. Para la traslación de la cita de *Filebo* he utilizado la versión de Durán. En consonancia con lo que sigue, Risser recurre al *Político* para mostrar en qué sentido la tarea de la filosofía puede ser “encontrar la medida en la mezcla” (Risser 2003: 98). De las dos artes de la medida que discuten Sócrates y el extranjero, en la segunda, a la que pertenece el dominio de la política, se trata de medir “en relación con el justo medio, es decir, con lo conveniente (*prépon*), lo oportuno (*kairón*), lo debido (*déon*) y, en general, todo aquello que se halla situado en el medio, alejado de los extremos” (*Plt.*, 284e). La traducción del *Político* es de María Isabel Santa Cruz.

relación con la mezcla como una totalidad nueva y unitaria y no al revés). Así, Gadamer puede afirmar que mezcla y medida son conceptos paralelos (GW 5: 176-177).

Pero la medida no es la exactitud. En el *Protréptico* la figura del político, es decir, de quien actúa desde una ciencia de lo ético-político (*ethisch-politische Wissenschaft*), por tomar un caso ejemplar que señala Gadamer, es comparado con el *tékton* (constructor) antes que con el geómetra. Y no en virtud de mostrar a la política tan exacta como puede ser una *tékhne*, lo que —advierde Gadamer— sería contradictorio con lo establecido en *Ética a Nicómaco* A7. Esta comparación tiene valor en la medida en que marca cómo, en realidad, el político necesita saber, a diferencia del constructor con respecto a sus construcciones, en qué se basa la naturaleza misma de la vida en común. La intención del *Protréptico*, entonces, sería alumbrar su orientación a las cosas mismas y no a la imitación externa ni a la comparación: el político debe dirigir la mirada a la naturaleza antes que imitar ciegamente, como los sofistas y rétores, las leyes y constituciones ya existentes (GW 5: 174-175). Claramente, cuando Gadamer afirma que “la intuición de la *phýsis* es demandada por la auténtica política filosófica” (GW 5: 175)¹⁰, está, entonces, teniendo en cuenta aquello y considerando el fragmento 55.3 del *Protréptico*, al que, por otro lado, él mismo hace referencia:

I 45

Efectivamente, así como en las demás artes productivas los mejores instrumentos se han descubierto a partir de la naturaleza —por ejemplo, en la construcción, la plomada, la regla o el compás, los hemos obtenido de (la observación) del agua, de la luz y de los rayos del sol que nos sirven como criterio para comprobar lo que es suficientemente recto y plano desde el punto de vista perceptivo—, de la misma manera el político también debe estar en posesión de ciertas normas derivadas de la naturaleza en sí misma y de la verdad, en referencia a las cuales juzgue qué es justo, bello y conveniente. Pues igual que allí estos instrumentos superan a todos los demás, también la mejor ley es la que mejor concuerda con la naturaleza. (*Protr.* 55.3; trad. de Vallejo Campos).

Muchas de las cuestiones aquí planteadas serán centrales en los análisis posteriores de Gadamer: no solo en su tesis de habilitación, sino también en

¹⁰ A pesar de que sea más beneficioso permitir al texto gadameriano que se exprese con mayor libertad ¿no es, acaso, inevitable oír en esta afirmación el *dictum* de Heidegger 2009: 73: “La comparación y tipificación sincrética de todo no da de suyo un auténtico conocimiento esencial”?

Plato und die Dichter (1934). Más que ser un filósofo, el político del *Protréptico* aristotélico *debe actuar como un filósofo*. No debe actuar y juzgar *según una filosofía*, ni debe llevar adelante *una política adecuada a la filosofía*: es su acción la que debe ser filosófica, es decir, dirigida cada vez a la *phýsis*, a la experiencia concreta de la *pólis*, que evidentemente no se corresponde con esta o aquella *pólis*, ni con el conocimiento relativo a la variedad de arreglos institucionales. La acción reflexiva, que no es el producto de la aplicación de una *tékhne* o de la *theoría*, se presenta como el ámbito donde tienen lugar, fundamentalmente, la existencia fáctica y la tarea de alcanzar una mezcla justa entre *phrónesis* y *hedoné* en vistas del buen vivir:¹¹

Donde el *Protréptico* delinea la imagen del verdadero estadista sabio, [este aparece] en relación con las realidades políticas; allí es donde justamente se exterioriza de qué modo este saber debe ser vivo, versátil, superior a los estatutos, orientado según el *kairós* y las tareas características de la siempre nueva realidad. En contraste, los estatutos y la ley, que son rígidos, son solo soluciones provisionales en comparación con las tareas políticas reales y fundamentalmente son inadecuados a lo que se demanda en el sentido del verdadero saber. (*GW* 5: 176)

46 |

En términos de Gadamer, Aristóteles, en sus referencias a la “doctrina de las Ideas”, trataba de probar la necesidad de la filosofía no para toda política, sino para una política que además de ser idónea fuera también razonable, virtuosa, es decir, valiente y capaz de rendir cuentas (este es acaso el doble sentido de la *areté* socrática, su indisociable relación con la *phrónesis* y la *andreía*), y orientada al bien (*GW* 5: 178; véase *EN* 1144a23). Y ello no debe llevar a un pensamiento banal que haga del *Protréptico* un llamado al gobierno por parte de una secta doctrinaria de iniciados, ni a la filosofía una fuga de la política. Por el contrario, la apelación a la filosofía, a “despertar”, pretende, justamente, interpelar, al modo del elogio (*ἐπαινέω*), como una verdadera alabanza (*Preist*) exhortativa de todos los diversos caminos del pensamiento, al conjunto de la ciudadanía como comunidad y así elevar en importancia el puesto de los asuntos que comprometen mutuamente a los hombres por medio de una invitación general, directa y popular, a reflexionar, sin buscar imponer una doctrina específica, sino afirmar la no siempre evidente aunque íntima relación entre filosofía y política (*GW* 5: 170).

¹¹ El carácter decisivo de este planteo se aprecia con más claridad en la caracterización gadameriana de la decisión platónica por la filosofía en *Plato und die Dichter*. Al respecto, nos permitimos remitir a Bey 2017.

Por otro lado, aunque Gadamer no lo mencione, no es imposible pensar que el *Protréptico* proporciona también una nueva manera de comprender la crítica socrático-platónica a la poesía mimética al inicio del libro X de *República* (595a-b), desde una perspectiva que pondera un modo de *poieîn* en el que la dimensión imitativa está siempre supeditada a la intuición de la *phýsis*, igualmente válido para el arte como para la legislación de las ciudades. En esa misma línea se encuentra lo que sostiene Platón en su Carta V, dirigida a Pérdicas, rey de Macedonia:

Los regímenes políticos, en efecto, tienen cada uno su lengua (*phonê*), como si se tratara de seres vivos: hay un lenguaje propio de la democracia, otro de la oligarquía, otro, a su vez, de la monarquía; podría decirse que son muchos los que conocen estos idiomas, pero, excepto unos pocos, están muy lejos de comprenderlos a fondo. Ahora bien, el régimen que habla en su propia lengua a los dioses y a los hombres, y acomoda sus acciones a este lenguaje, prospera continuamente y se conserva, mientras que el que imita a otro perece. (*Ep. V*, 321d-e; trad. de Zaragoza y Gómez Cardó)

Todavía hay mucho más para decir con respecto al ensayo sobre el *Protréptico*. Si retomamos el prefacio de 1982 a la reimpresión de la primera edición de *Platos dialektische Ethik* es posible notar que, más de medio siglo después de su publicación, Gadamer recuerda que este libro, cuyo programa había nacido en 1928 de cara a su tesis de habilitación y, por lo tanto, prácticamente junto con el texto sobre el *Protréptico*, o más bien, como consecuencia de esa primera investigación sobre Aristóteles,¹² se inscribía en un marco más amplio que la polémica con Jaeger. Se trataba de hacer justicia a la herencia fenomenológica –en particular al legado heideggeriano– y de evitar “los aires doctos aprendidos de la ciencia y la terminología técnica tradicional” para provocar “que las cosas, por así decirlo, entraran al propio cuerpo” (*GW* 5: 161). Es tentador, en tal caso, ver en el artículo sobre el *Protréptico* confirmada la propia lectura retrospectiva de Gadamer (2015: 383; *GW* 2: 488), al referirse a los objetivos de su tesis de habilitación, a saber: “aclarar la función de la dialéctica platónica desde la fenomenología del diálogo, y a la doctrina del placer y sus formas mediante un análisis fenomenológico de

I 47

¹² En su *Selbstdarstellung*, asegura Gadamer (2015: 383) que el libro de 1931, procedente de la tesis de habilitación, “fue en realidad un libro abortado sobre Aristóteles. Mi punto de partida fue el doblete de los dos tratados aristotélicos sobre el “placer” (*Et. Nic.* H 10-13 y K 1-5)”.

los verdaderos fenómenos de la vida”.¹³ Esta actitud fenomenológica, signo metodológico inconfundible, involucra, desde luego, una evidente voluntad de polémica con la filología de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff y con el *Dritte Humanismus* de Jaeger. Aunque no exclusivamente. O al menos es posible sostener que su reafirmación tanto tiempo después no permite entender su énfasis únicamente de ese modo.

Retomando por un momento la versión publicada de su tesis de habilitación, es posible advertir allí una indicación que pone a su lector en el camino de un cuestionamiento de serias implicancias, pues ya en ese texto se expresa una idea central que acompañará luego toda la obra de Gadamer, que es preciso desplegar y que se deriva, como se ha demostrado, del ensayo sobre el *Protréptico*. Me refiero a que “la definición, *oikeíos lógos ousías*, no es un fin en sí mismo, sino, en cambio, hace posible un modo científico de lidiar con (o, dependiendo del caso, pensar sobre) una cosa” (*GW* 5: 79-80). En relación con la cuestión “terminológica”, Gadamer continúa así en la carta antes citada enviada a Heidegger en 1928 donde le refiere algunos de los contenidos de su tesis de habilitación:

48 |

Tal contexto no se agota, sin embargo, en el concepto de “definición”. Al contrario, busco mostrar que la “definición” no es por sí misma un fin, sino que constituye, en cambio, aquello que da certeza sobre el conocimiento de una cosa, en el intento de encontrar la relación justa con ella misma. Me parece que, también con relación a esto, el *Filebo* ofrece la demostración más clara. La división en especies está al servicio de una justa mezcla (por lo tanto, de una *koinonía* de las especies). (Gadamer 2000: 52)

En este sentido es que el carácter dialéctico de la filosofía platónica radica en que “en el concebir (*Begreifen*) se mantiene en camino al concepto (*unterwegs zum Begriff*)” (*GW* 5: 6). Por ello sostiene Gadamer:

Los temas serios [...] son aquellos que no resultan suficientemente evidentes a partir de la intuición de la experiencia (*aus der Anschauung der Erfahrung*), tales como qué es el verdadero político, el verdadero filósofo, el verdadero orador, es decir, posibilidades de la existencia humana sobre cuyo ser y naturaleza reina la disputa. La clarificación dialéctica de estas posibilidades existenciales, el logro de este *oikeíos lógos*, significa dar cuenta de aquello que el hombre pretende ser. (*GW* 5: 73)

¹³ Tomamos como punto de partida la traducción de Manuel Olasagasti, pero se realizaron modificaciones en la última parte de la frase.

El lector atento reconocerá que no es difícil ver aquí contenidos los fundamentos de la hermenéutica filosófica desde el punto de vista de que esta no consiste en una técnica de la interpretación orientada a la acuñación de conceptos y fijación de sentidos, sino que su investigación se orienta a la naturaleza de la comprensión en cuanto fenómeno elemental de la existencia humana. Diría muchos años después Gadamer:

Así se plantea, con creciente urgencia, la tarea de llevar al hombre nuevamente a la comprensión de sí mismo. Para esto sirve, desde la Antigüedad, la filosofía, también bajo la forma de lo que yo llamo hermenéutica (como teoría y también como praxis del arte de comprender y de hacer hablar a lo extraño y a lo que se ha vuelto extraño). (Gadamer 1981: 92)

Esa comprensión primera, de importantes consecuencias políticas, describe una forma de comprensión de sí, de la propia posición del hombre en el mundo al que pertenece y en el que obra como si le perteneciera; un modo de que el hombre se disponga a ponerse de acuerdo consigo mismo y, por lo tanto, una posibilidad de que pueda ponerse de acuerdo con otros. Esta poderosa idea será desarrollada por Gadamer, principalmente mediante el análisis del diálogo socrático, de la dialéctica platónica y de la raíz socrático-platónica de la *phrónesis* aristotélica, en sus siguientes publicaciones del período.¹⁴

I 49

La cuestión terminológica ocupa también un lugar relevante en la obra más reconocida de Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Allí, tres décadas después del texto sobre el *Protréptico*, Gadamer (2017: 498-499) afirmará que “cualquier acuñación de una terminología científica [...] representa una fase [...]” del “proceso iterativo” que comprende una suerte de “metalenguaje”, un “ideal de la Ilustración de los siglos XVIII y XX”, que pretendería sostenerse a sí mismo solo como un “sistema de símbolos artificiales definidos unívocamente”, un “lenguaje puramente simbólico del cálculo lógico”, un “arte combinatorio de un sistema de

¹⁴ Me refiero en particular a *Praktisches Wissen, Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos y Plato und die Dichter*. Considérese el siguiente testimonio de Gadamer: “El significado de todo mi trabajo –el significado que se extiende a lo largo de mis estudios posteriores también– fue mostrar que, a pesar de todas las críticas de Aristóteles, una oposición de plano entre Platón y Aristóteles no es en absoluto correcta. En aquellos días ya estaba empezando a ver eso: no, aquí hay una conexión mucho más íntima, una conexión que luego pude confirmar bastante bien, incluso con la *phrónesis*, que es realmente un concepto platónico” (2002c: 25). La traducción nos pertenece.

signos de matemática”. Este sistema de matriz leibniziana, con su consecuente pretensión de *characteristica universalis*, bien podría remontarse hasta el lenguaje simbólico que se presentó en la Antigüedad por primera vez por medio de los *Primeros analíticos* del *Órganon* aristotélico (*An. pr.*, 25a ss.) y, en la Modernidad, a través de la cartesiana doble exigencia de claridad y distinción de la primera regla para las representaciones y conceptos del *Discurso del método*.

La referencia aquí realizada a *Wahrheit und Methode* (recurriendo Gadamer en su obra más conocida explícitamente a Humboldt)¹⁵ se justifica en la medida en que repone exactamente el mismo argumento de 1927/1928 en relación con el empobrecimiento al que son sometidas las relaciones de sentido de una palabra en su exclusiva determinación terminológico-conceptual, no solo en claro detrimento de su función comunicativa sino, e indisolublemente, bajo la pretensión de la “superación fundamental de la contingencia de las lenguas históricas y de la indeterminación de sus conceptos” (Gadamer 2017: 498). El “término” (*Terminus*) aparece caracterizado allí del siguiente modo:

50 |

Una palabra cuyo significado está delimitado unívocamente en cuanto a que se refiere a un concepto definido. Un término siempre es algo artificial, bien porque la palabra misma está formada artificialmente, bien –lo que es más frecuente– porque una palabra usual es extraída de toda la plenitud y anchura de sus relaciones de significado y fijada a un determinado sentido conceptual. (Gadamer 2017: 498)

Recuperando entonces la hipótesis inicial de este artículo sobre la posibilidad de que en el ensayo sobre el *Protréptico* nos encontremos ante algo más que un debate con Jaeger, Wilamowitz y el *Dritte Humanismus*, es notable cómo la temática aquí abordada, aunque en una clave diversa, se vincula directamente con el análisis del enunciado predicativo en el §33 de *Sein und Zeit*. Sugiero, en consecuencia, que la crítica que estaría elaborando Gadamer se presenta en un sentido similar al planteado en esos mismos años por Heidegger a la dimensión propia del –en términos de Alejandro Vigo (2008: 88)– “acceso antepredicativo al ente y el mundo”. Esta crítica se haría efectiva en el énfasis que ponen ambos autores sobre la experiencia antepredicativa, distinguiéndose en ello del “contexto de experiencia” husserliano.

¹⁵ La referencia es a la novena sección de *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues: und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1830-1835) de Humboldt.

Como bien afirma Donatella Di Cesare (2003: 38-39), la polémica heideggeriana tenía como rival a la “tradición lógica” que sostenía la primacía de la abstracción apofántica del enunciado y buscaba mostrar, en cambio, su secundariedad, esto es, su carácter derivado (y empobrecido) con respecto a la “hermenéutica” “pre-enunciativa” originaria. Por medio de la distinción de las tres significaciones del enunciado, Heidegger establecía que para dar cuenta fenomenológicamente del enunciado debía ser incorporado “al mismo tiempo” el aspecto intencional-referencial a la estructura lógico-semántica y a la función comunicativa en su facticidad, escapando así al estrechamiento de miras al que llevarían los enfoques logicistas.¹⁶ Estos últimos, al desligar al enunciado de su contexto pragmático, dejaban de lado su carácter intencional y “la función pragmático-comunicacional del enunciado como tal” (Vigo 2008: 96).

Sobre todo, pareciera haber una especial afinidad entre los argumentos de Gadamer y los razonamientos que permiten la segunda y tercera distinción del referido §33.¹⁷ Por un lado, indica Vigo, Heidegger demuestra que la *Prädikation* o “determinación” (*Bestimmung*) predicativa es posible por medio de la mostración indicativa (Vigo 2008: 90). Por otro, la tercera distinción de los tres significados del “enunciado” (*Aussage*), es decir, la *Mitteilung* o comunicación (reconstruida interpretativamente por Heidegger como *Mitteilung*) podría ser traducida como “participación comunicativa” (Vigo 2008: 91) y “apunta a la función esencialmente comunicativa del enunciado, tal como este funciona de hecho en su empleo efectivo dentro del contexto real-pragmático propio del uso habitual del lenguaje” (Vigo 2008: 92). En su función comunicativa, el enunciado predicativo, constituye un modo peculiar de ser, derivado de la interpretación, que presupone al *Dasein* en cuanto *Mitdasein* (Vigo 2008: 92). Como se puede leer en el mismo párrafo de *Sein und Zeit*: “el enunciado no puede negar su origen ontológico en la interpretación comprensora. El ‘en cuanto’ originario de la interpretación circunspectivamente comprensora (*hermenéa*) será llamado ‘en cuanto’ *hermenéutico* existencial, a diferencia del ‘en cuanto’ *apofántico* del enunciado” (Heidegger 2009: 177). En la misma línea, en el §44 Heidegger afirma:

I 51

¹⁶ Por carácter intencional debe entenderse la orientación de la consciencia en dirección a un contenido que le es heterogéneo, independientemente de los elementos constitutivos del acto intencional, partiendo del sentido escolástico de *intentio*, dirección, que recupera primero Franz Brentano, hacia 1874, en forma restringida al fenómeno psíquico, tan influyente como Bernard Bolzano sobre la fenomenología de Husserl.

¹⁷ Los otros dos sentidos del enunciado son la “mostración indicativa” (*Aufzeigung*) y la “predicación” (*Prädikation*) (Vigo 2008: 89).

El enunciado y la estructura del enunciado, vale decir, el “en cuanto” apofántico, están fundados en la interpretación y en la estructura de la interpretación, esto es, en el “en cuanto” hermenéutico, y, más originariamente aún, en el comprender y en la aperturidad del *Dasein*. (Heidegger 2009: 239)

Aún con mayor claridad se expresó Heidegger en el semestre estival 1928/1929, en su curso *Einleitung in die Philosophie*. En el §10, titulado “Verdad como verdad del enunciado”, recurre a los tratados aristotélicos *Sobre el alma* (*De an.* 430a 27ss.) y *Sobre la interpretación* (*Int.* 17a 1-4) para indicar el lugar tradicional de la verdad en la filosofía, como verdad del enunciado, y la permanencia incommovible de esta determinación (Heidegger 1999: 57-59). Su punto de partida se encuentra en la filosofía antigua, en particular, en la distinción que hace Aristóteles entre *lógos semantikós* y *lógos apophantikós*, en la medida en que no toda habla resulta mostrativa, pero sí significativa (Heidegger 1999: 58). Si la verdad se viera reducida a la verdad del enunciado, entonces la ciencia, comprendida por su meta, no podría ser otra cosa que “un contexto de oraciones verdaderas”, ordenadas unas junto a otras, y que se “fundamentan mutuamente” (Heidegger 1999: 59). Como promotores contemporáneos de esta definición de ciencia, Heidegger englobaba sin ambigüedades a Edmund Husserl tanto como a Hermann Cohen (Heidegger 1999: 59-60).

52 |

A partir del §12, Heidegger inicia su investigación sobre el fundamento de la verdad “en algo más originario que no tiene el carácter del enunciado” como “síntesis predicativa”, es decir, el “des-ocultamiento” que conviene al ente, lo primariamente verdadero (Heidegger 1999: 77, 88, 113). El nuevo punto de partida, para poder luego dar con el desocultamiento que conviene en cada caso a una forma distinta del ser del ente, esto es, lo *Vorhanden*, lo *Zuhanden* y a la existencia o *Dasein*, será allí el contexto que procura el *sein bei*, el *esse-apud*, el ser-cabe o ser-junto (al ente intramundano) que subyace al enunciado, cooriginariamente con el *Miteinandersein* (ser-unos-con-otros) (Heidegger 1999: 79 y 126).

Quien advirtió la importancia de esta distinción, pero también las afinidades y diferencias entre Gadamer y Heidegger, volviendo a pasar por el §33 de *Sein und Zeit* y por Aristóteles, ha sido Di Cesare, en su libro *Utopia del comprendere* (2003).¹⁸ A diferencia de la lectura propuesta en el presente

¹⁸ Desde otra perspectiva, Jean Grondin (1995: 105) señala la convergencia entre Gadamer y Heidegger en relación con la crítica a la construcción de la lógica de la proposición y asegura que ambos autores habrían aprendido de Agustín de Hipona que “el significado que el lenguaje media no implica el significado lógico extraíble de la proposición sino, en su lugar,

artículo basada en el ensayo gadameriano sobre el *Protréptico*, la autora recurre allí principalmente a un texto de 1972, *Hermeneutik als praktische Philosophie*¹⁹, junto al ya citado tratado *Sobre la interpretación*.

Apelando entonces a esta obra de Aristóteles, Di Cesare (2003: 40) muestra cómo, si bien es cierto que, para el estagirita, “el pasaje de la experiencia hermenéutica es el pasaje del *lógos semantikós* al *lógos apophantikós*”, el hecho de que todo *lógos* sea semántico, aunque no todo *lógos* sea apofántico, significa que no todo discurso cumple una función lógica y comporta un juicio sobre la verdad o falsedad de algo (*Int.* 17a 1-4).²⁰ Esta distinción y puntualización es relevante para comprender los tempranos puntos de contacto y las distancias entre Gadamer y Heidegger en torno al lenguaje, porque permite tener en cuenta que, por un lado, “el *lógos* apofántico es un caso del *lógos* semántico” (Di Cesare 2003: 41), una determinación, y no su sustituto; y, sobre todo, que, por otro lado, el *lógos* apofántico permanece siempre anclado a una referencia ontológica en cuanto ella es criterio necesario de verificación, mientras que el *lógos* semántico ni se reduce al contenido del pensamiento lógico, ni requiere de una tal referencia.

3. Conclusiones

A pesar de las afinidades entre el análisis heideggeriano y gadameriano, insalvable es la diferencia en relación con el carácter originario, que afirma la hermenéutica filosófica, de la *lingüística* (que no debe ser confundida en ningún momento con el lenguaje) de la experiencia del mundo. El enunciado es, en todo caso, la antítesis de la *lingüística* y no de algo situado más allá del enunciado. Para Gadamer, en lugar de quedar

I 53

el entrelazamiento (*Verflechtung*) que en él ocurre” (véase *GW* 1: 403/404). Ambas traducciones me pertenecen. Gadamer reenvía, en una nota al pie al comentario citado de *Wahrheit und Methode*, a Lipps 1938 y Austin 1962.

¹⁹ Este texto fue primero publicado en una compilación editada por Manfred Riedel en 1972 y luego en el libro de Gadamer *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze* (1976). Citamos por la traducción castellana (1981).

²⁰ Repongo al castellano la traducción que realiza del fragmento la propia Di Cesare: “Todo discurso es, entonces, semántico, no ya a la manera de un instrumento natural, sino [...] por tradición. Apofánticos no son, sin embargo, todos los discursos, sino solo aquellos en los que subsiste una enunciación verdadera o falsa”. Véase la traducción al castellano de Candel San Martín (1995): “Todo enunciado es significativo, pero no como un instrumento <natural>, sino por convención, como ya se ha dicho; ahora bien, no todo enunciado es asertivo, sino <solo> aquel en que se da la verdad o la falsedad.”

relegado en los márgenes de la inautenticidad, el enunciado puede y debe ser abordado, pero *como respuesta a una pregunta motivada que ya es, a su vez, siempre una respuesta motivada* (Gadamer 1981: 75). Toda pregunta, observa Di Cesare (2003: 43), “responde a una solicitud”: este movimiento, “esta lógica de pregunta y respuesta”, es una lógica que bien podría ser llamada dialógica.²¹

Para reforzar la idea que propongo sobre que el desarrollo de Gadamer en este ensayo también puede ser leído como una crítica lanzada a la fenomenología de la época, aunque desde su propia comprensión de la fenomenología,²² me permito enfatizar aquí una serie de afirmaciones que, si bien fueron manifestadas más de sesenta años después de la publicación del artículo sobre el *Protréptico*, podrían justificar mi interpretación. El 30 de septiembre de 1992 Alfons Grieder le realizó a Gadamer una entrevista en la Universidad de Friburgo, en la que el propio Gadamer afirmó, en forma de pregunta retórica, que su ensayo de 1928 había puesto cabeza abajo al Aristóteles de Jaeger y donde además expresó su descontento con las limitaciones de la fenomenología (Gadamer 1995: 119). En esa misma entrevista, dijo que la fenomenología era algo sobre lo que entonces se declamaba más de lo que se lo hacía (a excepción de los casos de Max Scheler, Martin Heidegger o Hans Lipps) (Gadamer 1995: 124).²³ Luego precisó su cuestionamiento: “En lugar de que los conceptos simplemente sean aplicados a todo tipo de cosas, deberían ser utilizados en movimientos

54 |

²¹ La tesis de que ningún enunciado puede ser entendido sino como respuesta a una pregunta, había sido ya caracterizada por Gadamer como el “fenómeno hermenéutico originario” (*hermeneutische Urphänomen*) en “Die Universalität des hermeneutischen Problems”, texto publicado primero en *Philosophisches Jahrbuch* 73, (1966: 215-225), luego en sus *Kleine Schriften I* (KSI: 101-112) y, finalmente, en *Wahrheit und Methode 2* (GW 2: 266). Esta tesis es anticipada en los desarrollos de “Der hermeneutische Vorrang der Frage”, en el tercer apartado de la tercera sección de la segunda parte de *Wahrheit und Methode* (GW 1: 344-360).

²² En el cierre de la transcripción de su conferencia *Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik*, Gadamer dirá: “La fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo”. La traducción aquí citada es la de Ramón Rodríguez (2016: 162). Esta conferencia fue leída por primera vez el 24 de febrero de 1981 en el auditorio de la Academia Colombiana de Literatura en Bogotá y repetida en mayo de 1983 en el auditorio de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (1983: 9-14), publicándose en alemán recién en 1995, en el décimo volumen de su *Gesammelte Werke* (GW 10: 100-109). Véase Lammi 1991: 492-497).

²³ Un comentario similar introduce en el prefacio a la reimpresión de 1982 de *Platos dialektische Ethik*, aunque con resonancias más contemporáneas: “La fenomenología no es tanto algo sobre lo que se habla (lo que hoy sucede más bien demasiado, antes que demasiado poco) como algo que uno debe practicar y aprender (cosa que acontece, con seguridad, demasiado poco en estos días)” (GW 5: 162-163).

de pensamiento que broten del espíritu del lenguaje y del poder de la intuición [...]”.²⁴ Por último, agregó:

Usted me preguntó si estoy satisfecho con el movimiento fenomenológico. Mi respuesta es la siguiente: no precisamente donde se presenta a sí mismo como un cierto sistema técnico conceptual y se convierte, de tal modo, en escolasticismo. Sin embargo, hasta cierto punto, esto es lo que le sucedió a la fenomenología. (Gadamer 1995: 124-125)

Parece innegable la afinidad del texto sobre el *Protréptico* con el análisis heideggeriano,²⁵ incluso si se adopta como cierta mi sugerencia de que Gadamer está también criticando un aspecto de la fenomenología, sobre todo el ideal de un lenguaje filosófico puramente conceptual, la mentada “universalidad de la congruencia entre lenguaje y pensamiento” (Husserl 1929: 22). No porque la intencionalidad no tenga un lugar central para Husserl, sino porque en lugar de ser entendida como la esencia de la conciencia, a partir de la crítica heideggeriana la estructura de la intencionalidad se trastoca en la esencia de todo *Dasein*, se basa ontológicamente en la constitución fundamental del *Dasein* (Heidegger GA 24: 82; véase Heidegger 2000: 88).

Empero, no sería inadmisibles conjeturar que el rechazo de Gadamer al concepto de definición (*Definition*) como finalidad, podría encerrar, en su persistencia, un nuevo principio de debate con Heidegger también a propósito de la fórmula sobre el enunciado introducida por el segundo en *Sein und Zeit*, justamente, en su calidad de *Definition* (GA 2: 156, véase Heidegger, 2009: 175) y, por ello, exhaustiva en cuanto fórmula, desde un punto de vista esencialmente indisoluble de la ontología (Vigo 2008: 96). Esto parece plausible sobre todo si se considera una de las hipótesis del presente artículo, esto es, que en esta etapa de la obra de Gadamer, en la que comienza a estudiar la recepción platónica de la dialéctica de la pregunta socrática desde el punto de vista de la ética, es posible entrever ya incluso un principio de divergencia, y por qué no de polémica, con su maestro Heidegger. No debe dejarse de lado que en *Sein und Zeit* este había afirmado que la “dialéctica” –así entremillada en el original– “era una auténtica perplejidad filosófica” (*eine echte philosophische Verlegenheit*) (GA 2: 25), que había sido superada por Aristóteles.

I 55

²⁴ Todas las traducciones de esta entrevista nos pertenecen.

²⁵ También en libro sobre el *Filebo* habrá una recuperación del problema. Sorprendentemente, en ese texto Gadamer toma el mismo ejemplo que da Heidegger, en el §33 de *Sein und Zeit*, de un enunciado motivado circunspectivamente: “el martillo es demasiado pesado”. Véase *GW* 5: 23 y *GA* 2: 154-157.

Efectivamente, en este texto de 1928 quedan estructuradas las bases de un debate crítico con Heidegger (y sus otros mentores) que tiene en el centro a Aristóteles, pero sobre todo a Platón. Fueron expuestos anteriormente los tonos y los motivos de la crítica de Gadamer a Jaeger. Lo que cabe precisar ahora es que la teoría de Jaeger, que da con un Aristóteles “realista”, crítico del “idealismo platónico” llevaba, a su vez, un tono polémico propio, dirigido al Platón neokantiano de Natorp. Este Platón de Natorp fue, a su vez, blanco de la rehabilitación heideggeriana de la crítica “radical” de Aristóteles a Platón en su seminario sobre el *Sofista* de 1925,²⁶ como bien señaló Robert Dostal (1997: 291-293). Gadamer mismo sostuvo en un texto de 1976 titulado “Plato”, refiriéndose a la lectura de Heidegger:

En varios aspectos, Aristóteles no solo fue su contrincante, sino también su cómplice. Lo que Heidegger interpretó de una manera productiva eran sobre todo el rechazo aristotélico de la idea general del bien en Platón, su apelación a la idea de la analogía y su profundización en la esencia de la *physis*, es decir, sobre todo el libro 6 de la *Ética a Nicómaco* y el libro 2 de la *Física*. (Gadamer 2002b: 84)

56 | Para echar más luz con respecto a sus maestros neokantianos de Marburgo merece considerarse, a su vez, el siguiente pasaje del prefacio de Gadamer a su libro de 1978 *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*:

cuando fue interpretada la “Idea” como “ley natural”, reuniendo así a Platón y a Galileo, la interpretación neokantiana de Platón, especialmente la de Natorp, procedió demasiado provocativamente con el texto griego, permaneciendo insensible a las diferencias históricas. Si se parte de esta interpretación neokantiana idealista de Platón, entonces la crítica de Aristóteles a Platón solo puede parecer un absurdo malentendido. Este hecho contribuyó aún más a la dificultad para reconocer el efecto unitario en Platón y Aristóteles, bloqueando así la plena incorporación de la herencia griega en nuestro propio pensamiento filosófico. Estas yuxtaposiciones triviales e ingenuas tales como “Platón, el idealista”, versus “Aristóteles, el realista”, lograron vigencia universal, aunque en realidad solo confirmaron la profun-

²⁶ La aceptación de Gadamer de la identificación heideggeriana en su curso sobre el *Sofista* de 1925 entre Sócrates y Platón se torna superflua si no se considera la elaboración del continuo entre diálogo y dialéctica desde el punto de vista de la ética, de cuño propiamente gadameriano. Al respecto de dicha identificación en el curso de Heidegger (y el abandono, en 1952, de dicha identificación en *Was heißt Denken*, GA 8) véase Zuckert 1996: 294, n. 8.

didad verdaderamente abismal de los prejuicios en cualquier idealismo de la conciencia. (GW 7: 128-129).

En el reflejo de la crítica de Gadamer al Platón de Aristóteles, y a la interpretación de Jaeger del Platón aristotélico y de “la doctrina de las Ideas”, se deja ver también, sin reponer en su lugar la lectura logicista aprendida de Natorp, una crítica tanto al Aristóteles de Hartmann como al dogmatismo del Platón heideggeriano. Para terminar, vale la pena citar el testimonio de Gadamer en un texto de respuesta a Dostal en el que despejará toda duda respecto a sus disidencias con Heidegger:

No acompañé la insistencia de Heidegger sobre la superioridad de Aristóteles por sobre el modelo platónico. Esta insistencia no puede ser descripta sumariamente y solo puede ser verificada del todo por medio del acceso a las lecciones tempranas de Heidegger en Friburgo y Marburgo que recientemente se han obtenido. [...] Fueron solamente las extrañas limitaciones bajo las cuales Heidegger condujo su apropiación de Platón que me empujaron a un camino propio que, en última instancia, me llevó a un permanente diálogo con Platón. La tarea que de tal modo se me presentó fue realmente muy exhaustiva y podía ser llevada adelante únicamente con modestia y hasta un cierto punto: revelar un gran maestro del lenguaje y de la formación poética de hombres tal como lo era Platón, un cierto tipo de anticipación del giro tardío de Aristóteles hacia la filosofía práctica precisamente gracias al estilo ingenioso y divertido de Platón, e ir tras las implicaciones metafísicas de un tal entendimiento (Gadamer 1997: 308, la trad. nos pertenece).

I 57

No sería muy arriesgado aventurar que con “las extrañas limitaciones bajo las cuales Heidegger condujo su apropiación de Platón” Gadamer se refería a la lectura heideggeriana del ateniense como proyección crítica de la interpretación que hicieran de Platón el tomismo, el neokantismo y la fenomenología husserliana y su reducción a lo que estas reelaboraciones extrajeron de su pensamiento.

En síntesis, el ensayo de Gadamer sobre el *Protréptico* es un texto que está atravesado por diferentes temas y debates en los que se evidencia la primera maduración de las posiciones metodológicas y conceptuales de su pensamiento por medio de un diálogo crítico con sus insignes e influyentes mentores y con algunas de las principales corrientes filosóficas y filológicas de la primera mitad del siglo XX como fueron el neokantismo, el realismo crítico, la filología positivista, la fenomenología, la analítica existencial y el tercer humanismo. Sus argumentos se dirigieron con distinta intensidad a teorizar sobre la unidad del carácter teórico y práctico del conoci-

miento; la experiencia dialéctica del lenguaje y el pensamiento reunidas en el diálogo; también cómo las nociones de *phrónesis* y *hedoné* se relacionan dialécticamente en la ética platónica; a presentar un nuevo significado para la relación entre política y filosofía; a analizar la noción de *phrónesis* como y desde su función comunicativa en la facticidad del lenguaje concreto; a desarrollar una crítica, a partir de Sócrates, Platón y Aristóteles, a la fijación conceptual de un significado unívoco y determinante para ciertas palabras; a realizar una crítica al “neoescolasticismo” de cuño husserliano (y hartmanniano), en una clave similar a la de Heidegger, en relación con el acceso antepredictativo al ente y el mundo; a esbozar un principio de debate con la fórmula sobre el enunciado introducida por el propio Heidegger en *Sein und Zeit*; y, por último, a cuestionar la caracterización de Platón realizada por Heidegger a partir de su lectura de Aristóteles. Sin exagerar más que un tanto, bien podría decirse que se trata de un programa puesto en marcha, y sujeto a la marcha más que al programa, por los siguientes setenta y cuatro años.

BIBLIOGRAFÍA

- 58 | **Aristóteles** (2005), *Fragmentos*, introd., trad. y notas de Á. Vallejo Campos (Madrid: Gredos).
- Austin, J. A.** (1962), *How to Do Things with Words* (Oxford: Clarendon Press).
- Bey, F.** (2017), “La poesía como diálogo: consideraciones en torno a *Plato und die Dichter* de Hans-Georg Gadamer”, *Boletín de Estética*, 38: 7–43.
- Briggs Jr., W. W.** (1994), “Ebeling Herman Louis” en W. W. Briggs Jr. (1994) (ed.), *Biographical Dictionary of North American Classicists* (Westport: CT/London: Greenwood Press).
- Candel San Martín, M.** (1995), *Aristóteles: Tratados de Lógica I y II* (Madrid: Gredos).
- Di Cesare, D.** (2003), *Utopia del comprendere* (Génova: Il Nuovo Melangolo).
- Di Cesare, D.** (2007), *Gadamer* (Boloña: Il Mulino).
- Dostal, R. J.** (1997), “Gadamer’s Continous Challenge: Heidegger’s Plato Interpretation”, en L. E. Hahn (1997) (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* (Chicago y La Salle, Illinois: Open Court, 289–307).
- Durán, M. A. y Lisi, F.** (1992), *Platón. Filebo. Timeo. Critias* (Madrid: Gredos).
- Ebeling, H. L.** (1929), “Reports”, *The American Journal of Philology*, 50 (3): 286–296.
- Friedländer, P.** (1964–1975), *Platon*, 3 ts. (Berlín: De Gruyter).
- Gadamer, H.-G.** (*GW*), *Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1985–1995).
- Gadamer, H.-G.** (*GW* 1), *Hermeneutik 1: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1986).

- Gadamer, H.-G.** (GW 2), *Hermeneutik 2: Wahrheit und Methode II; Ergänzungen; Register* (1986).
- Gadamer, H.-G.** (GW 5), *Griechische Philosophie I* (1985).
- Gadamer, H.-G.** (GW 7), *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog* (1991).
- Gadamer, H.-G.** (GW 10), *Hermeneutik im Rückblick* (1995).
- Gadamer, H.-G.** (KS I), *Kleine Schriften* (Tübingen: Mohr, 1967).
- Gadamer, H.-G.** (1928a), “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsge-
schichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, *Hermes*, 63: 138-164.
- Gadamer, H.-G.** (1928b), “Werner Jaeger, Aristoteles”, *Logos*, 17: 132-140.
- Gadamer, H.-G.** (1928c), “Eine neue Ausgabe der ‘Metaphysik’ des Aristoteles”, *Logos*,
17: 130-132.
- Gadamer, H.-G.** (1966), “Notes on Planning for the Future”, *Daedalus*, 95 (2): 572-589.
- Gadamer, H.-G.** (1981), *La razón en la época de la ciencia* (Barcelona: Alfa).
- Gadamer, H.-G.** (1982), “Interpretazione e verità: colloquio con Adriano Fabris”,
Teoria, 2: 157-175.
- Gadamer, H.-G.** (1983), “Fenomenología, Hermenéutica, Metafísica”, *Cuadernos de Fi-
losofía y Letras*, 6 (1/2): 9-14.
- Gadamer, H.-G.** (1995), “A Conversation with Hans-Georg Gadamer”, entrevista de A.
Griender, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 26 (2): 116-126.
- Gadamer, H.-G.** (1997), “Reply to Robert J. Dostal”, en L. E. Hahn (1997) (ed.), *The
Philosophy of Hans-Georg Gadamer* (Chicago y La Salle, Illinois: Open Court, 308).
- Gadamer, H.-G.** (2000), *Caro Professor Heidegger. lettere da Marburgo 1922-1929*, trad. de
D. Di Cesare (Génova: Il Melangolo).
- Gadamer, H.-G.** (2002a), “Los griegos, nuestros maestros”, entrevista con G. W. Most,
trad. de D. Dissinger L., *Praxis Filosófica*, 14: 137-148.
- Gadamer, H.-G.** (2002b), *Los caminos de Heidegger* (Barcelona: Herder).
- Gadamer, H.-G.** (2002c), *Die Lektion des Jahrhunderts: ein Interview von Riccardo Dottori*,
(Münster: LIT).
- Gadamer, H.-G.** (2015), *Verdad y método II*, trad. de M. Olasagasti (Salamanca: Sígueme).
- Gadamer, H.-G.** (2016), *El movimiento fenomenológico*, pról. de R. Rodríguez (Madrid:
Síntesis).
- Gadamer, H.-G.** (2017), *Verdad y Método I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*,
trad. de A. Agud de Aparicio y R. de Agapito (Salamanca: Sígueme).
- Geffcken, J.** (1932), “Zur Entstehung und zum Wesen des griechischen wissenschaft-
lichen Kommentars”, *Hermes*, 67 (4): 397-412.
- Girgenti, G.** (2008), “Paul Friedlander e Paul Natorp maestri di Gadamer”, *Paradigmi*,
3: 43-52.
- Grondin, J.** (1995), *Source of Hermeneutics* (Albania: SUNY Press).
- Hartmann, N.** (1909), “Zur Methode der Philosophiegeschichte”, *Kant-Studien*, 15:
459-485.
- Heidegger, M.** (GA 2), *Sein und Zeit* (Tubinga: Niemeyer, 1986).

- Heidegger, M.** (GA 8), *Was heißt Denken?*, ed. de P.P.-L. Coriando (Fráncfort del Meno: Klosterman, 2002).
- Heidegger, M.** (GA 24), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. F.-W. von Herrmann (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1975).
- Heidegger, M.** (GA 27), *Einleitung in die Philosophie*, ed. de O. Saame e I. Saame-Speidel (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1996).
- Heidegger, M.** (1999), *Introducción a la filosofía*, trad. de M. Jiménez Arredondo (Madrid: Frónesis-Ediciones Cátedra).
- Heidegger, M.** (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de J.J. García Norro (Madrid: Trotta).
- Heidegger, M.** (2009), *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera (Madrid: Trotta).
- Humboldt, W. v.** (1830-1835), *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues: und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, en *Gesammelte Schriften*, t. 6 (Berlín: De Gruyter, 2011).
- Husserl, E.** (1929), *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, (Halle: Niemeyer). Reed.: *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft: Mit Ergänzenden Texten*, ed. de P. Janssen (La Haya: Kluwer Academic, 1974).
- Jaeger, W.** (1923), *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín: Weidmann)
- Jaeger, W.** (1946), *Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. de J. Gaos (México: Fondo de Cultura Económica).
- Lammi, W.** (1991), “Hans-Georg Gadamer’s ‘Correction’ of Heidegger”, *Journal of the History of Ideas*, 52 (3): 487-507.
- Lipps, H.** (1938), *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Philosophische Abhandlungen, t. 7 (Fráncfort del Meno: Klostermann).
- Needler, M. C.** (1928), “Notes and Discussions”, *Classical Philology*, 23 (3): 280-284.
- Risser, J.** (2003), “Gadamer’s Plato and the Task of the Philosophy” en M. Wischke y M. Hofer (2003) (eds.), *Gadamer Verstehen/Understanding Gadamer* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 87-100).
- Rouillard, G.** (1929), “Bulletin Bibliographique (1928)”, *Revue des Études Grecques*, 197: 299-319.
- Santa Cruz, M. I. et al.** (1988), *Platón. Diálogos*, t. 5: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (Madrid: Gredos).
- Sgarbi, M.** (2011), “Concepts vs. Ideas vs. Problems: Historiographical Strategies in Writing History of Philosophy”, en R. Pozzo y M. Sgarbi (2011) (eds.), *Begriffs-, Ideen- und Problemgeschichte im 21. Jahrhundert* (Wiesbaden: Harrassowitz, 69-80).
- Sullivan, R.** (1989), *Political Hermeneutics: the Early Thinking of Hans-Georg Gadamer* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Summaries of Periodicals** (1929), *The Classical Quarterly*, 23 (2): 120-128.
- Snell, B.** (1977), “φρένες—φρόνησις”, *Glotta*, 55 (1/2): 34-64.

- Vigo, A.** (2008), *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos* (Buenos Aires: Biblos).
- Windelband, W.** (1892), *Geschichte der Philosophie* (Tubinga: Mohr).
- Zaragoza, J. y Gómez Cardó, P.** (1992), *Platón: Diálogos, t. 7: Dudosos, Apócrifos, Cartas* (Madrid: Gredos).
- Zuckert, C.** (1996), *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida* (Chicago: University of Chicago Press).

Recibido: 11-07-2018; aceptado: 23-04-2019

El problema de la atribución de la eternidad a los modos finitos según Spinoza

GUILLERMO SIBILIA

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

— | 63

Resumen: La atribución de la eternidad a los modos finitos es una de las cuestiones más difíciles y polémicas de todo el pensamiento spinoziano. Nuestro objetivo en este artículo apunta a elucidar la doctrina oscura y polémica de la eternidad de la mente, o más precisamente del entendimiento humano. Esta meta incluye dos propósitos: por un lado, indagar los motivos que determinan el rechazo por parte de Spinoza de concebir la eternidad de la mente en los términos tradicionales de la inmortalidad del alma y, por el otro, comprender qué puede significar que, cuando muere el cuerpo, permanece algo de la mente que es eterno, tal como afirma Spinoza en la proposición 23 de la Quinta Parte.

Palabras clave: eternidad, inmortalidad, entendimiento, salvación.

The Problem of the Attribution of Eternity to Finite Modes in Spinoza

Abstract: The attribution of eternity to finite modes is one of the most difficult and controversial issues of Spinozism. In this article we aim to elucidate the obscure and polemical doctrine of the eternity of the mind, or more precisely of the human understanding. Our objective includes two purposes: on the one hand, we aim to investigate the reasons that determine Spinoza's rejection of conceiving the eternity of the mind in the traditional terms of an immortality of the soul; and on the other, we aim to understand what it may mean that, when the body dies, something of the mind remains, as Spinoza affirms in *EV*, 23.

Key-words: eternity, immortality, understanding, salvation.

1. Introducción

64 | Como puede reconocer cualquier lector, en la última parte de la *Ética*¹ –cuyo sugestivo título es “De la potencia del entendimiento o de la libertad humana”– se distinguen claramente dos secciones, divididas por el escolio de la proposición 20. Allí Spinoza dice haber estudiado antes todo aquello que concierne a la “vida presente”, esto es, a la duración de la mente y del cuerpo, así como también a todo aquello que puede la mente contra los afectos nocivos. A partir de ese momento, el filósofo holandés se propone demostrar una doctrina oscura y polémica: la eternidad de la mente, o más precisamente del entendimiento humano. Más allá de esa oscuridad, sea como fuere que comprendamos esa doctrina, algo es seguro: para Spinoza no se trata de un problema menor; por cierto, el solo hecho de que no haya cerrado la obra después de haber expuesto los

¹ En este artículo, utilizamos las siguientes abreviaciones para referirnos a las obras de Spinoza: *CM* = *Pensamientos metafísicos* (seguido por el número de capítulo); *KV* = *Tratado breve* (seguido por la parte, el capítulo y el párrafo correspondiente); *TIE* = *Tratado de la reforma del entendimiento* (seguido por el número de párrafo); *TTP* = *Tratado teológico político* (seguido por el número de capítulo); *TP* = *Tratado político* (seguido por el número de capítulo y, en arábigos, por el número de párrafo); *E* = *Ética* (seguido por el número romano correspondiente a la parte de la obra, luego en números arábigos la proposición, y cuando corresponde, se señala si se trata de una demostración, un escolio, un corolario, un axioma, o una explicación). Utilizamos la edición canónica de Carl Gebhardt de las obras completas de Spinoza y, para todas las citas textuales, las traducciones al español de Atilano Domínguez.

remedios contra los afectos es un testimonio irrefutable de ello.

Las cuestiones que son objeto de este artículo, relativas al problema de la atribución de la eternidad a los modos finitos, son sin dudas las más difíciles y polémicas de todo el pensamiento spinoziano. Es por eso que lo que sigue no pretende en absoluto resolver todas las dificultades que conlleva la teoría spinoziana de la eternidad de la mente. Nuestro interés es más bien otro: aceptando los puntos oscuros de la doctrina, queremos descubrir el sentido que acompaña y dirige ciertas afirmaciones de nuestro autor. Nuestro objetivo incluye dos propósitos: por un lado, indagar los motivos que determinan el rechazo por parte de Spinoza de concebir la eternidad de la mente en los términos tradicionales de una inmortalidad del alma y, por el otro, comprender qué puede significar que, cuando muere el cuerpo, “permanece algo” (*aliquid remanet*) de la mente que es eterno, tal como afirma Spinoza en la proposición 23 de la Quinta Parte de la *Ética*.

2. Inmortalidad del alma versus eternidad de la mente

Comencemos por el hecho de que nuestro autor rechaza presentar su doctrina de la eternidad de los modos finitos en la *Ética* en los términos de la inmortalidad del alma. ¿A qué obedece esa negativa en el discurso spinoziano? ¿Implica la ausencia casi total del concepto de *immortalitas* en este texto que la teoría de la inmortalidad del alma desaparece por completo?² ¿No debemos pensar que se halla cubierta prudentemente en la doctrina de la eternidad de la mente? Esta parece ser la opinión de Wolfson, para quien la última parte de la obra póstuma no tiene otro propósito que demostrar, en la senda de la tradición judía de su formación juvenil, la inmortalidad del alma y refutar a quienes, como Uriel da Costa, la niegan (Wolfson 1934: 323 ss.). Sin embargo, si esto fuera así, deberíamos conceder que la aproximación de Spinoza a la cuestión que nos ocupa es únicamente el producto de su adhesión a ciertas doctrinas de la teología judía y cristiana que identifican la inmortalidad del alma con una forma de existencia “más allá”, con una promesa futura. O bien, para defender de esa acusación a Spinoza, podríamos pensar que las últimas proposiciones de la *Ética* expresan simplemente la prudencia de nuestro autor, por lo cual su discurso final sería solo una concesión destinada a proteger la radical heterodoxia de la

I 65

² Nos preguntamos si desaparece por completo porque, como veremos, en los *Pensamientos metafísicos*, obra de juventud de Spinoza, se afirma explícitamente la inmortalidad del alma humana. (CM II, 12).

obra. ¿Acaso debemos elegir alguna de esas vías? Como esperamos mostrar, creemos que ninguna de estas opciones puede sostenerse y que la posición de Spinoza es tan original como difícil de comprender.

Para dilucidar por qué no hay que asimilar la eternidad atribuida a los modos finitos con la inmortalidad del alma y para responder en los mismos términos que se plantea la cuestión en el desarrollo de la filosofía spinoziana, conviene resumir muy brevemente la forma en que aparece la doctrina en los textos que preceden a la *Ética*.

El mayor contraste con la obra póstuma lo encontramos en el único escrito que Spinoza publicó en vida con su nombre. En efecto, en los *Pensamientos metafísicos*, texto que no expresa tanto el pensamiento de nuestro autor cuanto su lectura y enmienda del cartesianismo y la escolástica, Spinoza afirma y demuestra la inmortalidad del alma. El filósofo holandés sigue a Descartes, para quien la inmortalidad supone una forma de subsistencia basada en el carácter sustancial de la mente, cuya conservación depende de la voluntad inmutable del Dios creador. En pocas líneas, nuestro autor reproduce prácticamente la misma doctrina: la mente es inmortal en virtud de las leyes de la naturaleza, es decir, a causa de los decretos inmutables establecidos por Dios; de lo que se sigue que una sustancia no puede ser destruida ni por sí misma ni por Dios; en consecuencia, la mente permanece o dura (más allá del cuerpo) gracias al concurso divino (*CM II*, 12). Es cierto que un poco antes, más precisamente en el capítulo 8, Spinoza cuestiona indirectamente la noción cartesiana de voluntad divina (*CM II*, 8). Sin embargo, cuando analiza y demuestra la inmortalidad en el capítulo 12, sostiene –en línea con la filosofía cartesiana– que “quien tiene potestad para crear una cosa lo tiene también para destruirla”, y que “Dios puede cambiar” las leyes que fijó (*CM II*, 12). En este sentido, podemos concluir que en los *Pensamientos metafísicos*, más allá de las críticas que realiza a muchos aspectos de su filosofía, Spinoza se mantiene a grandes rasgos fiel a Descartes.³

El otro escrito que Spinoza publicó en vida (aunque de forma anónima) no merece aquí mucho análisis. En todo caso, sirve a nuestro propósito más por lo que no dice que por aquello que afirma. En efecto, el *Tratado teológico político*, muy probablemente escrito unos años después de la publicación de la obra prologada por Meyer, no aborda de manera explícita la cuestión metafísica de la inmortalidad. De hecho, el término aparece una sola vez y lejos de cualquier significado técnico. Ahora bien, aunque esa ausencia –en un escrito cuyo interés primordial es estudiar la relación entre

³ Jaquet 1997: 88 y Rousset 2000: 209.

religión y política— no nos sorprende demasiado, lo que sí llama nuestra atención, y debe por eso ser destacado, es que Spinoza omite la inmortalidad en su listado de los “dogmas de la fe universal” requeridos para asegurar la vida común en una ciudad, entre los que menciona ciertamente la creencia en un Dios que juzga y perdona (*TTP XIV*). El silencio de nuestro autor no puede ser sino deliberado y opera, en este sentido, como el signo de su rechazo a considerar el juicio y la sanción divinas como elementos vinculados a la subsistencia después de la muerte, es decir, a la inmortalidad. De esa manera, sin la necesidad de decirlo abiertamente, Spinoza excluye de la moral la preocupación por una vida en un más allá, algo que la *Ética* confirmará (Rousset 2000: 207).

Los otros textos que fueron publicados de manera póstuma son en cambio muy importantes para el tema que nos ocupa.⁴ Como sabemos, el *Tratado de la reforma del entendimiento*, que es anterior a los escritos que mencionamos antes, no estudia en ninguna parte el problema de la inmortalidad y se interesa por la determinación de un bien que “hiciera gozar [a quien lo descubriera] eternamente de una alegría continua y suprema” (*TIE §1*). Sin embargo, en la medida en que presenta una introducción a la filosofía y al modo de vida que conlleva, este opúsculo inconcluso ofrece elementos importantes para comprender la posición definitiva de Spinoza. En el párrafo §89, por ejemplo, donde nuestro autor indica el uso que podemos hacer de las palabras y aquel que deberíamos hacer para satisfacer las exigencias del entendimiento, sostiene que el término “inmortalidad” es un nombre negativo:

I 67

Añádase a ello que las palabras están formadas según el capricho y la comprensión del vulgo, y que, por tanto, no son más que signos de las cosas, tal como están en la imaginación y no en el entendimiento. Lo cual se ve en que a todas aquellas cosas que solo se hallan en el entendimiento y no en la imaginación les impusieron con frecuencia nombres negativos, tales como incorpóreo, infinito, etc.; y, además, muchas cosas que son afirmativas las expresan negativamente, y al revés, por ejemplo, increado, independiente,

⁴ Omitimos en este resumen el *Tratado político* y la *Correspondencia*. El primero puesto que su abordaje del problema de la eternidad es tangencial y no se vincula con la cuestión específica de la inmortalidad del alma; solo se menciona la noción de “eterno” en relación con el poder de Dios o con las leyes que se siguen de su naturaleza (véase por ejemplo *TP II*, 2 y 8). En lo que concierne a la *Correspondencia*, omitimos el comentario de algunas cartas en las que—también tangencialmente— aparece el problema (sobre todo en el intercambio con Blyenbergh), porque no agregan mucho ni ofrecen una prueba formal de la inmortalidad.

infinito, inmortal, etc. Es que sus contrarios los imaginamos mucho más fácilmente [...]. (*TIE* § 89)

La posición de Spinoza no deja lugar a dudas: puesto que la imaginación no puede concebir positivamente lo eterno, los seres finitos se lo representan como la negación de lo mortal. De esta manera, a partir de su contrario, se forja la noción de una inmortalidad como subsistencia, que termina prevaleciendo sobre el uso positivo y basado en el entendimiento de la de eternidad. Desde la perspectiva que abre este texto de juventud, entonces, la inmortalidad no es otra cosa que la versión imaginativa de una realidad o aspecto positivo de los seres finitos que solo el entendimiento puede aprehender.

Finalmente, debemos referirnos al *Tratado breve*, texto importante para nosotros porque —a diferencia de los *Pensamientos metafísicos*— rechaza de manera explícita la teoría de la creación continua y, en consecuencia, no admite ninguna distancia esencial entre Dios y sus efectos. Al contrario, afirma la inmanencia de las cosas en Dios y, sobre todo, su “unión” (por ejemplo *KV* II, 26 § 9). Ahora bien, pareciera que en esta obra Spinoza no se atiene a su propia advertencia del *Tratado de la reforma del entendimiento*, ya que aparentemente utiliza sin distinguir los conceptos de inmortal y eterno para caracterizar el estado inalterable del entendimiento humano que se une a Dios. En efecto, en la nota 15 del Prefacio de la segunda parte dice que el alma es un modo en la sustancia pensante, que al unirse con sustancias que son siempre las mismas, ha podido hacerse a sí misma eterna (*KV* II, Prefacio). Pero más adelante, demuestra la indestructibilidad del alma en un capítulo al que titula: “De la inmortalidad del alma” (*KV* II, 23).

68 |

Si el *Tratado breve* es posterior al *Tratado de la reforma del entendimiento*, ¿cómo debemos comprender esa utilización de los términos? ¿Son aquí nociones intercambiables? Para comenzar a dar una respuesta, debemos destacar dos cosas: en primer lugar, que la obra que comentamos fue el resultado de sucesivas redacciones. De hecho, como sabemos, existen dos manuscritos en holandés del *Tratado breve* y ninguno fue escrito por Spinoza. En segundo lugar, hay que subrayar el hecho de que todas las obras que de hecho fueron escritas por el filósofo holandés distinguen sistemáticamente los conceptos de inmortalidad y eternidad e imputan el primero a una concepción imaginativa de lo eterno. Por lo tanto, quizás tiene razón Jaquet al sostener que el deslizamiento de un término a otro no es en absoluto accidental sino deliberado y repetido (Jaquet 1997: 80 ss.). En efecto, la intérprete muestra cómo, inmediatamente después de haber aclarado la naturaleza de la unión con Dios y de afirmar que de ella se sigue “una estabilidad eterna e inmutable” (*KV* II, 22 §7), Spinoza sostiene que “si

observamos con atención qué es el alma y de dónde provienen su cambio y su duración, veremos fácilmente si es mortal o inmortal” (*KV II*, 23 §1). Y agrega que en el último capítulo del *Tratado breve*, el filósofo holandés deduce la eternidad del entendimiento a partir de la imposibilidad de que sea destruido por una causa interior o exterior y de la inmutabilidad del Dios eterno que produce ese entendimiento (*KV II*, 26 8). La argumentación de la intérprete puede resumirse de la siguiente manera. Según ella, en el capítulo titulado “De la inmortalidad del alma”, nuestro autor se limita únicamente a mostrar que la temporalidad del alma depende del objeto al que está unido: si se une a una cosa que cambia y muere, ella también debe perecer; si se une a una cosa inmutable e imperecedera, “deberá, por el contrario, permanecer inmutable” (*KV II*, 23 1-2). La inmortalidad es aquí sinónimo de indestructibilidad e inmutabilidad y caracteriza el estado de un ser que no dispone el poder para comenzar a existir ni para dejar de hacerlo y que depende de una causa imperecedera e inmutable. Ahora bien, en el capítulo 23 no se juzga la naturaleza de esa inmutabilidad. Es por eso que la demostración de la eternidad del entendimiento requiere algo más que la evidencia de su carácter inmortal. Según el capítulo 26, el último de este escrito, hacen falta tres condiciones: primero, la ausencia de una causa interna de destrucción; en segundo lugar, la ausencia de una causa externa que pueda destruir el entendimiento; finalmente, la presencia de una causa interior (o inmanente) eterna. Si no se cumple la tercera cláusula, el entendimiento puede gozar a lo sumo de una sempiternidad, pero no puede decirse que es eterno. Por eso, Jaquet concluye que en el *Tratado breve*, la “inmortalidad es indiscutiblemente una noción negativa e incompleta porque solo indica la ausencia de una causa de destrucción sin precisar la naturaleza de la inmutabilidad” (Jaquet 1997: 86). De esta manera, aunque el título del capítulo 23 (“De la inmortalidad del alma”) pueda inducir a equívocos, vemos que el interés de Spinoza en la segunda parte de la obra es establecer la eternidad del entendimiento. En este sentido, la inmortalidad es solo una etapa en la demostración de esa eternidad y no debe confundirse con ella. En definitiva, a pesar de las apariencias, los términos nos son utilizados por Spinoza como sinónimos, no son equivalentes ni intercambiables.

I 69

Ahora bien, aunque para nuestro autor no son nociones idénticas, hay que reconocer que la explicación de la eternidad de la mente (o del entendimiento verdadero) es en este escrito oscura, en la medida en que se fundamenta en una “unión” con la “sustancia pensante” (o con Dios) que la filosofía madura de Spinoza rechazará por completo. Sin embargo, sea como fuere que interpretemos el *Tratado breve*, algo es seguro: el estado inmutable que alcanza por sí misma la mente uniéndose a Dios, no es de ninguna manera una inmortalidad personal. Es decir, no se trata de una vida futura

post mortem, en la que un individuo encontraría la felicidad suprema. Este rechazo representa la posición de Spinoza incluso en su obra más sistemática, la *Ética*. Pero, a diferencia del *Tratado breve*, nuestro autor ya no considera necesario recurrir a la noción de inmortalidad para probar la eternidad de la mente o de una parte suya. De hecho, en este texto, el término *immortalitas* no figura ni una sola vez: no es empleado nunca para caracterizar la naturaleza de Dios, ni para explicar la de la “existencia” que pertenece a la mente sin relación con la duración del cuerpo. Spinoza utiliza solo una vez el adjetivo “inmortal” en la Quinta Parte, más precisamente en el escolio de EV, 41. No obstante, el término aparece en el contexto de la descripción que hace nuestro autor de la convicción común del vulgo, y no para expresar su propio pensamiento. En efecto, Spinoza critica la persuasión del vulgo y de todos aquellos que piensan que una vida virtuosa solo vale la pena si conduce a una recompensa en un más allá (EV, 41 escolio). Ahora bien, si hay algo que caracteriza de manera constante su filosofía práctica es la oposición a cualquier moral que prescriba el deber de la renuncia por sobre el esfuerzo de la liberación. Resulta evidente, entonces, que nuestro autor quiere subrayar allí la importancia de la virtud *en esta vida*, sin atar los comportamientos de un ánimo firme a la esperanza de premios o al temor a castigos, y que, por lo tanto, no pretende equiparar la eternidad con la inmortalidad.

70 |

Se podría objetar esto recurriendo al escolio de la proposición 20 de la Quinta Parte, en donde Spinoza dice que, después de haber explicado “todo lo que se refiere a la vida presente”, pasará a estudiar “las cosas que pertenecen a la duración de la mente sin relación con el cuerpo” (EV, 20 escolio). Puesto que la inmortalidad se refiere, como vimos, siempre a alguna forma de duración o subsistencia, el filósofo holandés parecería avalar indirectamente la equiparación entre la eternidad y una existencia *post mortem*. Sin embargo, como recuerdan Prelorentzos y Jaquet, debemos tener en cuenta que no utiliza allí el término “duración” en su sentido técnico, tal como fue definido en la Segunda Parte, sino en uno genérico, conforme al uso de la escolástica. Esto significa que en ese escolio bisagra nuestro autor no prejuzga la naturaleza de la existencia de la mente sin relación con el cuerpo antes de demostrar su eternidad.⁵ Por otro lado, tampoco debemos olvidar que Spinoza se toma el cuidado en la Quinta Parte de la *Ética* de distinguir dos modalidades diferentes de actualidad y de aprehensión de las cosas (EV, 29 escolio). La duración (que supone una determinación espacio-temporal) y la eternidad (que no se puede explicar por la duración o por el tiempo) son

—

⁵ Prelorentzos 1992: 417, nota 3; Jaquet 1997: 139.

siempre conceptos que definen propiedades irreductibles o, mejor, formas distintas de la actualidad o ser de una misma cosa. En este sentido, y en virtud de esa irreductibilidad, no puede pensarse que la eternidad de la mente —que será demostrada recién a partir de *E V*, 22— es una prolongación de la existencia actual presente. Al contrario, debe siempre diferenciarse de su duración *hic et nunc*.⁶

Para Spinoza, no hay entonces una inmortalidad personal, una supervivencia *post mortem* de la identidad subjetiva, tal como la imaginación y la memoria la representan e incluso tal como contribuyen a configurarla. La eternidad no está en una existencia previa que podríamos recordar ni en una existencia posterior a la que accederíamos por gracia divina, conservando las trazas singulares del yo que define la imaginación y la memoria. Spinoza expresa esto claramente en el escolio de *E V*, 23, que comentaremos más adelante, y que puede interpretarse como una respuesta polémica a la tradicional (y vulgar) equiparación de lo eterno con lo inmortal o con la permanencia de la persona que fuimos, mientras tuvimos una vida presente. Como dice Spinoza: “No puede suceder [...] que recordemos haber existido antes del cuerpo, puesto que no puede existir de ello ningún vestigio en el cuerpo, ni puede la eternidad definirse por el tiempo ni tener con él relación alguna” (*E V*, 23 escolio).

Se objetará que nuestro autor dice en la proposición que “permanece algo” (*aliquid remanet*) de la mente que es eterno (*E V*, 23). Sin embargo, Spinoza puede utilizar de manera legítima esa expresión porque existen dos maneras de concebir las cosas: *sub specie aeternitatis* y *sub specie durationis*. Esto significa que el verbo *remanet* refiere a una subsistencia luego de la muerte únicamente si se conciben las cosas en relación con un tiempo y un lugar determinados; por el contrario, si se las considera como contenidas en Dios y siguiéndose de la necesidad de su naturaleza, esto es, como efectos de su libre necesidad, no debe interpretarse que la “permanencia” indica una existencia cronológica o que el verbo correspondiente tiene una connotación temporal. Por lo tanto, estamos de acuerdo con Jaquet cuando afirma que Spinoza no temporaliza nunca la eternidad (Jaquet 1997: 135–136). Desde este punto de vista, entonces, la *creencia* en una inmortalidad personal es solo el resultado de una confusión, es la consecuencia del intento de comprender a través de la sola imaginación algo que solo puede ser entendido. Spinoza confirma esto un poco más adelante:

I 71

⁶ Sin embargo, como veremos más adelante, es “durante” la existencia actual de los seres humanos que es posible, para unos pocos, ejercer y desarrollar la aptitud de comprender qué es para Spinoza ese “algo” (*aliquid*) eterno en algunos seres humanos.

Si atendemos a la opinión común de los hombres, veremos que ellos son sin duda conscientes de la eternidad de su mente; pero que la confunden con la duración y la atribuyen a la imaginación, o sea, a la memoria que creen que permanece después de la muerte. (*E V*, 34 escolio).

En definitiva, podemos concluir que también en la *Ética* Spinoza rechaza tanto la doctrina tradicional de la inmortalidad del alma como también la necesidad de recurrir a esa expresión para probar la eternidad de una parte de la mente, esto es, de la idea que expresa la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis*. En este sentido, el abandono del concepto *immortalitas* en esa obra no es el resultado de un accidente, sino que se debe a una modificación profunda de la doctrina, tanto respecto de los *Pensamientos metafísicos* como del *Tratado breve*. Ahora bien, luego de este recorrido, constatamos que no alcanza con distinguir la inmortalidad de la eternidad y sostener que para Spinoza no son términos intercambiables. Para nuestro propósito, es necesario ir más lejos y analizar el estatus ontológico de la eternidad atribuida por Spinoza de manera explícita y positiva a los modos finitos en las últimas proposiciones de la *Ética*.

72 |

3. Los modos finitos, la eternidad y la salvación humana

Los problemas que movilizan este apartado y que intentaremos elucidar aquí pueden resumirse en las siguientes preguntas. ¿Cómo podemos comprender el sentido de las últimas proposiciones de la *Ética*? ¿Cómo se explica allí la atribución de la eternidad a los modos finitos y, más precisamente, a los seres humanos? Si, como hemos visto, Spinoza rechaza de manera constante la concepción tradicional de la inmortalidad personal y si no temporaliza nunca la eternidad, ¿cómo debemos interpretar uno de los pasajes más citados de la *Ética*, donde afirma que “sentimos y experimentamos que nosotros somos eternos” (*sentimus experimunque nos aeternos esse*) (*E V*, 23 escolio)? ¿Cómo se relaciona esta “experiencia” con la concepción *sub specie aeternitatis*?

Antes de intentar una respuesta, permítasenos subrayar tres cosas que consideramos indispensables para una comprensión adecuada del problema que nos ocupa. Por un lado, como venimos de ver, la reflexión que comienza en la proposición 21 de la Quinta Parte no se refiere a una prometida vida futura. No hay inmortalidad (o duración más allá de la muerte) sino desde la perspectiva de la imaginación que confunde la eternidad con la existencia actual determinada. Spinoza no quiere decir que —a partir de *EV*, 22— se re-

ferirá a la existencia de los seres humanos después de la muerte; quiere decir que, con la meditación acerca de los remedios contra los afectos nocivos, ha finalizado su presentación de lo que concierne a la vida de los hombres en cuanto existencia actual presente. ¿Significa esto que hay otra vida “más allá”? De ninguna manera, pero sí hay otra manera de vivir, que se vincula con la potencia intrínseca que caracteriza a la mente (la potencia de pensar y conocer) y que constituye el fundamento definitivo del proyecto ético spinozista que reduce la salvación humana o beatitud a la liberación.

Por otro lado, es innegable que la *Ética* extiende el concepto de eternidad más allá del confin que le asignaba el discurso de los *Pensamientos metafísicos*, cuando hacía de ella una propiedad exclusiva de Dios. En efecto, la segunda sección de la Quinta Parte, muchas veces con un lenguaje bastante ambiguo, explica que la eternidad se comunica a todas las cosas que se siguen de la potencia de Dios e incluso a los seres humanos, o más precisamente, a su entendimiento adecuado y a una “parte” de su mente. La obra póstuma rompe entonces con el esquema cartesiano de los *Pensamientos metafísicos*, en el que Dios no comunica a sus criaturas esa propiedad suya.

Finalmente, para comprender cómo procede la atribución de la eternidad a cierto aspecto de ciertos modos finitos en la *Ética*, hay que tener en cuenta que de acuerdo con la ontología de Spinoza los modos finitos son actuales en dos sentidos: tienen una existencia actual presente o duración, que designa su existencia determinada por causas exteriores, y también tienen una actualidad que corresponde a su ser formal, al hecho de que sus esencias formales están contenidas eternamente en los atributos divinos del que son solo una expresión parcial. Como se desprende de *E I*, 16, esto significa que son todos *en cierta medida* eternos, cuando se los considera no a partir de su determinación extrínseca y como cosas vinculadas a una dimensión espacio-temporal, sino como esencias actuales que se siguen —más tarde o más temprano, pero de manera absolutamente necesaria— de la naturaleza divina. Desde esta perspectiva, todas las cosas particulares son efectos absolutamente necesarios de una trama infinita, de una producción eterna e intemporal.⁷ En el mismo sentido debe leerse la proposición 45 de la Segunda Parte, en la cual Spinoza dice que las “cosas singulares” que existen en acto implican necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios (*E*

I 73

⁷ Subrayemos aquí la restricción que impone la expresión “en cierta medida”: Spinoza no dice nunca que las esencias son eternas, sino que son “verdades eternas” o que son “cosas” que Dios concibe con verdad. La única vez en toda su obra que dice que las esencias de las cosas son eternas, lo hace con reticencia y a través del discurso de la creación que está criticando (*CM II*, 1).

II, 45). Incluso, para evitar cualquier confusión, en el escolio que añade a esa proposición, nuestro autor agrega que por “existencia actual” no se refiere a la duración (que depende de causas externas), sino a “la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares por el hecho de que de la necesidad eterna de Dios proceden infinitas cosas en infinitos modos”, es decir, “la existencia misma de las cosas singulares, *en cuanto son en Dios*” (E II, 45 escolio; subrayado nuestro). Para Spinoza, esto significa que las esencias de las cosas no son entes posibles que Dios decide crear voluntaria y contingentemente en algún momento; por el contrario, son siempre efectos que se siguen necesariamente de las leyes de su naturaleza infinita, de la misma forma que de la naturaleza del triángulo se sigue siempre que sus tres ángulos son iguales a dos rectos (véase al respecto E I, 17 escolio).

En conformidad con estos puntos, podemos diferenciar entonces dos perspectivas a partir de las cuales Spinoza atribuye la eternidad a la mente humana en la ontología de la Quinta Parte de la *Ética*. Una concierne a lo que Matheron ha llamado la “eternidad en sí”, esto es, a la eternidad que pertenece a *todas las cosas singulares en su esencia*, en la medida en que hay de ellas una idea en el entendimiento de Dios; la otra, corresponde a la “eternidad para sí”, es decir, a la mayor o menor conciencia y conocimiento de esa propiedad, que ya no es exclusividad de Dios, sino que se le atribuye legítimamente a cierto aspecto de los modos finitos que se vincula con la *salvación de los seres humanos* (Matheron 2011: 693-705).

74 |

4. La “eternidad en sí”: lo eterno como propiedad común de todas las mentes

La primera perspectiva, que se desarrolla a lo largo de las proposiciones 21 a 23, explica en qué consiste y en qué no consiste la eternidad de la mente. Spinoza comienza por el segundo punto, para desestimar de entrada cualquier confusión de esa propiedad que, como dirá, “pertenece a la esencia de la mente” con lo que tradicional y vulgarmente se llama inmortalidad. En este sentido, en EV, 21 sostiene que la “mente no puede imaginar nada ni recordar las cosas pasadas sino mientras dura el cuerpo (*nisi durante corpore*)”. Para demostrar esto, nuestro autor se apoya de manera exclusiva en determinados pasajes de la Segunda Parte de la *Ética*. Primero evoca el célebre corolario de la proposición 8 para afirmar que la mente expresa la existencia actual de su cuerpo y que, por consiguiente, concibe como actuales las afecciones corporales únicamente mientras dura el cuerpo (EV, 21 demostración). Esta referencia se repetirá en la demostración de EV, 23, lo cual revela que ese corolario es fundamental para comprender

ciertos aspectos importantes de la doctrina de la eternidad de la mente.

El filósofo holandés establece allí una distinción entre dos tipos de actualidad de las cosas singulares, ya sea que se las considere solamente en cuanto están “comprendidas” (es decir, contenidas) en los atributos, o bien se las conciba en cuanto que existen *partes extra partes*, es decir, no solo comprendidas en los atributos, sino además en cuanto que se dice que duran (E II, 8 corolario). En otras palabras, podemos considerar las cosas naturales como contenidas en acto y eternamente en los atributos de Dios, por un lado, y como cosas que duran y se esfuerzan por perseverar en la existencia, es decir, con una presencia (también en acto) en el tiempo, por el otro. La naturaleza de esta segunda manera de existir no conlleva muchas dificultades; se trata de la existencia actual presente, que depende de la determinación de causas externas y finitas. Más difícil, en cambio, es la primera; no solo porque Spinoza no nos dice en ese corolario en qué consiste, sino porque no hace referencia a ella hasta este momento de la deducción.

Sin embargo, el filósofo holandés nos suministra ciertos indicios importantes para entender la utilización de ese corolario en la sección final de la *Ética*. En primer lugar, nos advierte acerca del modo como afecta la llamada doctrina del “paralelismo” al problema que nos ocupa. Reenviando al escolio de E II, 7, sostiene que a la inclusión de una esencia formal en un atributo de Dios *corresponde* la “existencia” de su idea como comprendida en la idea de Dios y no simplemente como contenida en el atributo pensamiento (E II, 8 corolario y escolio). Es cierto que eso supone que –en cuanto tiene o es una esencia formal– también está contenida en ese atributo, pues todas las ideas son “en sí mismas” modos del atributo pensamiento. Ahora bien, lo que importa señalar aquí es que esas ideas están también comprendidas en el intelecto infinito (esto es, en el modo infinito inmediato de ese mismo atributo), justamente porque es el punto que Spinoza va a desarrollar en la Quinta Parte. En segundo lugar, aunque no nos diga positivamente en qué consiste la existencia de las cosas en cuanto contenidas en los atributos divinos, el corolario sí precisa de qué modalidad de la existencia se distingue, a saber: de la existencia actual presente o duración. En efecto, como ya indicamos, para las *cosas singulares en general* (incluidas las ideas) “existir” en cuanto que están solamente contenidas en los atributos no es existir en un tiempo y lugar determinados. Quizás hasta podría decirse que no es “existir” *tout court*, y que, por consiguiente, “estar contenidas” en los atributos no significa otra cosa que tener una esencia que se sigue necesariamente de la esencia divina.

Ahora bien, esta correspondencia vale también para las *ideas de las cosas que existen en acto*, que según Spinoza “implican” una existencia “por la que se dice que duran” (E II, 8 corolario). Esto significa, en otras palabras,

que las ideas que Dios tiene o que están en el entendimiento infinito –y que ya expresan objetivamente tanto la existencia de la cosa (un cuerpo) como aquello que le sucede (sus afecciones)– deben asimismo estar sujetas a la duración en cuanto a su realidad formal. La mente de Pablo por caso –es decir, la idea del cuerpo de Pablo– tiene una existencia actual, *hic et nunc*. ¿Pero qué pasa cuando una idea –que está en Dios– no expresa objetivamente la existencia de una cosa que dura? ¿Qué pasa, por ejemplo, cuando desaparece el cuerpo de Pablo o cuando no consideramos el objeto de la idea-mente de Pablo? ¿Acaso hay que decir que esa idea no es nada, que es un puro posible en el intelecto infinito? ¿O debemos considerar que expresa siempre “algo” que no depende de la duración y que, por lo tanto, es una verdad eterna? Spinoza es riguroso en la respuesta. Puesto que de la naturaleza divina se sigue necesaria y eternamente “todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito”, esto es, todo lo que “debe” existir (*E I*, 16), resulta claro que, si en Dios hay algo que expresa una verdad eterna, ese “algo” es independiente de cualquier consideración temporal.

Por lo tanto, si Spinoza evoca en *EV*, 21 el corolario de *E II*, 8, no lo hace para afirmar una supuesta existencia en la eternidad de cosas que ya no existen *más* o que *todavía* lo hacen en la duración. Es cierto que Spinoza subraya el hecho de que las cosas singulares tienen una doble actualidad; pero eso no significa que, cuando no existen en acto, “existen” y están esperando en algún cielo de las formas su producción por una potencia infinita (Dios), o bien que, cuando su cuerpo muere, comienzan a existir en la eternidad por gracia divina. En este sentido, el acento puesto por el filósofo holandés en la modalidad actual de las esencias contenidas en los atributos (y de sus ideas en la idea infinita), tiene el propósito de aclarar un aspecto importante relativo a la eternidad de la mente humana (o mejor dicho del *entendimiento*), a saber: que es una propiedad de su esencia y que se relaciona con la manera como se vive *hic et nunc* la eternidad, pero no con la postulación de alguna esfera o dimensión irreductible y separada de la existencia de las cosas. El corolario no es una meditación acerca de lo que sucederá después de la muerte o de lo que habría sucedido antes de la existencia en la duración, sino acerca de aquello que sucede y puede suceder mientras el modo finito existe.

Comprendemos entonces el primer movimiento deductivo de la demostración de *EV* 21, donde –como ya señalamos– Spinoza afirma que la mente expresa la existencia actual de su cuerpo y concibe como actuales las afecciones corporales, *únicamente mientras dura el cuerpo (nisi durante corpore)*. De acuerdo con lo anterior, esto significa que la mente es –en su ser actual– la idea que Dios tiene de nuestro cuerpo existente en acto, es decir, la idea que expresa objetivamente la *existencia actual* de nuestro cuerpo y de todo lo que le sucede. Ahora bien, como vimos, esa idea tiene (según

E II, 8 corolario) una existencia temporal y expresa objetivamente la existencia actual de su *ideatum* solo en la medida en que este último existe de manera actual en la duración. Por lo tanto, aunque Spinoza deja ciertamente abierta aquí la cuestión de si la mente puede o no expresar “otra cosa”, establece ya algo importante: cuando un cuerpo deja de durar, la mente que es su idea no puede de ninguna manera expresar la existencia actual de su cuerpo, porque eso implicaría *ipso facto* que Dios concibe algo falso; esto es, implicaría que hay en el entendimiento infinito una idea (una mente) que expresa objetivamente la existencia actual de un cuerpo que sin embargo no existe en acto.

La demostración de *EV*, 21 finaliza con las consecuencias que se desprenden de todo lo anterior:

Y, por tanto (*et consequenter*) (por *E II*, 26), [la mente] no concibe ningún cuerpo como actualmente existente sino mientras dura su propio cuerpo. Y por lo mismo, no puede imaginar nada (ver la definición de la imaginación en *E II*, 17 escolio) ni recordar las cosas pasadas sino mientras dura el cuerpo (ver la definición de la memoria en *E II*, 18 escolio) (*EV*, 21 demostración).

Puesto que tiene una existencia actual presente únicamente mientras su objeto tiene una existencia actual presente y, por eso, solo percibe los cuerpos exteriores como existentes en acto —aquí y ahora— a través de las afecciones de su cuerpo, no puede suceder que la mente humana conciba un cuerpo cualquiera, cuando el cuerpo del que ella es la idea ha dejado de existir actualmente. Por el mismo motivo, no puede imaginar nada ni recordar las cosas pasadas que la modificaron sino mientras dura su cuerpo. En este sentido, incluso antes de explicar si la mente es destruida “totalmente” con el cuerpo, Spinoza establece que no subsiste nada de ella relacionado con la imaginación y con la memoria.

Ahora bien, esa manera de pensar y concebir las cosas como actuales en un espacio y tiempo determinados y en función de la forma en que afectan al cuerpo, si bien es la más común, no es la única. La locución adverbial con la que se abre la proposición 22 (que explicita las reglas que permiten sustraer la mente y su funcionamiento de la lógica de la duración) evidencia precisamente esto: “*Sin embargo*, en Dios (*In deo tamen*) existe necesariamente una idea que expresa la esencia de este o aquel cuerpo humano *sub specie aeternitatis*” (*EV*, 22).

¿Qué significa esta extraña afirmación y cómo se relaciona con la mente humana y el cuerpo del que aquella es la idea? Spinoza demuestra esa proposición recordando primero que Dios (o el ser absolutamente infinito) es causa tanto de la existencia de los cuerpos en la duración como de su

esencia y que, por lo tanto, esta última “debe concebirse necesariamente” por su esencia infinita (EV, 22 demostración).⁸ En seguida, el filósofo holandés subraya el principio de necesidad que caracteriza la producción eterna de lo real, de la que Dios tiene una idea. Para ello, remite a dos proposiciones muy importantes: la 16 del *De Deo*, y la 3 del *De origine et natura mentis* (EV, 22 demostración). Como sabemos, según la primera, de la naturaleza divina *deben seguirse* infinitas cosas en infinitos modos, es decir, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito. De acuerdo con la segunda, *en Dios se da necesariamente una idea*, tanto de su esencia como de todas las cosas que se siguen necesariamente de ella. El razonamiento de Spinoza en la proposición 22 puede entonces resumirse de la siguiente forma: puesto que Dios es causa de la esencia y de la existencia de *todas las cosas*, debe ser causa de la esencia singular de *todos los cuerpos*. Y ello de acuerdo a una necesidad independiente de cualquier consideración temporal. Esto significa que las “cosas” (o mejor dicho, las esencias de las cosas) se siguen de la esencia de Dios con una necesidad absoluta y eterna. Por lo tanto, puesto que todas las esencias –según la proposición 16– se siguen de la naturaleza divina de una manera absolutamente necesaria, también la esencia singular “de este o aquel cuerpo humano” se concibe como una verdad eterna, en cuanto es una consecuencia de la esencia de Dios, es decir, en cuanto es una expresión particular del atributo extensión del que hay una idea en Dios. Pero simultáneamente, en virtud de la correspondencia de los atributos, lo anterior implica que la idea por la cual el ser perfectísimo –en su entendimiento infinito– concibe esa esencia es asimismo una verdad eterna.

En definitiva, la proposición 22 afirma que “en Dios” (*in Deo*) –esto es, en el entendimiento infinito– las *ideas de las cosas* se siguen de manera absolutamente necesaria, de acuerdo con una ley de producción que no está sometida a la duración o al tiempo (Macherey 1994: 124). Para lo que nos interesa aquí, esto significa que, consideradas *sub specie aeternitatis* como afectaciones de los atributos divinos, tal como se producen en y por Dios (es decir, como expresiones de su potencia infinita), las cosas singulares y también sus ideas son *en cierta medida eternas*. O para ser más precisos, corresponden a verdades eternas.

La proposición 23 cierra esta primera perspectiva a partir de la cual es estudiada la eternidad de la mente. La fórmula, cuya ambigüedad es causa de

⁸ Lo que la demostración afirma respecto del “cuerpo humano” vale, como veremos, *para toda cosa singular* en la medida en que se expresa en modos que se siguen necesariamente de los atributos divinos; es decir, vale para la esencia de los cuerpos, de las ideas, y de la de cualquier otro modo de los infinitos atributos que no conocemos.

muchas dificultades en el spinozismo, dice lo siguiente: “La mente humana no puede ser totalmente destruida con el cuerpo, sino que permanece algo de ella que es eterno” (EV, 23). ¿Qué significa que la mente humana no puede ser “totalmente” destruida con el cuerpo? ¿Acaso “permanece” una “parte” de ella luego de la muerte? Si, como vimos, no hay inmortalidad personal, cuando muere Pablo ¿no debería su mente desaparecer por completo? Como hicimos antes, detengámonos en la demostración para dar una respuesta a estas preguntas. Apoyándose en lo que acaba de ser afirmado antes y en dos pasajes centrales de la Segunda Parte (E II, 13 y E II, 8 corolario), Spinoza sostiene que el concepto o idea que está en Dios y que expresa la esencia de este o aquel cuerpo *sub specie aeternitatis* es necesariamente algo que “pertenece” a la esencia de esta o aquella mente humana correspondiente (EV, 23 demostración). Esto significa que, en tanto es la idea de una esencia, la mente humana tiene también una esencia y, en cuanto tal, debe ser concebida por Dios como una verdad eterna.

Sin embargo, es importante subrayar que, para demostrar esto, Spinoza se apoya en la proposición 13 de la Segunda Parte. Como sabemos, en ella se explica que el único objeto de la idea que constituye la mente es el cuerpo, es decir, un modo de la extensión que existe en acto, y ninguna otra cosa (E II, 13). En otras palabras, nos enseña que la mente es ante todo la idea de un cuerpo existente en acto. Ahora bien, esa actualidad puede remitir, como ya señalamos, a una existencia espacio-temporal o bien al hecho de que ese cuerpo se sigue necesariamente de Dios, puesto que es una expresión particular de uno de sus infinitos atributos. Precisamente a esto apunta el corolario de la proposición 8 de la Segunda Parte, que figura en esta demostración (EV, 23 demostración).⁹ En este sentido, comprendemos que la referencia a la proposición 13 está plenamente justificada: para nuestro autor, la definición de la mente (como idea del cuerpo) sigue siendo válida; sim-

I 79

⁹ Como ya dijimos, Spinoza se pregunta en E II, 8 corolario qué pasa con las esencias de las cosas y con sus ideas cuando no existen en la duración. La respuesta, que ahora nos resulta más clara, puede resumirse así: las esencias de las cosas singulares (o, como dice Spinoza, las esencias formales) y las ideas de esas esencias (o esencias objetivas de las cosas) son expresiones eternas de las cosas que se siguen de los atributos divinos. Son, por así decir, aspectos independientes de la existencia determinada espacio-temporalmente. Por supuesto, esto no significa que las esencias de las cosas y las ideas de esas esencias sean absolutamente independientes: no son causa de sí, sino de Dios bajo los atributos del que son una expresión particular. En este sentido, si bien las esencias son un aspecto independiente de la determinación espacio-temporal de la cosa de la que son la esencia, esa determinación solo es inteligible a la luz de la esencia eterna divina, es decir del ser absolutamente infinito que tiene *in se* todo lo que produce.

plemente sucede que sus términos son repensados aquí en función de la distinción entre la existencia del cuerpo y su esencia (Macherey 1994: 126). Por lo tanto, la conclusión es siempre la misma: sea que consideremos la mente humana como la idea de una existencia en acto o bien como la idea de una esencia que nunca es un mero posible, se mantiene una correspondencia estricta entre esta idea y su objeto que es el cuerpo, considerado ora en su existencia actual, ora en su esencia, también actual. Subrayemos, sin embargo, que no se trata aquí de la idea que *nosotros tenemos*, sino de la que *Dios tiene*. Es decir, se trata de la mente como idea *de* Dios, en cuanto es un modo de la sustancia (genitivo subjetivo) y en cuanto es asimismo una idea que tiene por objeto un modo de Dios, un cuerpo (genitivo objetivo).

En este contexto, ¿qué significa que algo le “pertenece” a la esencia de la mente? La expresión “*ad essentiam mentis humanae pertinet*” no puede sino reenviarnos a E II, definición 2. En efecto, Spinoza explica allí que pertenece a la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa, y que, si se quita, se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa no puede ser concebida y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido (E II, definición 2). De acuerdo con esa definición, entonces, existe una relación de reciprocidad entre la esencia de una cosa y sus propiedades constitutivas. En este sentido, decir que una característica A pertenece a la esencia de una cosa X equivale a decir que X comporta necesariamente A (o sea, que es imposible concebir que esa cosa no tenga esa característica); y recíprocamente, que toda cosa que comporta o tiene la característica A es necesariamente X (es decir, que es imposible concebir que sea otra cosa que X) (Prelorentzos 1992: 433). En la demostración de la proposición 23, la “cosa” X es una determinada mente humana; asimismo, aquello que pertenece a su esencia (la característica A) consiste en ser la idea o concepto de la esencia de X, es decir, en expresar objetivamente la esencia de X (según la proposición 22, como vimos, la esencia del determinado cuerpo correspondiente *sub specie aeternitatis*). De manera que, si aplicamos la definición 2 de la Segunda Parte a esta demostración obtenemos lo siguiente: una mente humana no puede no expresar objetivamente –tal como es en Dios– la esencia del cuerpo del que es idea; e inversamente, una idea o concepto, que está en Dios y expresa la esencia del cuerpo humano *sub specie aeternitatis*, no puede ser una cosa diferente de la mente humana, al menos en uno de sus aspectos o funciones.¹⁰ Comprendemos así que la mente humana es la idea de una esencia que se concibe *sub specie aeternitatis*; pero también

80 |

—

¹⁰ Rousset 1968: 33; Prelorentzos: 1992: 433 ss.; Macherey 1994: 126.

que tiene una esencia (es una expresión del atributo pensamiento) que debe ser concebida por Dios como una verdad eterna. Es en este sentido entonces que Spinoza dice que a la esencia de la mente humana le pertenece “algo” eterno (*EV*, 23 demostración).

Luego de este rodeo, antes de concluir esta sección volvamos a la pregunta inicial: ¿qué quiere decir qué “algo” de la mente “permanece” cuando el cuerpo del que es la idea desaparece? En este punto, hay que reconocer que Spinoza es un poco ambiguo. En efecto, por un lado, se apoya en *E II*, 13, que establece una unión o correspondencia estricta entre la mente y el cuerpo. Ahora bien, por otro lado, introduce una distinción entre dos expresiones de esa unión o correspondencia: una en el plano de su existencia actual, otra en el de sus esencias. Podría pensarse entonces que ese “algo” que “permanece” cuando el cuerpo muere lo hace bajo la forma de una sucesión cronológica; o mejor, podría creerse que la esencia de una cosa continúa existiendo una vez que su existencia fue destruida. Sin embargo, es manifiesto que Spinoza no puede significar que la mente sigue existiendo en cuanto que expresa objetivamente un cuerpo que existe en acto, porque si este deja de durar, también la mente lo hace en su existencia actual presente. Ya no podrá ni imaginar ni recordar, ni ser consciente de las afecciones de un cuerpo que ya no es más, porque tampoco habrá una mente (esto es, la idea que existe en acto de un cuerpo) apta para hacerlo. Spinoza es, como vimos, riguroso en este punto: no hay duración de la mente que suceda a su existencia actual, no hay inmortalidad del alma personal. Después de la muerte de Pablo, *su* mente no existe en un cielo de las formas para adquirir así la salvación eterna. Ya hemos dicho que solo desde la perspectiva de la duración puede pensarse que “algo de ella” *permanece* “luego” de la muerte. Esa representación de una subsistencia temporal de la esencia de la mente respecto de su existencia debe por lo tanto ser rechazada.

Como hemos visto, desde la perspectiva que resumen las proposiciones 21 a 23, la mente humana es eterna –y le cabe legítimamente ese adjetivo en el mismo sentido que a la sustancia– porque *es* la idea de una verdad eterna que está en Dios, independiente de cualquier referencia temporal. Es decir, la eternidad de la mente humana se fundamenta aquí en el hecho de que es una idea o concepto que expresa *sub specie aeternitatis* la esencia del cuerpo. Por lo tanto, como sostiene Matheron, de lo que se trata en este caso, de acuerdo con esta perspectiva, es de la idea eterna que *somos* (o que Dios tiene de nuestra mente) y no de la idea que nosotros *tenemos* o que *podemos tener* (Matheron 2011: 700). Ahora bien, si esto es así, la atribución de la eternidad no solo vale para los seres humanos, pues Dios concibe necesariamente como una verdad eterna todas las cosas que se siguen de su naturaleza infinita. Es cierto que en el enunciado de *EV*, 23 Spinoza se refiere a la

mente *humana* y que en *EV*, 22 dice que hay una idea en Dios que expresa *sub specie aeternitatis* la esencia de este o aquel cuerpo *humano*. No obstante, si tenemos en cuenta las demostraciones que acabamos de comentar y, sobre todo, la ontología que las sustenta, resulta bastante claro que el razonamiento de nuestro autor se fundamenta en un rasgo o *propiedad común* no solo a todos los cuerpos sino a todas las cosas en general. Por eso, Allison sostiene con razón que esta es una acepción “trivial” de la eternidad de la mente que no se relaciona con lo específicamente humano y que, agreguemos, puede predicarse de cualquier “cosa” (Allison 1987: 170-171). En este sentido, esta eternidad no puede explicar aquello que sin dudas le interesa a Spinoza en la Quinta Parte de la *Ética*: la salvación que pueden “conquistar” algunos individuos a través del conocimiento. En definitiva, esta perspectiva nos dice solamente que *somos* eternos pues tenemos una mente que es una idea (de un cuerpo) que está en Dios más allá (o independientemente) de cualquier referencia temporal, es decir, una idea que Dios necesariamente produce autoproduciéndose eternamente. Pero *ser* una idea eterna no significa *tener* ideas eternas. Para gozar efectivamente de una eternidad (más o menos) consciente es necesario, de acuerdo con Spinoza, entrar en posesión formal de nuestra potencia intrínseca de concebir las cosas *sub specie aeternitatis*, esto es, devenir causa adecuada del conocimiento verdadero de las cosas tal como son producidas por y en Dios.

82 |

5. La “eternidad para sí”: el conocimiento sub specie aeternitatis y la salvación humana

Como mencionamos antes, Spinoza presenta sin embargo la cuestión de la eternidad de la mente desde otra perspectiva, vinculada ya no con el fundamento de la comunicación de esa propiedad a *todas las cosas*, esto es, con el hecho de que hay en Dios una idea que expresa *sub specie aeternitatis* su esencia, sino con algo peculiar de la mente humana: el *conocimiento adecuado* y la alegría que conlleva. Ya no se trata entonces de una eternidad común o universal que se puede predicar tanto de Pablo como de cualquier animal, sino de aquella que en los seres humanos, dotados de un cuerpo y una mente complejas, se relaciona con su salvación, es decir, con su realización ética. Esta perspectiva, que recorre las últimas proposiciones de la *Ética*, nos explica asimismo que hay *diferentes grados de conciencia y conocimiento* de nosotros mismos, de las cosas y de Dios, y que, por lo tanto, unas mentes humanas producen efectivamente más ideas adecuadas que otras, por lo que, en ese sentido, participan en mayor medida de la eternidad. Como es evidente, esta aproximación ya no concierne entonces a los seres humanos

de manera indistinta, sino a *algunos* de ellos, a quienes probablemente está dirigida la última parte de la *Ética*, a saber, aquellos que desean y logran (parcialmente) orientar su *conatus* hacia el conocimiento intuitivo y el amor que de allí resulta y comprenden gracias a ello que la beatitud (entendida como goce eterno de una alegría constante) no es un premio futuro a la virtud sino el ejercicio mismo de una vida virtuosa, aquí y ahora. Veamos brevemente como se desarrolla esta perspectiva en el texto.

Antes dijimos que hay que rechazar la representación de la eternidad de la mente en los términos de una sucesión cronológica, como si la esencia eterna comenzara a existir luego de la existencia temporal misma. Por los mismos motivos también hay que rechazar que, para Spinoza, la mente humana pueda tener en sí misma porciones absolutamente independientes. O mejor dicho, debemos rechazar que ese “algo de ella” que según Spinoza es eterno (*ejus aliquid remanet, quod aeternum est*) es una parte que constituiría la esencia de la mente en oposición –o como una parte separada– a su existencia actual. Como señalan de diversa manera Macherey y Rousset, esto significa que la esencia no es una “parte” o un ser distinto de la existencia de una cosa; la esencia y la existencia de una cosa no se diferencian como lo hacen por ejemplo dos cuerpos, *partes extra partes*. Son *dos aspectos del mismo modo* (sea un cuerpo o una idea).¹¹ Recordemos de hecho que en la demostración de la proposición 23 nuestro autor no dice que la mente humana es eterna, sino que “algo” que *pertenece* a su esencia es “necesariamente eterno” (*EV*, 23 demostración). Ahora bien, si, como vimos, esa eternidad no es una inmortalidad del alma, si esa propiedad no pertenece irrestrictamente a la existencia actual presente de los modos o a su esencia como si esta fuera una parte separable y distinta de su existencia concreta, ¿qué es *lo* eterno en ciertos modos finitos, y más precisamente en los seres humanos? ¿Cómo debemos comprender la expresión del corolario de la proposición 40 donde Spinoza sostiene que “la parte de la mente que permanece, cualquiera sea su magnitud, es más perfecta que la restante” (*EV*, 40 corolario)?

Tanto la demostración como el escolio de la proposición 23 nos ofrecen ya algunos indicios importantes. Por un lado, en la primera Spinoza refiere a ese “algo” como una “idea o concepto” (*EV*, 23 demostración). Para un lector de la *Ética*, esos términos remiten necesariamente a la definición que aparece al inicio de la Segunda Parte, en la que se identifica la idea con la acción de la mente:

—

¹¹ Rousset 1968: 45; Macherey 1994: 129-130.

Por idea entiendo el concepto de la mente, que la mente forma, porque es cosa pensante. *Explicación*. Digo concepto, más bien que percepción, porque el nombre percepción parece indicar que la mente es pasiva respecto del objeto; concepto, en cambio, parece expresar una acción de la mente. (E II, definición 3)

Por otro lado, y en el mismo sentido, en el escolio Spinoza dice que la idea que expresa la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis* es un “modo del pensar” (*certus cogitandi modus*) que pertenece a la esencia de la mente y es necesariamente eterno (EV, 23 escolio). Como señala Rousset, con esa expresión el filósofo holandés reenvía a una cuestión relativa a la “naturaleza” de la idea verdadera sobre la que había insistido al momento de elaborar su teoría del conocimiento (Rousset 1968: 34). En efecto, Spinoza sostiene que

[...] tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente o lo mejor posible. Y nadie en absoluto puede dudar de ello, a menos que piense que una idea es algo mudo, cual pintura en una tabla, y no un modo del pensar, a saber, el mismo entender. (E II, 43 escolio)

84 |

Hay como vemos una doble equivalencia: entre la idea y la acción de la mente, por un lado, y entre esta última y el entendimiento de las cosas de manera adecuada o verdadera, por el otro. Estos pasajes nos permiten concluir entonces que aquello que Spinoza considera eterno, esto es, la idea o concepto que pertenece a la esencia de la mente humana, es el acto de concebir en tanto que constituye una de sus funciones; es decir, en tanto la mente se define íntima y positivamente por una actividad irreductible a la imaginación y a la memoria. En otras palabras, se trata de una aptitud o capacidad intrínseca, una potencia de conocer que expresa una acción de la mente.¹² Nuestro autor no dice otra cosa cuando vincula en el escolio de E V, 23 la experiencia de la eternidad con la concepción que la mente humana puede tener de las cosas a partir de su “inteligencia”: “[...] sentimos y experimentamos que nosotros somos eternos. Pues la mente no siente menos las cosas que concibe con la inteligencia que las que tiene en la memoria” (E V, 23 escolio).

Ahora bien, ¿qué tipo de conocimiento es este? Como vimos, la principal característica de esta capacidad o modalidad de conocimiento es que aprehende su objeto (la esencia del cuerpo) *sub specie aeternitatis*, esto es,

—

¹² Rousset 1968: 35; Allison 1987: 171 ss.; Macherey 1994: 128; Jaquet 1997: 109-123.

independientemente de cualquier referencia temporal. Si solo tuviésemos en cuenta las proposiciones que siguen al escolio mencionado, podríamos llegar a pensar que se trata únicamente del tercer género de conocimiento, el cual, como dice Spinoza, constituye el supremo esfuerzo de la mente y su máxima virtud (EV, 25). No obstante, basta con detenerse en ciertos pasajes de la Segunda y la Quinta Parte de la *Ética* para comprender que alcanza también al segundo género de conocimiento. Consideremos por ejemplo la proposición 44 del *De origine et natura mentis*. Allí se dice que pertenece a la naturaleza de la razón contemplar las cosas como necesarias y no como contingentes (E II, 44). Luego de desarrollar la forma en que la imaginación percibe los objetos externos (a saber, como situados en un contexto espacio-temporal y localizados en el tiempo), nuestro autor afirma en el segundo corolario que es “propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo alguna especie de eternidad (*sub quadam specie aeternitatis*)” (E II, 44 corolario 2). La prueba es sencilla: remitiendo a la proposición 16 de la primera parte, Spinoza dice que, puesto que la necesidad de las cosas “es la misma necesidad de la naturaleza eterna de Dios”, “es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas bajo esta especie de eternidad (*sub hac specie aeternitatis*)” (E II, 44 corolario 2).

Por cierto, Spinoza no deja de aclarar allí que las nociones comunes, fundamento de la razón, explican solo aquello que es común a todas las cosas y no la esencia de una (o alguna) cosa singular. Podría objetarse entonces el carácter eterno del conocimiento de segundo género, apelando a la expresión precisa que utiliza nuestro autor para describir lo que es propio de la razón. En este sentido, los términos *quadam* (“alguna”, “una”) y *hac* (“esta”) servirían para establecer una diferencia estricta entre el segundo y el tercer género de conocimiento. Y solo la ciencia intuitiva conocería en su necesidad eterna las cosas. Sin embargo, antes de sacar conclusiones apresuradas conviene tener presente al menos tres elementos adicionales. Para empezar, no hay que olvidar que Spinoza reenvía a E II, 41, en donde afirma de manera explícita que las ideas adecuadas pertenecen tanto al segundo como al tercer género de conocimiento (E II, 44 demostración y demostración del corolario). Pero sobre todo, hay que notar que el conocimiento *sub quadam specie aeternitatis* cumple con la exigencia de la concepción *sub specie aeternitatis*, establecida en EV, 29 escolio. Allí, como sabemos, para precisar la irreductibilidad de esta concepción respecto de todo lo que la mente conoce en función de la existencia actual del cuerpo humano, el filósofo holandés sostiene que para formarla es necesario comprender de manera verdadera que las cosas están contenidas en Dios, que se siguen de su naturaleza y que sus ideas implican la esencia eterna e infinita (EV, 29 escolio). Ahora bien, esto vale también para lo que Spinoza sostiene del conocimiento racional

en el corolario de la proposición 44 de la Segunda Parte. En efecto, como mencionamos, la razón aprehende con verdad la necesidad de las cosas, tal como son en sí, y vincula esa necesidad a la naturaleza eterna de Dios. Es cierto que Spinoza no dice allí de manera explícita que para la razón las cosas están contenidas en Dios y que implican su esencia. Pero el escolio de *E II*, 45, sin embargo, lo establece con toda evidencia y recuerda además que la “existencia” de las cosas (concebidas de esa forma) no es la duración actual sino la existencia o ser de las cosas en tanto son en Dios (*E II*, 45 escolio). Por último, agreguemos a todo esto que en la demostración de *EV*, 29, que reenvía precisamente al corolario de *E II*, 44, el filósofo holandés asimila el conocimiento racional *sub quadam specie aeternitatis* de ese corolario con la concepción *sub specie aeternitatis*:

[...] la eternidad no se puede explicar por la duración (por 1/d8 y su explicación). Luego, en este sentido, la mente no tiene la potestad de concebir las cosas *sub specie aeternitatis*, sino porque por naturaleza es propio de la razón concebir las cosas *sub specie aeternitatis* (por 2/44c) y porque también pertenece a la naturaleza de la razón concebir la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis* (por 5/23). (*EV*, 29 demostración)

86 |

Podemos concluir entonces que, de acuerdo con Spinoza, la razón es capaz de comprender las cosas tanto *sub quadam specie aeternitatis* como *sub specie aeternitatis*. En este sentido, no es legítimo apelar a la primera expresión para establecer una discriminación entre el segundo y el tercer género de conocimiento (Jaquet 1997: 120-121). En ambos casos –ya sea que las conciba a partir de las nociones comunes, ya sea que forme la idea adecuada de su esencia singular– la mente humana “entiende” o concibe las cosas como absolutamente necesarias y eternas, independientemente del modo como nos afectan. El término “*quadam*”, entonces, no tiene otro propósito que reenviar al punto de vista particular (de la razón) en el que las cosas son conocidas a partir de las propiedades comunes, lo cual no compromete el valor adecuado de la concepción, puesto que las propiedades y la esencia del cuerpo son ambas verdades eternas (Matheron 1969: 579).

Si hay una distinción importante, entonces, es la que se da entre las ideas inadecuadas (que nos presentan las cosas y nuestros propios afectos fortuitamente y en función de las afecciones discontinuas del cuerpo) y las ideas adecuadas del entendimiento, que nos permiten conocer las cosas y aquello que nos sucede en su necesidad y verdad, ya sea a partir de las propiedades comunes de nuestro cuerpo, o bien a partir de su esencia. La proposición 29, su demostración y el célebre escolio que las acompaña, apuntan precisamente a esto. Allí Spinoza sostiene por un lado que a la esencia de la mente

(que es siempre *idea de un cuerpo* según *E II*, 13) le pertenecen solo dos maneras de concebir su cuerpo y las cosas exteriores: o bien *sub specie aeternitatis*, o bien *sub specie durationis* (*EV*, 29 escolio). Es decir, por su propia naturaleza, la mente humana tiene dos maneras de conocer, una que depende de la concepción eterna de la esencia de su cuerpo y de las cosas, y otra que depende de su existencia actual presente. La primera incluye al segundo y tercer género de conocimiento, siendo su rasgo principal aprehender tanto la esencia del cuerpo como la de las cosas, en sí mismas o a partir de sus propiedades, pero siempre como necesarias, nunca como contingentes y fortuitas, pues esta es la característica principal de la percepción del primer género de conocimiento, esto es, de la imaginación y de la relación espontánea del ser humano con su entorno que aquella implica.

Es cierto que Spinoza subraya en el escolio que en la concepción *sub specie aeternitatis* las cosas no dejan de concebirse o conocerse como “actuales” (no hay espacio en el spinozismo para lo posible como instancia opuesta o previa a lo actual). Pero su actualidad no corresponde a aquella que depende de una dimensión espacio-temporal (*EV*, 29 escolio). La referencia en ese escolio a *E II* 45 y a su escolio, que nuestro autor coloca deliberadamente al final de este razonamiento, echan todavía más luz al asunto. Allí, como ya señalamos, el filósofo holandés distingue la duración y la “existencia misma de las cosas singulares en cuanto son en Dios (*ipsa existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt*)” (*E II*, 45 escolio). Con esa alusión, entonces, Spinoza no quiere decir que, en la medida en que concebimos la realidad actual de nuestro cuerpo y de las cosas *sub specie aeternitatis*, estas dejan de existir temporalmente; al contrario, apunta a subrayar el hecho de que, a través de ese conocimiento, comprendemos que no existen solamente en relación con el modo como nos afectan sino también, y sobre todo, “en Dios”, esto es, como expresiones *necesarias* de la potencia infinita. Porque, como dice nuestro autor en ese escolio, más allá de que las cosas finitas estén determinadas por otras cosas finitas desde el exterior, *partes extra partes*, “la fuerza [...] con que cada una persevera en la existencia se sigue de la necesidad eterna de Dios” (*E II* 45, escolio). Spinoza reitera este mismo punto un poco más adelante, al precisar de manera exacta el conocimiento que los seres humanos pueden tener:

La eternidad es la misma esencia de Dios, en cuanto que esta implica la existencia necesaria (por *E I*, definición 8). Concebir, pues, las cosas *sub specie aeternitatis* es concebir las cosas, en cuanto que se conciben como seres reales por la esencia de Dios, o sea, en cuanto que por la esencia de Dios implican la existencia. (*EV*, 30 demostración)

Este pasaje debe interpretarse del siguiente modo: Dios, o el ser absolutamente infinito, comunica a las cosas finitas la existencia necesaria, y por eso su realidad no está sujeta a la contingencia. Por lo tanto, cuando esas cosas (que tienen una existencia actual presente y pueden durar más o menos) se conciben a partir de la esencia divina, que es su causa inmanente, la realidad de esas cosas (siempre efectos de la potencia infinita) deja de ser considerada en relación con la duración o el tiempo. Por el mismo motivo, entonces, “en la medida en que nuestra mente se conoce a sí misma y al cuerpo *sub specie aeternitatis*, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella está en Dios y se concibe por Dios” (EV, 30). En definitiva, la mente se sabe eterna en el reconocimiento de su propia potencia de concebir las cosas como efectos inmanentes y eternos de Dios. Sabe que es una cosa que está intrínsecamente constituida por una aptitud irreductible a la imaginación. Es decir, para decirlo de otra forma, en el conocimiento *sub specie aeternitatis*, la mente humana sabe que participa de la eternidad divina, con la cual se relaciona directamente por vía del conocimiento adecuado. El razonamiento culmina por eso con la explicación de que la mente humana, que concibe las cosas y su cuerpo (del que es la idea) como eternos y atemporales, es ella misma eterna (*mens ipsa aeterna est*) (EV, 31). Ella no solo dispone de la capacidad o aptitud de conocer las cosas *sub specie aeternitatis*, también se afirma a sí misma como “causa adecuada o formal de ese conocimiento” (EV, 31 demostración). De hecho, si no fuera eterna una “parte” suya, o mejor dicho, en uno de sus aspectos constitutivos, jamás podría concebir las cosas de ese modo.¹³

88 |

La mente, dijimos, se sabe eterna en el reconocimiento de su propia potencia. Ahora bien, aquí podría presentarse un problema. Como vimos, Spinoza sugiere que en un momento determinado de su existencia actual, la mente descubre (o puede descubrir) su aspecto o ser eterno al mismo tiempo que comprende la eternidad de Dios y la de la concepción necesaria de las cosas (entre las que se cuenta a sí misma). ¿Acaso no es problemático sostener que la mente reconoce en el curso de su existencia un aspecto suyo que es eterno, esto es, intemporal? Es decir, el camino que conduce en las últimas proposiciones de la *Ética* a la conciencia y conocimiento de la eternidad, ¿no anula aquello que le da contenido y sentido a ese movimiento progresivo de la mente? Spinoza no ignora el problema y por el contrario lo afronta directamente en el escolio de EV, 31:

—

¹³ Matheron 1969: 580 y 2011: 704; Prelorentzos 1992: 484; Jaquet 1997: 109.

[...] hay que observar aquí que, aunque ya estamos seguros de que la mente es eterna, en cuanto que concibe las cosas *sub specie aeternitatis*, nosotros, sin embargo, a fin de explicar más fácilmente lo que queremos mostrar y que se lo entienda mejor, consideraremos la mente, como hemos hecho hasta ahora, como si ya comenzara a existir y ya comenzara a entender las cosas *sub specie aeternitatis*. (EV, 31 escolio)

El conocimiento reflexivo, que obtenemos en un momento determinado, de que la mente es eterna (es decir, la idea de la idea eterna que es nuestra mente) no está puesto en duda por el desarrollo tendencial y progresivo con que esta certeza es adquirida por un individuo. Siempre que entendemos adecuadamente las cosas emerge su carácter necesario, su eternidad. Se trata entonces, como reconoce Spinoza mismo, de una forma de presentar su doctrina que permite comprender “más fácilmente” un rasgo central que la caracteriza, a saber, que la conciencia de la eternidad está a nuestro alcance y no en un cielo de las formas que la tornaría inaccesible (Macherey 1994: 151). Esto supone que el conocimiento del tercer género es en sí mismo eterno, pero que es *en* la duración (o mientras tenemos una existencia actual presente) que tomamos (o que podemos tomar) conciencia, poco a poco, de esa eternidad, en otras palabras, que podemos experimentar que somos eternos.¹⁴ Es cierto que no es “por” la duración que conocemos las cosas como eternas; es decir, no es porque concebimos la existencia actual presente de nuestro cuerpo que podemos comprender adecuadamente la eternidad de una parte de la mente y el modo como las cosas se siguen de la esencia divina. Para percibir la mente y las cosas de esa forma es necesario, como vimos, que concibamos la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis* (E V, 29 y escolio). Lo cual da nacimiento a una conciencia que no es más de orden temporal. Ahora bien, eso no quita que para que un individuo, en algún momento de su historia personal o progresivamente, devenga consciente de la eternidad de su entendimiento y de las cosas, deba tener una existencia actual presente. En caso contrario, ¿qué sentido podría tener el rechazo de Spinoza de presentar la doctrina de la eternidad en los términos de una inmortalidad y, sobre todo, la profunda conexión que existe para nuestro autor entre esa doctrina y la ética de la salvación o liberación humana?

I 89

¹⁴ Véase Matheron 1969: 582: “[...] la parte eterna de nuestro espíritu aumentará en el curso del tiempo, a medida que se develen los aspectos cada vez más individualizados de nuestra esencia”. Véase también: Rousset 1968: 40: “Por más que la expresión sea paradójica, es preciso reconocer que la idea de un progreso de la parte eterna del espíritu implica la afirmación de su eternidad progresiva: así se encuentra definido el sentido de nuestra vida [...]”

Precisamente porque lo que está en juego es la virtud, el pensamiento spinoziano se consagra, para finalizar, a una reflexión que considera el problema de la eternidad de la mente desde una perspectiva específicamente ética, vinculada con la salvación humana. En efecto, más allá del carácter eterno que pueda tener la concepción del segundo género de conocimiento y de la existencia de un pasaje al tercero (cuya naturaleza acabamos de mencionar), hay que tener presente que lo que quiere subrayar Spinoza en la Quinta Parte de la *Ética* es el vínculo de este último género de conocimiento con la beatitud y con la perfección humana. De hecho, como ya afirma en el Prefacio de la Segunda Parte, su interés principal son los seres humanos y aquello que puede conducirlos hacia su perfección:

Paso ya a explicar las cosas que debieron seguirse necesariamente de la esencia de Dios, a saber, del ser eterno e infinito. No todas, sin duda, ya que en 1/16 hemos demostrado que de ella debieron seguirse infinitas cosas en infinitos modos, sino tan solo aquellas que nos pueden llevar como de la mano al conocimiento de la mente humana y de su felicidad suprema. (E II, Prefacio)

90 | Si tenemos en cuenta ese pasaje, resulta claro que las últimas proposiciones de la *Ética* no consideran solamente la identificación de la capacidad de la mente de conocerse a sí misma y a las cosas *sub specie aeternitatis* (a través de la llamada ciencia intuitiva) con su propia eternidad (EV, 24-31). También explican el lazo de esa mente con la perfección y beatitud a las que puede acceder el ser humano en la medida en que el tercer género de conocimiento va acompañado del amor intelectual de Dios (EV, 32-38). Esto ciertamente ya había sido sugerido por el filósofo holandés antes, en las proposiciones que estudian los remedios de los afectos. Sobre todo en el escolio de la proposición que cierra la primera sección de la Quinta Parte, donde nuestro autor explica que la mente tiene, a través del tercer género de conocimiento, la potestad de hacer que se padezca menos por los afectos negativos, pudiendo nacer en consecuencia el “amor a Dios”, *amor erga Deum*. En aquel momento de la deducción, ese amor y el conocimiento del que surge aparecían como instrumentos o fuerzas en la lucha contra las pasiones tristes; precisamente por eso se los consideraba en su aspecto, por así decir, “terrenal” o temporal (EV, 20 escolio). Ahora, en esta segunda sección del *De potentia intellectus seu de Libertate humana* –que no concierne a la “vida presente”–, Spinoza estudia ese mismo amor eterno con la intención de mostrar que constituye la beatitud humana y la suma perfección a la que puede aspirar un individuo (Allison 1987: 164). No se trata entonces de una simple alegría, entendida como el paso a una mayor perfección, sino de “la mayor alegría que puede

darse”, aquella que está acompañada de la idea de Dios como causa y que escapa a cualquier determinación temporal (EV, 32). En este sentido, este amor intelectual (*amor Dei intellectualis*) es, lo mismo que el conocimiento del que surge, necesariamente eterno (EV, 33). Así, quien lo conquista, por lo tanto, “está en posesión de la perfección misma” y es eternamente “feliz” (EV, 33 escolio).

Como vemos, es en este momento del discurso que el “quien” se vuelve importante. En efecto, para terminar con su argumentación Spinoza agrega algo cardinal, relativo al carácter diferencial de esta eternidad. Para comenzar, en EV, 38 dice que cuantas más cosas entiende la mente humana con el segundo y el tercer género de conocimiento, menos padece por los afectos que son malos y menos teme a la muerte (EV, 38). Dicho de otra forma, esto significa que cuantas más ideas adecuadas tiene una mente (cuya esencia “consiste en el conocimiento”), tanto más participa de la eternidad *en esta vida*; en otras palabras, como dice nuestro autor en la demostración correspondiente con cierta ambigüedad, “la mayor parte de ella permanece”, pues no es “tocada por los afectos que son contrarios” a su naturaleza (EV, 38 demostración). Insistamos en algo que ya dijimos: nuestro autor no está afirmando una inmortalidad personal; simplemente está diciendo que cuanto mayor es el conocimiento eterno y adecuado de la mente, “la muerte es tanto menos nociva”, es decir, ocupa (en términos de importancia) una porción mínima de su esfuerzo por perseverar en la existencia (EV, 38 escolio).

I 91

Ahora bien, como es evidente, esto significa asimismo que esta “eternidad parcial”, para retomar una expresión de Rousset, puede ser más o menos desarrollada en los seres humanos (Rousset 1968: 37). En palabras de Spinoza: “Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene una mente cuya mayor parte es eterna” (EV, 39). La experiencia muestra esto con mucha claridad. Ciertamente, en todos hay al menos una idea verdadera, del mismo modo que a la esencia de todas las mentes pertenece sin dudas “algo” eterno. Sin embargo, esto no significa que no haya diferencias y que no puedan juzgarse, como hace Spinoza, los grados de participación individual de la eternidad divina en términos de la virtud personal. Pues como sostiene él mismo en la última proposición de la *Ética*, la felicidad (*beatitudo*) no es un premio de la virtud que ha de esperarse sino el mismo ejercicio de la virtud (EV, 42). A través de las intrincadas y complejas proposiciones finales de la obra póstuma somos así reconducidos a la duración, esto es, a la existencia actual presente, sin que ello entre en contradicción con lo anterior.

6. Conclusión

El recorrido que hemos realizado, siguiendo la misma lógica argumentativa de Spinoza, nos permite comprender tres cosas. Por un lado, que para Spinoza aquello que es eterno en los seres humanos es sobre todo un *conocimiento*, una *idea* que forma parte de la esencia de su mente, que se concibe a sí misma como causa formal del mismo y es en ese sentido eterna. En otras palabras, lo eterno es el entendimiento en la medida en que es causa adecuada de sus ideas eternas, ya sea en cuanto estas se forman a partir de las propiedades comunes de las cosas, o bien en cuanto que determinan su esencia singular. Por otro lado, comprendemos también que esa eternidad consiste en una *actividad inmanente y liberadora* de la mente, que puede procurar la salvación (beatitud, felicidad, libertad) de seres cuyo esfuerzo es siempre perseverar en la existencia. Con lo cual, reencontramos aquí ciertos rasgos que caracterizan a la acción divina, esto es, a la potencia infinita en la Primera Parte de la *Ética*. Como sabemos, para Spinoza esa acción causal es eterna y necesariamente libre, *causa sui*. Si bien es cierto que los modos no pueden dejar de ser modos y nunca son causa de sí, en el esfuerzo que define intrínsecamente su mente identificamos una actividad inmanente y necesaria que no solo es eterna (pues se basa en una concepción *sub specie aeternitatis* de su cuerpo y de las cosas) sino también liberadora, en la medida en que expresa la autodeterminación del modo, es decir, la autodeterminación de la fuerza singular e intrínseca que lo atraviesa y constituye eternamente. Ciertamente, para Spinoza esta salvación es muy difícil y no puede ser alcanzada sin un gran esfuerzo. Por eso, aunque no niega nunca que podamos tener (o que algunos puedan tener) esa aprehensión de las cosas y de la propia vida, la *Ética* se cierra con una constatación drástica: “Todo lo excelso es tan raro como difícil” (*Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*) (EV, 42 escolio).

Finalmente, comprendemos un rasgo particular de la concepción spinoziana de la eternidad, tal como es expuesta en la obra póstuma o, para ser precisos, del problema que supone la atribución de esa propiedad a las cosas particulares en el marco de su ontología de la inmanencia. Ya sea que la concibamos como una noción común de la que se puede ser más o menos consciente o como una propiedad inmanente que pertenece a la esencia de la mente humana y expresa *sub specie aeternitatis* la esencia del cuerpo, la conclusión es siempre la misma: a diferencia de lo que sostenía en los *Pensamientos metafísicos*, en esta obra madura Spinoza no atribuye exclusivamente la eternidad a Dios, sino que la extiende legítimamente a otras realidades que son sus efectos inmanentes y que dependen de una determinación que, en cierta medida (esto es, parcialmente), escapa de los condicionamientos

externos. Por lo tanto, la enseñanza más importante de la parte final de esta obra quizá sea esta: no hay que justificar ninguna inmortalidad del alma frente a la tradición; los seres humanos son –aquí y ahora, aunque en mayor o menor medida– eternos, puesto que sus mentes tienen efectivamente ideas adecuadas que expresan *sub specie aeternitatis* la esencia del cuerpo y las de las cosas exteriores. Es decir, en otras palabras, los seres humanos (o mejor: algunos de ellos) pueden eventualmente concebir las cosas tal como son producidas en y por Dios. Pero si pueden hacerlo es precisamente porque “algo” de ellos es también eterno: su entendimiento adecuado activo, expresión de la potencia intrínseca de la mente de un ser que se esfuerza siempre cuanto puede por perseverar en la existencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Allison, H. E.** (1987), *Benedict de Spinoza: an Introduction* (New Haven: Yale University Press).
- Jaquet, C.** (1997), *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza* (París: Kimé).
- Macherey, P.** (1994), *Introduction à l’Ethique de Spinoza, la cinquième partie: les voies de la libération* (París: PUF).
- Matheron, A.** (1969), *Individu et communauté chez Spinoza* (París: Éditions de Minuit).
- Matheron, A.** (2011), *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique* (Lyon: ENS).
- Prelorentzos, Y.** (1992), *La durée chez Spinoza*, tesis de doctorado, Université Paris-Sorbonne.
- Prelorentzos, Y.** (1996), *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza* (París: PUF).
- Rousset, B.** (1968), *La perspective finale de l’Ethique et le problème de la cohérence du spinosisme: l’autonomie comme salut* (París: Vrin).
- Rousset, B.** (2000), *L’immanence et le salut: regards spinozistes* (París: Kimé).
- Spinoza, B.** (*CM*), *Pensamientos metafísicos*, introducción, traducción y notas de A. Domínguez (Madrid: Alianza, 1988).
- Spinoza, B.** (*E*), *Ética*, introducción, traducción y notas de A. Domínguez (Madrid: Trotta, 2000).
- Spinoza, B.** (*KV*), *Tratado breve*, introducción, traducción y notas de A. Domínguez (Madrid: Alianza, 1990).
- Spinoza, B.** (*TIE*), *Tratado de la reforma del entendimiento: principios de la filosofía de Descartes*, traducción de A. Domínguez (Madrid: Alianza, 1988).
- Spinoza, B.** (*TP*), *Tratado político*, traducción de A. Domínguez (Madrid: Alianza, 1986).
- Spinoza, B.** (*TTP*), *Tratado teológico-político*, introducción, traducción y notas de A. Domínguez (Madrid: Alianza, 1986).

Spinoza, B. (1925), *Opera*, editada por C. Gebhardt (Heidelberg: C. Winter).

Wolfson, H. A. (1934), *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*, 2 vols. (Cambridge: Harvard University Press).

Recibido: 26-09-2018; aceptado: 06-05-2019

***Pulcre cogitandum:* analogías en la argumentación estética**

MARIANELA CALLEJA
Universidad Nacional del Sur

— | 95

Resumen: En sus recientes libros, *Cuestiones de fundamento* (2014) y *Reglas y diálogos: una discusión lógica* (2016), Jorge Roetti trata sobre las analogías como ejemplo de fundamentación “insuficiente”. El propósito de este trabajo es desarrollar este planteo, llevándolo desde una posición leibniana hacia una baumgartiana: llegando a abordar las analogías positivamente, como recurso ampliativo de conocimiento, atendiendo especialmente a su relevancia en la metateoría o fundamentación de tesis en estética. Nos detendremos en el caso especial de las analogías cualitativas, cuyo sentido de la semejanza, si bien es acotable, no puede determinarse por un procedimiento exacto.

Palabras clave: conocimiento estético, analogías cualitativas, tipología de las analogías, semejanza, herencia leibniana.

Pulcre cogitandum: Analogies in Aesthetic Argumentation

Abstract: In his recent books, *Cuestiones de fundamento* (2014) and *Reglas y diálogos: una discusión lógica* (2016), Jorge Roetti deals with analogies as an example of “insufficient” reason. The purpose of this paper is to develop this approach, taking it from a Leibnician position to a Baumgartian one: coming to approach the analogies positively, as an expansive resource of knowledge, paying particular attention to its relevance in the metatheory or foundation of thesis in aesthetics. We will dwell on the special case of qualitative analogies, whose sense of similarity, although it can be limited, cannot be determined by an exact procedure.

Key-words: aesthetic knowledge, qualitative analogies, typology of analogies, similarity, Leibnizian heritage.

1. Analogía y fundamentación insuficiente

96 | **E**n términos leibnicianos, Jorge Roetti argumenta que la fundabilidad o defendibilidad *insuficiente* o imperfecta está ligada a aquellos enunciados para los que toda objeción posible *no* es respondida de manera suficiente o perfecta. Una tesis *suficientemente* fundada, por el contrario, satisface estas condiciones: todas las hipótesis son verdaderas y la regla de paso entre sus premisas conserva la verdad (Roetti 2014: 145). Por lo tanto, un enunciado será fundable insuficientemente en los siguientes casos:

(1) Cuando, ante un cuestionamiento, el orador pueda presentar al menos una entidad (o una colección de entidades) externa(s) al lenguaje del enunciado, que baste para persuadir a la audiencia o los cuestionadores (esto es lo que corresponde a la teoría de la correspondencia y remite a la noción de “*verosimilitud*” de la misma), o bien

(2) Cuando puede ofrecer a la audiencia o los cuestionadores un argumento sobre alguna forma de presunta compatibilidad del enunciado con un sistema de otros enunciados previamente admitidos por esta audiencia, aunque dicha compatibilidad no suponga necesariamente una demostración (esto remite a una versión coherentista de la “*verosimilitud*” del enunciado) (Roetti 2014: 56-57).

La fundamentación insuficiente no es atributo peculiar de las argumentaciones por analogía, sino que ella incluye también a otras formas de argumentación como la inducción empírica, la abducción, las correlaciones y las inferencias probabilísticas.

Como ya se definió arriba, las analogías son imperfectas en tanto puede haber, en los silogismos en que ellas se expresan, una regla de paso problemática o bien los enunciados pueden contener concepciones problemáticas, o ambas situaciones. Las tesis insuficientemente fundadas se caracterizan por un fundamento que, o bien ha superado mínimamente objeciones pero no todas las objeciones posibles, o su regla de paso es imperfecta, es decir, no conserva el grado de fundamento de la hipótesis menos fundada, o ambas cosas (para su definición formal, véase Roetti 2014: 145-146).

Desde un punto de vista histórico, Aristóteles dividió (*Top.* I, 1: 100a25-101a4) entre inducción epistémica y dialéctica. La inducción epistémica “justifica enunciados *universales* a partir de un (solo) ejemplo particular”. Así, este tipo de inducción se corresponde con una argumentación con demostración *suficiente* en términos de la teoría de la fundamentación de Roetti. Este tipo de demostraciones son frecuentes en ciencias constructivas o simbólicas como la matemática o la lógica y en las protociencias de ciencias empíricas como la protofísica, que “consiste en la presentación de ejemplos, forzosamente individuales, pero que son *generados mediante una regla, esquema o norma de construcción, que es ella misma universal*” (Roetti 2016: 391). Los ejemplos mencionados son: la construcción de los esquemas de la imaginación temporal y espacial en Kant, la construcción en el tiempo del intuicionismo matemático, entre otras construcciones de objetos teóricos en general. Por su parte, la inducción dialéctica solo “justifica enunciados *generales* a partir de una pluralidad de casos particulares” (Roetti 2016: 389).

Roetti divide entre silogismos dialécticos de fundamentación imperfecta (sd1) y (sd2). Sd1 se caracteriza porque una de sus premisas está insuficientemente fundada y la conclusión está fundada mediante una regla falible (Roetti 2014: 156). Sd2 se caracteriza porque todos sus enunciados están suficientemente fundados pero su regla de paso es falible (Roetti 2014: 157).

Las analogías o proporciones surgieron como “instrumento metódico para la aclaración de estados de cosas de diferentes dominios de objetos” (Roetti 2016: 413-424). Las analogías matemáticas “8:4=4:2” o ternas del tipo $\langle 6, 4, 3 \rangle$, donde 6 excede a 4 por un tercio y, a su vez, 3 es excedido por un tercio por 4, permiten calcular el término medio objetivamente. Las analogías en otros dominios, como en la ética aristotélica, nos exige la búsqueda de un término medio entre exceso y defecto, sin embargo no calculable. “La justicia, por ejemplo, es una relación al menos cuádrupartita entre dos personas y sus fines o intereses (obras, acciones, cosas, etc.)” (Roetti 2016: 416).

Pablo Oyarzún, en el prólogo a su traducción de la *Crítica de la facultad de juzgar*, trata el lugar del juicio reflexionante y su rol en el ejercicio de discernimiento en problemas de indeterminación. Oyarzún, como Roetti, cita en primera instancia el caso de la jurisprudencia, es decir, la indeterminación

como un problema primeramente ético (Oyarzún 1992: 13). El tema de las analogías como caso límite en cuestiones de fundamento se propone desde esta perspectiva avanzar sobre una fenomenología en diversas áreas de la filosofía: analogías en metafísica, ética, filosofía política, económica, estética (véase Roetti y Moro 2016). Aquí solo nos concentraremos en el último grupo de aplicación y pondremos énfasis para ello en algunas cuestiones del debate contemporáneo.

Avanzaremos hacia una clasificación de las analogías, partiremos de su interpretación matemática hasta llegar a los límites difusos de la metáfora:

- Analogías cuantitativas: existe un procedimiento exacto para calcular.
- Analogías cualitativas: no son calculables de manera exacta, pero todavía sus semejanzas son acotables.

Roetti detiene su análisis aquí, pero todavía podemos añadir:

- Metáforas: no está acotado el sentido de la semejanza, sus semejanzas son abiertas e indeterminadas.

Si nos detenemos en la clasificación de las analogías cualitativas, que son las que aquí nos interesan especialmente, todavía podremos dividir entre:

- Analogías estructurales: relaciones entre sistemas de objetos (Roetti 2016: 420; tomadas de Kuno Lorenz). Estas fueron particularmente expresadas en términos de analogías constitutivas o constructivas, pero son aplicables a las analogías de tipo cualitativas. Ejemplo en la lógica clásica:

Sean dos especies E1 y E2 de un género G y sea una cualidad Q para la cual valen que: (1) 'Todos los E1 son Q' y (2) 'Todos los E2 son Q', entonces si (3) 'Todos los E1 son P', se puede concluir por analogía: (4) 'Todos los E2 son P', si suponemos que (5) 'Todos los Q son P'.

- Analogías funcionales: cuando sistemas de objetos son adecuados para una misma tarea aunque sean diferentes las especies de sus elementos e incluso no sean estructuralmente análogos (Roetti 2016: 422; tomadas de Christian Thiel).

Nos movemos un momento de las clasificaciones en el ámbito de la lógica a la situación de la analogía en la filosofía del lenguaje. Ludwig Wittgenstein indagó en este tema. El lenguaje es por un lado una pintura, una representación, hasta llegar a la idea de lenguaje como *analogía ambigua*, por lo complicado y variado. Carla Cordua lo expresa claramente:

El paso a la segunda época de su pensamiento no está señalado por el abandono de la idea del lenguaje como representación del mundo sino más bien por el incesante cuestionamiento y progresiva complicación de dicha

idea. [...] ahora el carácter representativo de la realidad que el lenguaje tiene no será, por un lado, sino una analogía ambigua, por otro, una comparación para clarificar el carácter del lenguaje *entre otras* comparaciones metódicas. (Cordua 1996: 193)

Nos remitimos a Wittgenstein, especialmente al segundo período de su filosofía, porque atiende al método comparativo como distintivo del quehacer filosófico: la perpetua búsqueda de diferencias y parecidos y de claridad tranquilizadora en la confusión. Wittgenstein nos advierte asimismo del peligro de la comparación de todo con todo que conlleva este método.

Sin embargo, la función de la analogía es iluminadora, describe usos simbólicos que no están dados como los fenómenos; es preciso distinguir entonces entre analogía sobre fenómenos y analogías del lenguaje o sobre el lenguaje. Lo cierto es que las analogías para Wittgenstein no *prueban* nada. Según Roetti, no lo pretenden.

Las analogías son corrientes, filosóficas o aún artísticas. Una importante analogía a la que se dedica es la del lenguaje como instrumento. Las palabras, como los instrumentos, poseen diversas utilidades:

Piensa en las herramientas en una caja de herramientas: hay allí un martillo, unas tenazas, un serrucho, un destornillador, un metro, una lata para cola, cola, clavos y tornillos. Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras (Wittgenstein 1953: § 11).

I 99

Esta analogía nos revela las cosas que hacemos con palabras, que Cordua explicita: “[...] revelar intenciones, avisar novedades, expresar necesidades, comunicar conocimiento, narrar recuerdos, contar sueños, señalar direcciones, hacer promesas [...]” (Cordua 1996: 200).

La dimensión del uso de analogías en filosofía se ejemplifica en la obra de Wittgenstein por lo fecundas de sus comparaciones y por la repercusión en toda la investigación filosófica posterior:

Por una parte arroja luz sobre el lenguaje, nuestra relación con él, el lugar que ocupa en nuestra vida y abre la perspectiva de la concepción wittgensteiniana del significado como uso. Por otro lado, hace un aporte fecundo a la investigación de las palabras que designan conceptos psicológicos [...] El examen de los múltiples aspectos del ver, por ejemplo, comprende el distingo entre ver y mirar (Cordua 1996: 208).

Una segunda aproximación a figuras análogas del lenguaje la elabora Wittgenstein sobre los límites que esta primera analogía de “lenguaje-he-

rramienta” le impone. A *diferencia* de los instrumentos, las palabras parecieran tener usos más variados; otro aspecto que las hace diferente es que algunas parecieran no “servir para nada”. En esta nueva concepción entran los chistes, los juegos de palabras, los gritos o exclamaciones expresivos, lo cantado o murmurado, todas situaciones que Wittgenstein ubica en la figura análoga del juego (véase Cordua 1996: 210).

2. Analogía y conocimiento estético

Nos propusimos al inicio abocarnos a las analogías en el dominio estético. Si nos remontamos ya a los comienzos de la disciplina, según Alexander G. Baumgarten en su *Metafísica*, la perspicacia (*Einsicht*), la agudeza y el discernimiento implican una poderosa facultad de sentir y concebir analogías:

§ 572. Percibo identidades y diferencias entre las cosas. Luego, tengo la facultad de percibir identidades y diferencias entre las cosas, § 216. La primera facultad sería mínima, si bastara solo para representar de manera muy débil, respecto de dos percepciones poderosísimas, extremadamente semejantes, una identidad mínima en medio de percepciones heterogéneas extremadamente débiles, asociadas o anteriores. Por ende, tanto mayor es esta facultad cuanto más numerosas, cuanto menos notorias, cuanto más diversas, cuanto más frecuentes y mayores son tanto las identidades como las correspondencias y las igualdades de medida o PROPORCIONES, las similitudes; cuanto más poderosas en medio de percepciones heterogéneas asociadas y anteriores, cuanto más claramente son percibidas § 219. El hábito de observar identidades entre las cosas es el INGENIO EN SENTIDO ESTRICTO. (Baumgarten 1739: 19-20)

Por otra parte, el “análogo de la razón” o conocimiento sensible, facultad propia del objeto estético en Baumgarten, nos remite directamente a su particular lectura de Leibniz:

Lo característico de Baumgarten es que para él el pensar algo no-claramente significa representar algo expresivamente, esto, no se trata de un no-conocimiento, sino de un conocimiento distinto al del lógico-abstractivo. (Soto Bruna 1987: 185)

Comenzamos con la definición de razón insuficiente de Roetti, de herencia leibniziana, para profundizar hacia una noción de razón ampliativa, creativa, que se inicia en la estética de Baumgarten:

Esta representación sensible, donde se sitúa la captación del objeto estético, es para Baumgarten un *analogum rationis*, que no es solo la sensibilidad de Leibniz o de Wolff sino que contiene un mayor valor gnoseológico y psicológico [...] Mientras que para Leibniz la intuición sensible era un “todavía no” del pensamiento, para Baumgarten es el análogo de la razón, con una función propia, a saber, representar el conjunto de la multiplicidad de los objetos sensibles. (Soto Bruna 1987: 185)

Baumgarten hereda a su vez que amplía la noción de conocimiento de Leibniz. El fin de todo conocimiento para Leibniz es la perfección:

Pero la unidad en la multiplicidad no es otra cosa que la coincidencia, y porque una cosa coincide más con esta que con aquella, fluye el orden del que procede toda belleza, y la belleza despierta el amor. Así se ven felicidad, placer, amor, perfección, ser, fuerza, libertad, coincidencia, orden y belleza unidos entre sí, cosa en la que pocos reparan (*EF*, VII).

Esa “*dispositio naturalis animae totius ad pulcre cogitandum*” o “arte del pensar bellamente” según Baumgarten (1752-1758a, §28 y 1752-1758b, §1: 31), proporcionaría el perfeccionamiento del conocimiento sensible.

I 101

3. Analogías y argumentación en estética

La teoría estética contemporánea nos proporciona diversos ejemplos de fundamentación de sus tesis a través del recurso a la analogía. Es conveniente aclarar que nos detendremos en un aspecto de la metateoría, no el arte, sino el discurso sobre el arte.

Una posible clasificación de analogías en la fundamentación estética contemporánea podría incluir al menos los siguientes tipos principales, aun sin ser exhaustiva:

- *Perceptuales: semejanza entre universales perceptivos.*

En el ámbito de la filosofía de la música, según Jennifer Robinson escuchamos movimiento en la música, cuando sin embargo nada se mueve, en el sentido de la traslación de objetos, debido a la actividad del sistema motor. Lo mismo ocurre con las emociones, que no están la música, sino que se despiertan en nosotros por un proceso de mímica. El paso defendible, aunque débilmente (ya no diremos insuficientemente), es el que se da en la analogía del contagio emocional entre expresiones faciales y corporales entre personas, y las expresiones y movimientos que activa la música:

La música es parecida a los humanos y puede sonar y mover como humano pero *no* es un humano [...] Más importante, las emociones empáticas se sienten *por* o *en nombre de* otra persona, pero escuchando música triste o alegre no hay persona por la que sintamos esa tristeza o alegría. Los sentimientos pertenecen a nosotros mismos (Robinson 2016: 8; traducción de la autora).

Un segundo aspecto que revela la debilidad del argumento mediante analogías es la capacidad que tiene de dejar sin acotar ciertas interpretaciones opuestas: con respecto al argumento sobre la mímica emocional, los formalistas defenderán asimismo que solo *detectamos* movimientos y expresiones emocionales en la música sin en verdad conmovernos o sentir algo nosotros mismos (véase Robinson 2016: 9).

Nos hallamos pues ante un caso de analogía cualitativa-estructural; el silogismo al que podemos reducir este argumento es del tipo Sd1. La analogía entre emociones en la música-emociones humanas se hallaría débilmente fundada. Al menos sería falible el enunciado sobre las emociones *en* la música, tanto como las conclusiones son falibles.

• *Cognitivas: semejanza entre operaciones epistémicas y apreciación estética.*

En el ámbito de la estética cognitiva, un ejemplo de analogía estructural es el que desarrolla Jérôme Dokic en su intento por dar una explicación de la experiencia estética como una variedad de sentimiento epistémico, específicamente como “la reflexión fenomenológica de la fluidez del procesamiento” (Dokic 2016: 48). Esta fluidez responde a la facilidad de procesamiento, bajo esfuerzo y alta velocidad; mientras la no fluidez, por el contrario, al carácter complejo, nuevo o no familiar de ciertos estímulos.

Los problemas o debilidades que surgen de esta analogía es concretamente que “los artistas seleccionan a menudo obras de arte que provocan no fluidez de procesamiento, al exhibir complejidad, no familiaridad, extrañamiento, no armonía, desbalance, indeterminación, incertidumbre” (Dokic 2016: 51).

Por lo tanto, la analogía fluidez-placer o fluidez-goce estético y su opuesta, no fluidez-displacer, es débil por lo anteriormente expuesto; de modo que nuevamente nos hallamos ante una ampliación de nuestra comprensión acerca de lo que involucra la experiencia estética, pero que es débilmente fundable. Ni una objeción al menos puede ser defendida.

En los términos desarrollados, se trataría de un caso de analogía estructural, cuyo silogismo es de tipo Sd1, donde ambas premisas son falibles: placer-familiaridad/goce estético-familiaridad. Por tanto, asimismo su conclusión es falible.

• *Evaluativas: semejanza por adecuarse o reproducir un estándar o modelo.*

En el ámbito de la filosofía de la crítica, Jean-Marie Schaeffer de-

sarrolló un programa descriptivista (véase Ibarlucía 2016; Schaeffer 1996, 2000, 2013a). Este consiste en dar preponderancia a los aspectos técnicos y la adecuación a modelos preestablecidos (juicios teleológicos) como tarea primordial de la crítica, dejando de lado apreciaciones subjetivas (juicio estético). Schaeffer fundará su punto de vista en la analogía obra particular-procedimiento técnico objetivable.

Sin embargo, Ricardo Ibarlucía defiende un modelo superador de las posiciones descriptivista y evaluacionista de la crítica de arte actual, mostrando la falencia de la argumentación que solo puede defenderse de al menos una objeción pero que está en situación de equiparamiento respecto de otras argumentaciones, aunque de sentido opuesto, pero similares en cuanto a su fuerza explicativa. Según la primera, como señalamos, los juicios de la crítica incluyen descripciones de las propiedades objetuales, son juicios técnicos; según la segunda posición, defendida por Noël Carroll (2009), la crítica debería atender a las preferencias subjetivas o juicios de gusto. Para Ibarlucía, estos aspectos pueden conjugarse: “el juicio crítico [...] expone bajo la forma de predicados de valor las propiedades objetuales que constituyen la causa de la apreciación” (Ibarlucía 2016: 222).

Aquí nos encontramos ante un caso de analogía funcional entre modelo standard objetivo-obra particular o reproducción del modelo. Se trata de un Sd1 en tanto sus enunciados o premisas no son demostrables (en qué sentido es este modelo creado/subjetivo o descubierto/objetivo) y el paso de una a otra tampoco: la proporcionalidad cualitativa hace indemostrable la relación, porque es indeterminable.

• *Heurísticas: semejanza entre órdenes diversos, biológicos y artísticos.*

Una aproximación a la estética desde la filosofía natural, como la del ya antes citado Jean-Marie Schaeffer, basa su argumentación en una homología o, en nuestros términos, analogía estructural. Schaeffer habla en términos de “arquitectura” (del nido de las aves que construyen emparrados), “decoración” (ya que estos nidos se pintan y se reacondicionan con flores frescas, por ejemplo), “canto” (que produce el macho en su interior como despliegue para seducción de la hembra), “observación” (de la hembra que atiende al espectáculo), y “elección de preferencias” (la hembra podrá elegir o rechazar la iniciativa del macho). La analogía entonces estaría dada entre la creación y apreciación del espectáculo de las aves de emparrado, con nuestra creación y apreciación estéticas.

Esta analogía pronto trae dificultades, como todas las analogías anteriormente expuestas. Una principal es su interpretación en términos funcionales, llevando la propuesta a entender el arte en términos de su servicio a la selección sexual. La analogía se mantiene porque dos situaciones especialmente la sustentan: que el macho elabore el emparrado no con el fin con el

que, por ejemplo, elabora la hembra el suyo para sus pichones, sino con un propósito exhibitivo y, segundo, que haya un tiempo del cortejo distinto del tiempo del apareamiento en sí mismo.

Dos situaciones se añaden a la argumentación por analogías: la señalización costosa o empeño poco económico de las tareas de construcción y exhibición del macho, y las de inversión cognitiva por parte de la hembra que, tanto como el macho, desplaza reacciones comportamentales inmediatas y es capaz de sincronizar con la propuesta del espectáculo.

La analogía que aquí tratamos tendrá el propósito de inventar una hipótesis que luego deberá ser finamente elaborada, ya que esta analogía de por sí no explicaría absolutamente que las aves experimenten una experiencia estética al modo en que los humanos la experimentamos. Sin embargo, la importancia heurística que reporta es la de aumentar nuestra comprensión de los procesos perceptuales y cognitivos implicados en la apreciación: niveles descendentes de atención, estados cognitivos divergentes y categorización retardada (Schaeffer 2013b: 16-24).

Nos encontramos ante un caso de analogía funcional entre el despliegue-cortejo de las aves y los procesos atencionales durante la apreciación estética. Y desde un punto de vista de la argumentación, ante un Sd2, porque sus enunciados están demostrados en campos diversos pero su paso de uno a otro trae problemas en tanto la relación no es ni isomórfica ni biunívoca; el isomorfismo requiere una preservación o invariancia estructural y los sistemas de relaciones de un campo concuerdan solo parcialmente con los del otro.

104 |

4. Conclusiones

Hemos definido lo que consideramos fundamentación de una tesis por contraposición a su demostración, y los problemas relativos a su fundamentación en dominios problemáticos. Nos hemos ocupado al final de las analogías en estética y de una breve tipología. Podríamos avanzar todavía y hallar, en esta tipología, diferentes niveles de análisis, relativos a:

- Experiencia y apreciación estética: analogías perceptuales y cognitivas.
- Evaluación y descripción/investigación estética: analogías evaluativas y heurísticas.

Las analogías como recurso en la argumentación estética no se relacionan estrictamente ni a un razonamiento probable, ni a un recurso literario que impacte por su efecto vívido en un discurso. Tienen relaciones más directas con los usos escolásticos sobre proporción, aunque estas servían

para explicar la relación entre un ser supremo y los demás seres (Ferrater Mora 1994: 158-160).

Una teoría de la razón ampliada, en este contexto, que admita como legítimas las fundamentaciones demostrables tanto como las simplemente fundables, nos permite entender las analogías por ejemplo como medios para proponer la superación de tesis reduccionistas (véase Calleja 2016: 250-251), en tanto son argumentos que añaden otras dimensiones a nuestra comprensión, en este caso, sobre los objetos estéticos o sobre teorías en torno al objeto estético. Estos no son ni totalmente acotables ni exactos, sin embargo son regulables por medio del alcance explicativo que otorgan.

Finalmente, las analogías como recurso para la fundamentación poseen la mayor de las debilidades y sin embargo, su fuerza radica en la creatividad que despliegan sus argumentos, sin la cual ningún conocimiento nuevo sería posible. Como conclusión, nos quedamos con dos situaciones: si bien las analogías no prueban definitivamente nada, constituyen un recurso indispensable para la invención, revisión y ampliación del conocimiento en general, en cuyo caso el conocimiento estético merece un lugar privilegiado de acceso.

BIBLIOGRAFÍA

I 105

- Aristóteles** (*Top.*), *The Complete Works of Aristotle I: Topics*, edición de J. Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1991).
- Baumgarten, A. G.** (1739), *Metafísica*, en A. G. Baumgarten (2014), *Estética breve*, prólogo, selección, traducción y notas de R. Ibarlucía (Buenos Aires: CIF, Excursus, 13-14).
- Baumgarten, A. G.** (1750-1758a), *Estética*, en A. G. Baumgarten (2014), *Estética breve*, prólogo, selección, traducción y notas de R. Ibarlucía (Buenos Aires: CIF, Excursus, 31-40).
- Baumgarten, A. G.** (1750-1758b), *Aesthetica/Ästhetik*, edición de D. Mirbach, 2 vols. (Hamburg: Felix Meiner, 2007).
- Baumgarten, A. G.** (2014), *Estética breve*, prólogo, selección, traducción y notas de R. Ibarlucía (Buenos Aires: CIF, Excursus).
- Calleja, M.** (2016), “La explicación por analogía y el tiempo musical”, en J. Roetti (2016), *Reglas y diálogos: una discusión lógica* (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, 237-253).
- Carroll, N.** (2009), *On Criticism* (New York and London: Routledge).
- Cordua, C.** (1996), “Wittgenstein: análogos del lenguaje”, *ARETÉ: Revista de filosofía*, 8 (2): 191-213.

- Dokic, J.** (2016), “¿La experiencia estética como un sentimiento metacognitivo?: una visión de aspecto dual”, *Boletín de Estética*, 35: 35-65.
- Ferrater Mora, J.** (1994), *Diccionario de Filosofía* (Barcelona: Ariel).
- Ibarlucía, R.** “Descripción y evaluación: algunas observaciones sobre el discurso de la crítica”, en D. Pérez y R. Ibarlucía (2016) (comps.), *Hechos y valores en filosofía teórica, filosofía práctica y filosofía del arte* (Buenos Aires: CIF/SADAF, 213-224).
- Kant, E.** (1790) *Crítica de la facultad de juzgar*, traducción, introducción y notas de P. Oyarzún (Venezuela: Monte Ávila, 1992).
- Leibniz, G.W.** (EF), *Escritos filosóficos VII. Escritos alemanes de la sabiduría: 4. De la sabiduría*, edición de E. de Olaso y R. Torretti (Buenos Aires: Charcas, 1992).
- Oyarzún, P.** (1992), “Introducción del traductor”, en E. Kant (1790), *Crítica de la facultad de juzgar* (Venezuela: Monte Ávila, 1992, 7-17).
- Pérez, D. e Ibarlucía, R.** (2016) (comps.), *Hechos y valores en filosofía teórica, filosofía práctica y filosofía del arte* (Buenos Aires: CIF/SADAF).
- Roetti, J.** (2014), *Cuestiones de fundamento* (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli).
- Roetti, J.** (2016), *Reglas y diálogos: una discusión lógica* (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli).
- Roetti, J. y Moro, R.** (2016), *El fundamento y sus límites: algunos problemas de fundamentación en ciencia y filosofía* (Londres: College Publications).
- Robinson, J.** (2016), “Empathy and Music”, presentación oral para el Workshop “Segunda persona y emociones” (Buenos Aires: SADAF).
- Schaeffer, J.-M.** (1996), *Les célibataires de l'art: pour une esthétique sans mythes* (París: Gallimard).
- Schaeffer, J.-M.** (2000), *Adieu à l'esthétique* (París: PUF).
- Schaeffer, J.-M.** (2013a), *Pequeña ecología de los estudios literarios: ¿por qué y cómo estudiar la literatura?*, traducción de L. Folicca (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Schaeffer, J.-M.** (2013b), “Experiencia estética: placer y conocimiento”, *Boletín de Estética*, 25: 5-24.
- Soto Bruna, M. J.** (1987), “La *Aesthetica* de Baumgarten y sus antecedentes leibnicianos”, *Anuario Filosófico*, 20: 181-190.
- Wittgenstein, L.** (1953), *Philosophical Investigations* (Londres: Blackwell).

Recibido: 02-03-2017; aceptado: 11-11-2018

“Vivir en los otros”: Rousseau y el reconocimiento como extrañamiento

CARLOS EMEL RENDÓN
Universidad Nacional de Colombia

I 107

Resumen: En el presente artículo se pretende una reconstrucción de la crítica moral, cultural y social de Rousseau al deseo humano de valoración social. La tesis que se defiende es la de que, para Rousseau, tal deseo surge del sentimiento del “amor propio”, sentimiento que tiene por infundado y moralmente cuestionable, por cuanto nace, según él, de una falsa estimación de sí mismo y de los demás. Nuestra atención se centra en las razones que llevan a Rousseau a considerar el deseo de estima pública o deseo de reconocimiento social como un deseo que amenaza la posibilidad de una vida autónoma, al esclavizar al hombre a la opinión de sus semejantes. Desde esta perspectiva, en el artículo se pretende mostrar la significación negativa que tiene en Rousseau la búsqueda del reconocimiento, así como el replanteamiento que propone del sentido de las relaciones intersubjetivas.

Palabras claves: reconocimiento, amor propio, opinión, extrañamiento, autonomía.

***“Living in the Others”:
Rousseau and Recognition as Estrangement***

Abstract: This paper offers a reconstruction of Rousseau’s moral, cultural and social criticism of the human desire for social valuation. The thesis advanced is that, according to Rousseau, such desire emerges from the feeling of “self-love”, which he regarded as unfounded and morally reproachable, as it results from a false estimation of oneself and others. The paper is focused on the reasons that lead Rousseau to consider the desire for public esteem or social recognition as one that hampers the possibility of enjoying an autonomous life, by enslaving human persons to the opinion of their fellows. From this perspective, the paper aims to show the negative value that the search for recognition involves for Rousseau and to examine his attempts to rethink the sense of interpersonal relations.

Key-words: recognition, self-love, opinion, estrangement, autonomy.

108 |

La contribución de Rousseau al debate sobre el reconocimiento ha sido rescatada en los últimos años (Neuhouser 2009: 27 ss.). Y es que, en efecto, Rousseau es el primer pensador de la modernidad en hacer consciente la importancia que tiene para todo individuo el ser reconocido por parte de los otros, es decir, propiamente hablando, el obtener de ellos su valoración o estima.¹ Esta conciencia es la que despliega en la mayoría de sus escritos y a ella se debe el que gran parte de su filosofía moral, política y de la educación se articule en torno al estudio del deseo humano de valoración. Este análisis es fundamentalmente crítico, dado que, por una parte, se alimenta de la confrontación que, en sus escritos, incluyendo los autobiográficos, enfrenta a Rousseau con las instituciones y la cultura de su tiempo, y, de otra parte, su análisis recoge aspectos de la visión negativa del hombre acuñados por la antropología hobbesiana. Vista en esta doble dirección, el concepto rousseauiano del reconocimiento se presenta como un concepto esencialmente negativo. El deseo humano de estima o valoración social es para él, por un lado, expresión de la decadencia moral, social, política y cultural de las instituciones de la “civilización” moderna, a la vez que, por el otro, es el

¹ Esta es la acepción más cercana a una idea del “reconocimiento” en Rousseau, de ahí que, a lo largo de este trabajo, empleemos estas expresiones suyas (“valoración”, “estima” o semejantes) como portadoras de su concepto de “reconocimiento”. Acerca de la diversidad de acepciones de la expresión, véase Ricoeur 2006.

reflejo fiel de lo que son las relaciones y la vida del hombre en sociedad: un desvelo constante por destacarse y sobresalir entre los demás. Mas sea como crítica a las instituciones o como crítica de las relaciones sociales, Rousseau, siguiendo en ello lo que Hobbes llamaba irónicamente “las verdaderas delicias de la sociedad” (Hobbes 1999: 16), remonta el deseo de valoración social, fundamentalmente, al llamado “amor propio”. Es, pues, en la crítica recurrente a la que somete Rousseau el “amor propio” (Neuhouser 2008: 29-53) en casi todos sus escritos, donde se revela su posición frente al fenómeno del reconocimiento: dado que este, en la forma específica de la “estima pública” o de las “preferencias”, representa una variante esencial del (moralmente cuestionable) “amor propio”, su concepto de reconocimiento es la explicitación negativa de la tendencia característica del hombre “civilizado” a obtener la estima de sí y el valor de su propia existencia del entramado de relaciones intersubjetivas orientadas por estrategias egocéntricas de autorrealización.

Considerada desde su pretensión crítica, la reflexión rousseauiana ocupa un lugar aparte en la tradición moderna y contemporánea del discurso sobre el reconocimiento.² Pues Rousseau, a diferencia de Fichte y Hegel, Mead y Honneth, por ejemplo, no concibe el reconocimiento (o lo que así cabe llamar en él) en la perspectiva de un proceso de acuñación intersubjetivo de identidad: su concepto de reconocimiento está lejos de ser un concepto ligado a la pregunta por la condición (trascendental o empírica) bajo la cual se constituye un sujeto autoconsciente o autónomo. Su crítica no solo no comporta una reflexión ontológica como tal, sino que, incluso allí donde lo asume como fenómeno social, está lejos de considerarlo como condición de la realización del sujeto en el ámbito de su comunidad. Su crítica, como trataremos de mostrarlo en este trabajo, concibe el reconocimiento, por el contrario, como fuente de un extrañamiento que pone en riesgo el deber de la autonomía moral del sujeto y, con ella, la posibilidad de una vida auténtica. Ello, sin embargo, no significa que Rousseau no hubiera prestado atención a la cuestión del aseguramiento de los derechos del individuo —su crítica al poder y las instituciones descansa, en gran parte, en reclamaciones de este tipo— o que le fuese ajeno el problema de la formación de la identidad ontológica y moral de la persona —de ello trata también en sus escritos pedagógicos y morales—. La motivación de su crítica puede verse, más bien, en su convicción de que

² En esa medida, la afirmación de Neuhouser (2009: 27) de que la “teoría” del reconocimiento de Rousseau es una predecesora, entre otras, de las teorías de Fichte y Hegel, y que respecto de ella todas las demás serían solo una “nota al pie de página”, es, en efecto, y contra lo que él cree, una “exageración”. En el presente trabajo se pretende una refutación de esta interpretación.

el valor o la “dignidad” del individuo descansa en su propio ser moral y que es allí, concretamente en la autonomía de su voluntad o la interioridad de la “conciencia moral”, antes que en el contexto de las relaciones intersubjetivas, donde él ha de encontrar o descubrir el “sentimiento de su existencia”. Su crítica al deseo humano de valoración social, con su consiguiente defensa de la valoración moral del sujeto obtenida de sí mismo, representa un intento por pensar un ideal de relaciones intersubjetivas exentas de todo afán de instrumentalización o dominio de los implicados, antes que como la proclamación de un credo romántico promotor del aislamiento social del individuo. Sea cual sea la forma en que se quiera interpretar la crítica social, moral y cultural de los dos *Discursos*, así como algunos pasajes del *Emilio* o la *Nueva Eloísa*, lo cierto es que ella no postula la abstracción del *ethos* social que subyace a la formación de la autonomía moral del sujeto, sino que pretende denunciar la amenaza de dicha autonomía, procedente de ciertas instituciones de la sociedad moderna como la “propiedad privada”, las “escuelas” o las “academias”.

110 |

En las reflexiones siguientes se intenta dar cuenta de la crítica rousseauiana al fenómeno del reconocimiento, partiendo para ello de la premisa fundamental de que en dicha crítica pretende evidenciar la condición de extrañamiento en que se encuentra el hombre “civilizado”. Lo que nos importa mostrar en este trabajo no es tanto un “concepto” de reconocimiento en Rousseau, sino mostrar que, con Rousseau, el fenómeno del reconocimiento aparece cuestionado como instancia aseguradora de la autonomía y la autenticidad del ser humano, cuestionamiento que llega hasta el punto en que el reconocimiento se muestra inseparable del extrañamiento del individuo. Para desarrollar esta tesis, abordaremos la reconstrucción de la crítica cultural que expone en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1.); a continuación, nos ocuparemos de la variante que esta crítica adopta en obras posteriores suyas (2.), para, finalmente, fijar el valor de la contribución de la crítica rousseauiana al discurso moderno y contemporáneo sobre el reconocimiento (3.).

1. Crítica cultural

Con ocasión del concurso abierto por la Academia de Dijon en 1750, en el que se pedía resolver la cuestión de “si el restablecimiento de las Ciencias y las Artes ha contribuido a depurar las costumbres” (Rousseau *OE* 7: 22; Rousseau 2010a: 167),³ Jean-Jacques Rousseau se dio

³ La edición francesa de las obras completas de Rousseau –que se cita como *OE* seguida del volumen y la página, seguida por la respectiva versión castellana– empleada en este artículo.

a la tarea, que le valió el premio, de dar una respuesta negativa a la cuestión propuesta. Lejos de contribuir a la depuración de las costumbres, el restablecimiento de las ciencias y las artes no había hecho más que corromperlas: “Donde no hay efecto alguno, no hay causa que buscar; pero aquí el efecto es cierto, la depravación real, y nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado a la perfección” (Rousseau *OE* 7: 33; Rousseau 2010a: 176).⁴ Las diferentes consideraciones históricas que emprende Rousseau en este *Discours* para demostrar esta tesis apuntan en una única dirección: la vana curiosidad por el saber que ha acarreado la depravación moral es atribuible a una única pasión humana, el “orgullo” (“*orgueil*”) (Rousseau *OE* 7: 41; Rousseau 2010a: 184). Todas las ciencias y las artes, tanto en los pueblos antiguos como en los modernos, derivan de él y a él se debe el esfuerzo humano por salir de la “feliz ignorancia” en que la naturaleza había puesto al género humano. Por lo mismo, la consecuencia es idéntica para todos los tiempos: la pérdida de la antigua “virtud” política, es decir, aquella disposición patriótica que llevaba a los individuos a sacrificar su vida y su libertad por la libertad y la felicidad de sus pueblos. Nada hay en la vana curiosidad humana que pueda atribuirse a un sincero deseo de saber, ni hay nada en la actitud de los sabios que pueda entenderse como un deseo de hacer mejores a sus conciudadanos y a sus repúblicas. En la relación proporcional que existe entre progreso científico y degradación moral, Rousseau no encuentra otra constante que el deseo de los hombres por “agradarse recíprocamente” (Rousseau *OE* 7: 33; Rousseau 2010a: 176) y un incontenido “furor de distinguirse” (Rousseau *OE* 7: 45; Rousseau 2010a: 187)⁵ y por ello considera sus propias reflexiones sobre el tema como “humillantes” para la humanidad y mortificadoras “de nuestro orgullo” (Rousseau *OE* 7: 41; Rousseau 2010a: 184).

I 111

La tendencia antiilustrada que atraviesa no pocos pasajes del *Discours sur les sciences et les arts* resultaría explicable no solo a partir de la crítica

lo es la siguiente: Jean-Jacques Rousseau, *Collection complète des oeuvres*, Genève, 1780-1789.

⁴ En un sentido semejante había expresado en un pasaje anterior: “Antes de que el Arte hubiera dado forma a nuestras maneras y enseñado a nuestras pasiones a hablar un lenguaje afectado, nuestras costumbres eran rústicas, aunque naturales... La naturaleza humana, en el fondo, no era mejor; mas los hombres hallaban su seguridad en la facilidad de convencerse recíprocamente, y esta ventaja, cuyo precio ya no sentimos, les ahorra muchos vicios.” (Rousseau *OE* 7: 31; Rousseau 2010a: 174).

⁵ En la *Profesión de fe del vicario saboyano* ironizaba de manera semejante: “¿Dónde está el filósofo que, para gloria suya, no engañe a sabiendas al género humano? ¿Dónde el que, en lo más recóndito de su corazón, se haya propuesto otra meta que la de distinguirse? ... Lo esencial reside en pensar de modo distinto que los demás.” (Rousseau *OE* 5: 16; Rousseau 2007: 77).

rousseauiana a la idea del “progreso” científico y cultural como tal (véase Bubner 2010), sino también a partir de la convicción, que habría de tener no pocos seguidores entre los poetas y filósofos románticos alemanes de comienzos del siglo XIX (véase Hölderlin 2008), de que dicho progreso, al estar fundado en el orgullo humano, había traído consigo la disolución de la unidad y armonía que caracterizaban la vida moral y política de los pueblos ajenos a la influencia de las ciencias y las artes, al punto de que ello ha conducido, en la época moderna, a la desaparición misma de los “ciudadanos” (“*citoyens*”) (Rousseau *OE* 7: 54; Rousseau 2010a: 196). Estos han sido reemplazados por el hombre “culto”, el hombre de *lettres*. En consecuencia, se pierde así el orden de todos los valores: se premia lo “bello”, no ya las “buenas acciones”; los talentos “agradables” son preferidos a los talentos “útiles”; las obras de arte ya no representan a los “defensores de la patria” ni a “los hombres enriquecidos por sus virtudes”: son “imágenes de todos los extravíos del corazón y de la razón”, que se convierten, a la postre, en modelos de “malas acciones”. Coronando este cuadro de decadencia moral y política, se halla la “filosofía”: los escritos de los filósofos están llenos de “lecciones” temerarias y contradictorias, pues en ellas indagan asuntos que van contra la verdadera idea de Dios, el verdadero ser de la naturaleza, las bases de la moral y la dignidad del hombre; aprender sus lecciones significaría aprender las “extravagancias del espíritu humano” (“*les extravagances de l’esprit humain*”).⁶

112 |

Si, pues, el conocimiento tiene su origen en el orgullo humano y es, por ello, causa de la decadencia moral y política de individuos y pueblos, se comprende entonces que Rousseau, al final de su *Discours* advierta sobre los efectos que trae consigo la ocupación con las ciencias y las artes: habiéndose originado en el orgullo, y siendo este la búsqueda de preferencia y agrado entre los demás, su cultivo y fomento conlleva la dependencia del hombre culto de la opinión ajena (con lo que anticipaba ya el espíritu de la crítica social del *Discurso sobre la desigualdad*). De todas las oposiciones que pueden extraerse de este texto, una de las más significativas es la que contrasta la dependencia del hombre de ciencia con la libertad de los “hombres vulgares”: así se pone de manifiesto cuando, al final de su ensayo, y tras haber aconsejado a estos últimos no ir tras la “reputación” que deparan las ciencias y las artes, se pregunta: “¿A qué buscar la felicidad en la opinión ajena si podemos encontrarla en nosotros mismos?”.⁷ En su polémica *Carta a D’Alembert sobre los espectáculos*, publicada ocho años después de este *Discours*, no hará más que reforzar este punto de vista:

—

⁶ Rousseau *OE* 7: 56; Rousseau 2010a: 198; véase Fichte 2006.

⁷ Rousseau *OE* 7: 59; Rousseau 2010a: 201; véase Henning 2015.

Si nuestras costumbres nacen de nuestros propios sentimientos cuando vivimos en soledad, en la sociedad surgen de la opinión del prójimo. Cuando no se vive en sí, sino en los demás, son los juicios de estos los que regulan todo. Nada les parece bueno o deseable a los individuos, sino lo que el público ha juzgado como tal, y la única felicidad que la mayor parte de los hombres conoce es la de ser considerados felices. (Rousseau OE 6: 508; Rousseau 2009: 83).

El precio que el hombre paga por todo ello es el sometimiento de un ideal de vida propio, que Rousseau concibe en términos de felicidad moral y autonomía al juicio y a la opinión ajenos. La variante negativa que identificará su concepción del reconocimiento ha encontrado aquí su núcleo filosófico fundamental.

2. Crítica moral y social

Esta variante se concreta en la crítica sistemática del “amor propio”, tal como Rousseau la desarrolla en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* y en algunos textos finales de su vida, incluyendo los autobiográficos. Una de sus exposiciones más penetrantes, pero no tan conocida, es la que se encuentra en la obra, escrita a manera de diálogo, *Rousseau, juez de Jean-Jacques*. Allí caracteriza el “amor propio” como “un sentimiento relativo mediante el que uno se compara, que exige preferencias, cuyo goce es puramente negativo y que no busca satisfacción por el beneficio propio, sino únicamente por el perjuicio ajeno.” (Rousseau OE 11: 22; Rousseau 2015: 36). En esa medida, el “amor propio” es un sentimiento que solo puede surgir de relaciones que, como da a entender la definición, exige ante todo (o conducen a) la “comparación” de los hombres entre sí y a la obtención y goce de “preferencias”. Se trata, para Rousseau, de uno y el mismo fenómeno: los hombres se comparan entre sí con el propósito de “exigir” las preferencias de los demás (véase Taylor 2009). La tendencia a compararse, como tendencia inherente al amor propio, es la tendencia a confirmar y disfrutar de la ‘superioridad’ que nos reporta (o puede reportar) la comparación. Compararse es un “salir de sí mismo” (“*se transporter hors de soi*”) para reclamar o asignarse la superioridad (Rousseau OE 11: 205; Rousseau 2015: 222). En esa medida, quien se compara no soporta verse superado o rebajado, pues se compara, precisamente, para confirmar a través de otros la superioridad de la que está convencido en su “amor propio”. Por lo mismo, dicha pretensión conlleva el rechazo explícito de todo lo que la niega. “Es imposible no sentir aversión por todo lo que nos supera,

todo lo que nos rebaja, todo lo que nos oprime, todo lo que, siendo algo, nos impide ser todo” (Rousseau *OE* 11: 205–206; Rousseau 2015: 222). En esa medida, el amor propio será fuente de infelicidad: el hombre presa de él nunca estará contento con su estado, y, por lo mismo, se verá arrastrado a las “competencias”, los “celos”, las “rivalidades”, las “ofensas”, las “venganzas” (Rousseau *OE* 11: 219; Rousseau 2015: 235), es decir, a las “pasiones rencorosas e irascibles” que su satisfacción o su negación despierta.

Ya antes, concretamente en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau se había dado a la tarea de mostrar el vínculo entre al amor propio y este tipo de pasiones como pasiones que afectan la relación del hombre con sus semejantes y ponen en riesgo la posibilidad de una existencia libre.

Así, en la Segunda Parte de este *Discurso*, Rousseau describe el surgimiento del sentimiento humano del “orgullo” como resultado de un proceso de autodiferenciación de la especie animal, desencadenado de un sentimiento de superioridad: fueron “las nuevas luces”, obtenidas con el desarrollo de estrategias de autoconservación, las que lo llevaron a conocer la diferencia, la superioridad y el lugar de privilegio de su especie:

...la primera mirada que dirigió sobre sí mismo produjo el primer movimiento de orgullo; así fue como sabiendo apenas distinguir aún las categorías, y contemplándose en la primera por su especie, se preparaba de antemano a pretenderla para su individualidad (Rousseau *OE* 1: 90; Rousseau 2010b: 279).

114 |

Por ello, precisamente en el contexto en que pretende explicar el origen de las primeras reuniones humanas, Rousseau describe los primeros encuentros de hombres y mujeres, en los que se da un “trato pasajero” que progresa hasta la “frecuentación permanente”, como ocasiones para la “consideración” de diferentes “objetos” y el establecimiento de “comparaciones” (Rousseau *OE* 1: 94; Rousseau 2010b: 283). De estas consideraciones y comparaciones llegan a adquirir las “ideas de mérito y de belleza” (Rousseau *OE* 1: 94; Rousseau 2010b: 283), ideas que, empero, no se referirán meramente a los objetos externos: “mérito” y “belleza” son nociones que resultan de comparaciones y las comparaciones producen “sentimientos de preferencia” (“*sentiments de préférence*”). *Sentiments de préférence* son sentimientos que incitan al individuo a desear la consideración de los otros, a ser tenido por el “mejor” en aquello que comparte o en que compite con ellos. Sentimientos de esta índole son los que, según Rousseau, estarían en la base de aquellas primeras e inocentes reuniones humanas, en las que hombres y mujeres, agrupados “delante de cabañas o en torno a un gran árbol”, pretendían distinguirse en aquello a causa de lo que se reunían: así, cantaban y danzaban no

solo por el placer que ello comportaba, sino por el deseo explícito de hacerlo mejor que los demás: una vez más, es la “mirada” lo que el hombre reclama para sí: “Todos comenzaron a mirar a los demás y a querer ser mirado uno mismo, y la estima pública tuvo un precio.” (Rousseau *OE* 1: 95; Rousseau 2010b: 283-284). La “estima pública” no es una concesión que se haga sin más: no se concede a todos, y, por lo mismo, es preciso destacarse entre todos. Solo la obtiene, sencillamente, el “mejor”. Por ello, “aquel que cantaba o danzaba el mejor; el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convirtió en el más considerado.” (Rousseau *OE* 1: 95; Rousseau 2010b: 284).⁸ El deseo de la estima pública rompía toda igualdad entre los hombres: solo “el más considerado” gozaba de ella en una medida tal que excluía de este privilegio a los otros. La “desigualdad” entre los hombres daba así su “primer paso” (Rousseau *OE* 1: 95; Rousseau 2010b: 284).

Sin embargo, la pretensión a la consideración adquiere la forma de un derecho, derecho que nadie quería ver negado: “Tan pronto como la idea de la consideración se formó en su espíritu, todos pretendieron tener derecho a ella, y ya no fue posible que impunemente le faltara a nadie.” (Rousseau *OE* 1: 95; Rousseau 2010b: 284). Si la “consideración” no podía faltarle impunemente a nadie, su negación representaba, por consiguiente, una ofensa. Negarle a alguien la consideración significaba despreciarlo, pues el desprecio consiste no solo en negar el derecho a la estimación como tal, sino también en mostrar que el otro no vale para los demás lo que vale para sí mismo. Lo insoportable de la negación de ese derecho no es la negación misma, sino el “desprecio” que esa negación representa. Lo que el hombre experimenta como el verdadero “mal” es “el desprecio de su persona” (*“le mépris de sa personne”*), la “injuria” que representa ser rebajado en el propio valor (véase Kant 2012). Existe, por lo demás, un nexo entre ambas experiencias: la experiencia de la consideración de algunos –los mejores, los más bellos, los más fuertes, etc.– lleva aparejada no solo la negación de la “consideración”, sino el “desprecio” de otros. La idea de la consideración se hizo inseparable de la experiencia del desprecio, porque el desprecio se medía por la consideración en que cada cual se tenía a sí mismo. Como no podía faltarle impunemente a nadie, cada cual “castigaba el desprecio que se le había manifestado de modo proporcionado al caso que hacía de sí mismo”

I 115

⁸ En el *Emilio*, Rousseau deducirá el deseo de la estima de la competencia por los afectos: “Para ser amado, hay que hacerse amable; para ser preferido, hay que hacerse más amable que otro, más amable que cualquier otro... De ahí las primeras miradas sobre nuestros semejantes, de ahí las primeras comparaciones con ellos, de ahí la emulación, las rivalidades, la envidia.” Rousseau *OE* 4: 364-365; Rousseau 2002: 317.

(Rousseau *OE* 1: 95–96; Rousseau 2010b: 284). La concesión desigual de la “consideración” no fue solo el “primer paso” hacia la desigualdad: a la vista de los males que de ella se seguían –“vanidad” y “desprecio”, “vergüenza” y “envidia”– fue también el “primer paso” hacia el “vicio”, hacia la decadencia moral del hombre (Rousseau *OE* 1: 95; Rousseau 2010b: 284).

La “idea de la consideración”, presente ya en los “salvajes” (Rousseau *OE* 1: 96; Rousseau 2010b: 284),⁹ condujo a los hombres a desear las cualidades que los hacen dignos de ella: anhelaron la “belleza”, la “fuerza”, la “destreza”, los “talentos”, los “méritos”. Se dieron a la tarea de adquirirlas o “afectarlas”, porque de ello, no ya de su ser mismo, dependían las “preferencias”. En su afán por tenerlas, el hombre llegó a aparentarlas, “en provecho propio hubo que mostrarse diferente de lo que uno era en efecto” (Rousseau *OE* 1: 102; Rousseau 2010b: 290). Ya el hombre “primitivo”, de alguna manera, comienza a *separarse de sí* mismo: su ser auténtico es desplazado por la apariencia. “Ser y parecer llegaron a ser dos cosas totalmente diferentes” (Rousseau *OE* 1: 102; Rousseau 2010b: 290). “Parecer” significaba mostrarse portando cualidades que no se tenía, sobre todo aquellas cualidades que aseguraban las preferencias. Y el hombre se ve sujeto entonces a nuevas necesidades: para obtener la consideración, debía satisfacer los ‘cánones’ que esta imponía en materia de bienes, belleza, destreza, talento. También aquí extrae Rousseau las consecuencias del estado de cosas creado por el afán de consideración. Este afán torna al hombre “trapacero y artificioso”: porque pretende que sus semejantes se interesen en su suerte, haciéndoles creer que, trabajando en interés de él, trabajan en el suyo propio; lo hace, además, “imperioso y duro”: porque se ve obligado a abusar de todos aquellos que necesita; lo convierte, finalmente en “ambicioso”: porque se ve movido por un ansia incesante de aumentar su fortuna, “menos por necesidad auténtica que por ponerse por encima de los demás”. Así, poseídos todos por las mismas pasiones, los hombres tienden deliberadamente a hacerse daño: pues, en su afán de sobresalir frente a los otros, se ven arrastrados por “una negra inclinación a perjudicarse mutuamente” y por “una envidia secreta”. En esa medida, las relaciones que pueden llegar a establecer estarán marcadas por este afán, secreto o explícito, de satisfacer la ambición, y de someter para ello a los otros: serán, en una palabra, relaciones fundadas en la “competencia y rivalidad” (Rousseau *OE* 1: 103; Rousseau 2010b: 291). La vida en sociedad es inevitablemente el terreno en el que tiene lugar la “lid” por las preferencias. La imagen de una sociedad en la que los hombres se ven socialmente pre-

116 |

⁹ Véanse Cassirer 2007 y Lovejoy 2012.

sionados a la lucha por las preferencias es, precisamente, la que se impone al final de este *Discurso*. La “lid por las preferencias” es una especie de “lucha por el reconocimiento” porque, en sus relaciones mutuas, los hombres se hallan empeñados en obtener frente a los otros honores y reputación, constituyendo este comportamiento prácticamente el fin de las relaciones intersubjetivas.

La implicación fundamental de la lid por las preferencias, es decir, de la realización del deseo de reconocimiento es, para Rousseau, el extrañamiento del hombre (véase Jaeggi 2016). Como lo había mostrado a propósito de la “comparación”, también aquí se da un salir del hombre fuera de sí mismo motivado por el afán de ganar en la lucha por la reputación. El contraste que, al final del segundo *Discurso*, establece Rousseau entre el “hombre salvaje” y el “hombre civilizado”, busca, precisamente, explicitar las formas del extrañamiento que caracterizan la vida de este último. Activo, agitado y atormentado por las exigencias de la lid social, por un lado, y sometido, al mismo tiempo, a las jerarquías del orden social, por otro, el “hombre civilizado” pertenece a la clase de hombres “que tienen en mucho las miradas del resto del universo, que saben ser felices con el testimonio de otro más que con el suyo propio” (Rousseau *OE* 1: 127; Rousseau 2010b: 315). Por lo mismo, su vida y su felicidad dependen, en suma, del juicio ajeno: tal hombre, advierte Rousseau, “no sabe vivir más que en la opinión de los demás” (Rousseau *OE* 1: 128; Rousseau 2010b: 315). Contrario a ello, el “hombre salvaje” es la encarnación de aquel tipo de existencia caracterizada por la “indiferencia” frente a los otros. Los otros, en esencia, no cuentan para él, al menos no en la medida en que cuentan para el hombre civilizado. El contraste con el “hombre salvaje” salta a la vista: a diferencia del “civilizado”, el “salvaje” es “indiferente” a cualquier objeto que pueda agujonear la ambición; en esa medida, no conoce la vida agitada, atormentada y llevada por las apariencias del hombre civilizado; por lo mismo, no conoce los medios (moralmente cuestionables) de los que se vale el hombre civilizado para mantenerse en la lid por las preferencias; no conoce la adulación, no conoce la hipocresía, no conoce el servilismo... Para él, la más cruel de las muertes sería preferible a la vida de trabajos “penosos” y “envidiados”, propia de un “ministro europeo” (Rousseau *OE* 1: 127; Rousseau 2010b: 315). Su indiferencia brota del hecho de que, para él, “poder” y “reputación” son nociones carentes de sentido, porque no tiene en nada la mirada del resto de los hombres; no precisa, por ende, de su juicio, porque no necesita de su testimonio para vivir: es de sí mismo de donde obtiene el “sentimiento de su existencia”. A diferencia del hombre “civilizado”, “el salvaje vive en sí mismo”; (Rousseau *OE* 1: 128; Rousseau 2010b: 315). A la luz de este contraste, los conceptos de “civilizado” y “salvaje” cobran una significación que concentra la visión rousseauiana del extrañamiento: el hombre “civilizado” es, por excelencia,

I 117

el hombre necesitado de la “opinión”, del juicio de los otros, porque solo de esa manera se afirma ante los demás; el hombre “salvaje”, en cambio, es el hombre indiferente frente a sus semejantes, no porque estos carezcan de valor a sus ojos, sino porque es ajeno al deseo de afirmación que solo se alimenta de las relaciones con ellos. Lo contrario, por tanto, al estado de esclavitud propia del hombre civilizado, la esclavitud de la opinión ajena, no es tanto la libertad del hombre salvaje, cuanto su indiferencia, pues, la indiferencia, antes que la libertad, es lo que identifica la naturaleza moral del “salvaje”.

El extrañamiento del hombre moderno encuentra su expresión extrema en la vida condicionada por el deseo de la buena opinión. Si de lo que se trata, en última instancia, no es de ser, sino de parecer lo que los demás desean, “vivir en los demás” es vivir conforme al orden de las apariencias y las convenciones que las aseguran. El extrañamiento inherente al deseo del honor comporta la pérdida del ser original del hombre, la pérdida de la autenticidad (véase Taylor 2009), que se sigue del obtener de los otros, antes que de nosotros mismos, la fuente de la estimación y del respeto. Ambas consecuencias conforman el horizonte crítico común sobre el que discurren los dos *Discursos*.

118 |

3. Contribución

La concepción rousseauniana de la sociedad como terreno en que se libra la lid por el reconocimiento da cuenta del hecho de que su crítica al deseo humano de reconocimiento no se detuvo en las motivaciones subjetivas que originan tal deseo. Si el deseo de reconocimiento brota de un “amor propio”, en el fondo una mezcla de orgullo y egoísmo, la sociedad en que tal fenómeno se expresa será una sociedad dominada por la lógica inmanente a dicha relación. La visión crítica que desde la perspectiva moral hace Rousseau de la vida social, y que comporta siempre la analogía con el supuesto estado de naturaleza, parece anticipar la noción, en sentido honnethiano, de una “patología”: en tanto que estructurada sobre relaciones condicionadas por la instrumentalización y el dominio, la sociedad *padece*, en su conjunto, por el estado de cosas que crea un modelo de autorrealización esencialmente individualista, en la medida en que dicha autorrealización es posible solo por la exclusión de los otros del ámbito de las preferencias. De ahí que su crítica implique, a la vez, el cuestionamiento de las instituciones sociales como forjadoras, en algún sentido, de un ideal de autorrealización que promueve una desigualdad (la desigualdad moral) la cual, junto a la desigualdad social producida por la “propiedad privada”,

completa el cuadro de una sociedad interiormente escindida. La crítica rousseauiana del “amor propio” es, en el fondo, crítica del individualismo burgués, y resulta incompleta al margen de esta crítica. En el planteamiento fundamental del *Discurso sobre la desigualdad*, ambas formas de desigualdad se presentan como concomitantes, pues para Rousseau es claro que el deseo de riqueza es inseparable de un (infundado) sentimiento de superioridad, y que el sentimiento de superioridad se ve fomentado por la acumulación de riqueza. El individualismo, consecuencia directa de la “propiedad privada”, conlleva para Rousseau una especie de transmutación de todos los valores (las sencillas virtudes del hombre natural), en la medida en que convierte en ideal de vida y meta de todos los esfuerzos humanos, la realización, libre de todo compromiso moral, del bien individual. Una vez más, Rousseau ve en este proceso de decadencia moral un movimiento del “amor propio”, al que ahora, ante el tipo de relaciones entre los hombres que conlleva y atendiendo a la supremacía del bien individual que entraña, llama “interesado” (Rousseau OE 1:102; Rousseau 2010b: 290).

La crítica rousseauiana al amor propio no solo pone en entredicho el *ethos* de las relaciones humanas orientadas por tal sentimiento, sino que explicita el papel que este juega en la constitución de las instituciones y prácticas de la sociedad burguesa (como la propiedad y el lujo). La crítica a la propiedad privada es una consecuencia inevitable de su crítica al amor propio: pues entre el sentimiento de superioridad que brota del “amor propio” y el de poder que surge de la riqueza, no existe mayor diferencia, como no sea el carácter infundado del primero, por ser producto de una falsa sobreestimación, frente al carácter empírico, socialmente mediado del segundo, por resultar de relaciones concretas de sometimiento. Se trata, pues, en el fondo, de dos fenómenos que se implican, uno de los cuales, la propiedad, es solo el vehículo del otro, el amor propio.

Por ello, frente a las nefastas implicaciones morales y empíricas del amor propio que impiden la realización del hombre como un ser moral o autónomo en la medida en que lo someten inevitablemente a relaciones de dependencia respecto a los otros, Rousseau postulará un principio moral antagónico, que opera en su filosofía moral y de la educación como antítesis a las prácticas y formas de vida que impone la lógica moral y social del cuestionable “amor propio”. Pues si este último es la fuente de todo egoísmo y de toda competencia dañina entre los hombres, el “amor de sí”, sustraído enteramente a la mediación social, será la fuente del cuidado y el fomento de la humanidad.

No hay que confundir el amor propio con el amor de sí mismo; dos pasiones muy diferentes por su naturaleza y por sus efectos. El amor de sí mismo es

un sentimiento natural que lleva a todo animal a velar por su propia conservación y que, dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud. El amor propio no es más que un sentimiento relativo, ficticio y nacido en la sociedad, que lleva a cada individuo a hacer más caso de sí que de cualquier otro, que inspira a los hombres todos los males que mutuamente se hacen y que es la verdadera fuente del honor. (Rousseau *OE* 1: 170-171, n. 15; Rousseau 2010b: 361, n. 15).¹⁰

En la medida en que su tendencia fundamental es fomentar la “humanidad” –en el sentido del cuidado de sí y de los otros– y la “virtud”, el “amor de sí” constituye la fuente de la verdadera sociabilidad. Su importancia para la filosofía moral y social de Rousseau, que aquí nos limitamos solo a señalar, es determinante para comprender en qué medida la crítica social no pregona la atomización del individuo: pues las “pasiones naturales” –la piedad, la solidaridad, el cuidado– son concebidas por Rousseau en la dirección de un replanteamiento del papel que juegan las relaciones “intersubjetivas” para una vida moralmente autónoma. Rousseau es consciente de la dependencia esencial en que se encuentra el individuo respecto de experiencias como las de la solidaridad, el cuidado y el respeto en orden a la consolidación de su perfectibilidad moral, dependencia que, por supuesto, es enteramente diferente a la que caracteriza al “amor propio”: pues, a diferencia de esta última, la dependencia de experiencias afirmativas como las referidas pone de relieve la importancia de los otros no solo para la propia autoafirmación sino para el debido respeto a sí mismo. En ese sentido, la perfectibilidad moral sería en sí misma resultado de esa especie de sociabilidad o humanidad que posibilitan las experiencias intersubjetivas inherentes a la moral de la compasión, el cuidado y el amor de sí. En ninguna otra obra de Rousseau aflora esta convicción tan claramente como en el *Emilio*, en la medida en que el proyecto de la formación de la sensibilidad moral va allí de la mano de una valoración diferente de las relaciones que comporta la vida social.¹¹ En esta obra, Rousseau deja en claro que la formación de dicha sensibilidad tiene la forma de una “interacción moral”, dado que toda experiencia de afirmación del propio ser moral a través del cuidado, la solidaridad y el respeto de sí comporta la respectiva actitud moral de valoración de toda la “especie”. Es a esta valoración recíproca de la propia condición moral entre el individuo y su semejante –la humanidad– a la que apunta decididamente su defensa de las “pasiones naturales” y es en relación con ella como cobra sentido su

120 |

¹⁰ Véanse Rousseau 2007, 2002 y Neuhouser 2009.

¹¹ Véanse Rousseau 2002 y Habermas 1988.

crítica sistemática a las pasiones “artificiales” que alimenta el amor propio: estas impiden el perfeccionamiento *moral* del hombre por cuanto que provocan su aislamiento *social*.

Sin embargo, parece ser un hecho evidente que la crítica social y cultural del reconocimiento se encuentra en una insoluble tensión con la crítica moral. Pues mientras que la primera concibe en general sin más la sociedad como una amenaza a la formación moral del hombre –así lo evidencia el programa trazado en el *Emilio*– la crítica moral, por el contrario, no parece ver otro camino para dicha formación que, precisamente, la vida en sociedad –como lo atestigua el primer libro del *Contrato social* (Rousseau *OE* 1: 208-210; Rousseau 2010c: 43-44)–. Ahora bien, si se atendiera solo a los rendimientos de la crítica socio-cultural del reconocimiento, se estaría, como ya se insinuó, ante una crítica pionera de la crítica a las “patologías” sociales en las que, en las formas de extrañamiento y reificación sociales, tiende a resolverse todo afán de autoafirmación individual que se sustrae a todo compromiso moral. Mas si se repara en los rendimientos de su crítica moral, se está ante un replanteamiento de la concepción del mundo social como inhibidor del perfeccionamiento moral del hombre y, en esa medida, ante un distanciamiento decidido de la visión antiilustrada de la cultura en general. Tales rendimientos son los que hacen de Rousseau, no ya un teórico del fenómeno del reconocimiento, sino un crítico original de sus complejidades, más allá incluso de las tensiones no resueltas de su propio planteamiento.

I 121

BIBLIOGRAFÍA

- Bubner, R.** (2010), *Acción, historia y orden institucional* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Cassirer, E.** (2007), *Über Rousseau* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).
- Fichte, J. G.** (2006), *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (Hamburgo: Tredition).
- Habermas, J.** (1988), *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).
- Henning, C.** (2015), *Theorien der Entfremdung* (Hamburgo: Junius).
- Hobbes, T.** (1999), *Tratado del ciudadano* (Barcelona: Trotta).
- Hölderlin, F.** (2008), *Gesammelte Werke* (Múnich: Fischer).
- Jaeggi, R.** (2016), *Entfremdung: zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).
- Kant, I.** (2012), *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos).
- Lovejoy, A.** (2012), “Der vermeintliche Primitivismus von Rousseaus *Abhandlung über die Ungleichheit*”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 60: 491-508.

- Neuhouser, F.** (2008), *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition* (Oxford: Oxford University Press).
- Neuhouser, F.** (2009), "Rousseau und das menschliche Verlangen nach Anerkennung", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 21: 27-51.
- Ricoeur, P.** (2006), *Caminos del reconocimiento: tres estudios* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Rousseau, J.-J.** (OE), *Collection complète des oeuvres, Genève, 1780-1789*. URL = <www.rousseauonline.ch> (versión de octubre 2012).
- Rousseau, J.-J.** (2002), *Emilio, o de la Educación* (Madrid: Alianza).
- Rousseau, J.-J.** (2007), *Profesión de Fe del Vicario Saboyano* (Barcelona: Trotta).
- Rousseau, J.-J.** (2009), *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos* (Barcelona: Tecnos).
- Rousseau, J.-J.** (2010a), *Discurso sobre las ciencias y las artes* (Madrid: Alianza).
- Rousseau, J.-J.** (2010b), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Madrid: Alianza).
- Rousseau, J.-J.** (2010c), *Del contrato social* (Madrid: Alianza).
- Rousseau, J.-J.** (2015), *Rousseau, Juez de Jean-Jacques: diálogos* (Valencia: Pre-Textos).
- Taylor, C.** (2009), *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"* (México: Fondo de Cultura Económica).

Recibido: 12-03-2018; aceptado: 09-04-2019

Juan Carlos Torchia Estrada (1927-2016)

El 12 de diciembre de 2016 falleció inesperadamente en su hogar de Potomac, Maryland, el ensayista e investigador de las ideas argentinas y latinoamericanas Juan Carlos Torchia Estrada. Había nacido en Buenos Aires, el 1 de enero de 1927.

I 123

Su formación la realizó en el Colegio Libre de Estudios Superiores junto al filósofo Francisco Romero, pero también de forma autodidacta siguiendo sus inquietudes intelectuales. De aquellos años data una amistad con quien consideró su maestro y al que se sintió siempre ligado. Siendo el más joven del núcleo que rodeó a Romero, cuando este murió en 1962, su esposa Ana Luisa Fuchs lo hizo depositario de buena parte de los papeles personales del filósofo. Esta cercanía hizo que en varias oportunidades publicara textos inéditos de Romero o escribiera sobre él, como cuando organizó y publicó, con un largo estudio introductorio, *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos* (Buenos Aires: Losada, 1967) y, más tarde, por encargo del gobierno argentino, *Francisco Romero: selección de escritos* (Buenos Aires: Secretaría de Cultura, 1994), a la que antepuso una nota y anexó una bibliografía que la completa. En los últimos años, Torchia Estrada nos cedió el archivo que conformaba todo el epistolario

de Romero, según lo recibió, y colaboró con extrema dedicación en su edición, publicada después de mucho quehacer y con la ayuda de la hija del filósofo, Beatriz Romero, mediante financiamiento del CONICET, que lamentablemente no alcanzó a ver: *Epistolario: selección*, edición y notas de Clara Alicia Jalif de Bertranou, estudio introductorio de Juan Carlos Torchia Estrada (Buenos Aires: Corregidor, 2017).

En 1957 obtuvo un trabajo temporario en la entonces Unión Panamericana –hoy OEA– que se fue tornando permanente hasta completar su definitiva radicación junto a su esposa e hija en Estados Unidos. En la Organización llegó a ocupar altos cargos y en el momento de su jubilación –postergada por solicitud de las autoridades– era secretario ejecutivo para la Educación, la Ciencia y la Cultura. En ella dirigió la *Revista Interamericana de Bibliografía*, en la cual publicó varios artículos y reseñas. Igualmente, impulsó la creación del Premio Interamericano de Cultura “Gabriela Mistral” con el fin de reconocer a quienes habían contribuido a la identificación y enriquecimiento de la cultura americana y de sus regiones, según la expresión de sus valores propios y de los valores universales incorporados a ella. Este premio fue entregado a prestigiosos pensadores latinoamericanos como Arturo Ardao, Francisco Miró Quesada, Gregorio Weinberg y Leopoldo Zea; a poetas y escritores como Ernesto Sábato, Olga Orozco y Antonio Cisneros; a musicólogos como Juan Orrego Salas y José Antonio Abreu; y, algo no menor, al excelente Museo del Barro, creado en Asunción del Paraguay por Carlos Colombino y sus colaboradores.

124 |

Dadas sus funciones, Torchia Estrada participó en numerosos eventos y actividades en diversos países del continente, brindando especial asistencia a quienes ocupaban la secretaría general. Y de las personas que conoció como compañeros nunca olvidó las enseñanzas del gran polígrafo, periodista e historiador mexicano Ermilo Abreu Gómez, “don Ermilo” en sus palabras, a la sazón jefe de la División Filosofía y Letras del Departamento Cultural de la Unión Panamericana, autor de la inolvidable *Canek* sobre el líder y mártir yucateco, entre otras varias obras, a quien frecuentó. No obstante, prefería la vida recoleta, casi monástica, porque le permitía leer y escribir, ensayar ideas en la privacidad de su casa.

Muy joven, y antes de emigrar, por sugerencia de Romero publicó *La filosofía del siglo XX* (Buenos Aires: Atlántida, 1955), una obra dirigida al público general. Más tarde publicó *La filosofía en la Argentina* (Washington: Unión Panamericana, 1961), primera obra sobre el tema y fuente de consulta, a la que no quiso reeditar ni “actualizar” porque pensaba que había que lograr nuevos enfoques. En el prólogo de esta obra, leemos que su propósito no había sido realizar una historia de las ideas, sino de las “manifestaciones filosóficas en sentido estricto”, con carácter monográfico, esto es, algo dis-

tinto, más acotado, sin menoscabo de los méritos de José Ingenieros en *La evolución de las ideas argentinas* (2 volúmenes publicados en 1917 y 1920) y de Alejandro Korn en *Influencias filosóficas en la evolución nacional* (fragmentos originalmente editados entre 1912 y 1914 y luego, en forma completa, en 1936), libros que consideraba señeros.

Estudioso tenaz, nunca sintió urgencias por publicar. Sin embargo, tenía verdadero respeto por el maestro platense y a él consagró varios escritos, luego reunidos en *Alejandro Korn: profesión y vocación* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986). El título resulta sugestivo si se piensa en la diferencia entre un quehacer diario y un gozo o aptitud que convoca insistentemente (profesión/vocación), como quizá le sucedió a él mismo.

Probablemente, el hecho de relacionarse con tantos libros que llegaban a sus manos en la *Library of Congress* le hizo pensar que era necesario profundizar sobre el fenómeno del trasplante filosófico producido en tiempos novohispanos, en los que siempre halló matices diferenciales. Por esa razón, durante varios lustros se dedicó a investigar qué había ocurrido con aquellos antecedentes que precedieron a la filosofía de los siglos XIX y XX en Latinoamérica. De este modo, tan temprano como en la década de 1970 publicó en la *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* el artículo “La escolástica colonial en América Latina” (Vol. 9-10, 1979, pp. 197-205). Sus metas en ese trabajo fueron: 1) comprender la escolástica colonial como corriente filosófica en sí misma y en sus vínculos con otras tradiciones, desde una doble perspectiva: comparada con el movimiento en el otro lado del Atlántico, por cuanto era una extensión del mismo, y con la filosofía moderna; 2) considerarla como una concepción del mundo traída a las nuevas tierras y examinar su derrotero hasta su desplazamiento; y 3) pulsar sus conexiones y rastrear las relaciones, si las hubo, entre este movimiento y el posterior desenvolvimiento de las ideas en América, ya fuese en la filosofía en sentido estricto o en la historia de las ideas en general.

Torchia Estrada juzgaba que el examen de cualquier corriente del pensamiento latinoamericano se daba en dos vertientes: su naturaleza y valor propio como pensamiento, por un lado, y su posible efecto sobre la sociedad, por el otro. Sin dudas, este empeño y esta opinión se constituyeron en una suerte de hoja de ruta, si se mira el devenir de sus labores. Apropiado nos parece transcribir un párrafo suyo, perteneciente a un artículo muy posterior, que expresa una idea que sostuvo a lo largo del tiempo: “América y la modernidad nacieron aproximadamente al mismo tiempo. Pero la colonización, con una que otra excepción, fue premoderna. Hispanoamérica ingresa a la modernidad en el siglo XVIII. Allí se abre uno de los capítulos más interesantes de lo que luego se llamaría el pensamiento latinoamericano” (“El

padre Antonio Rubio y la enseñanza filosófica de los jesuitas en la Nueva España”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol. 13, 1996, p. 35).

Por otro lado, la presencia de la escolástica había suscitado en Hispanoamérica lo que llamó “la querrela de la filosofía”. Sobre esa disputa estableció una periodización que abarcaba: 1) la crisis de la escolástica en el siglo XVIII; 2) las polémicas en torno a ella en los siglos XIX y XX; y 3) una etapa de “normalización” de los estudios de filosofía colonial en el último tercio del siglo XX. Resultaba evidente que en esta etapa la filosofía colonial ya era un objeto de atención sin necesidad de adherir a su andamiaje y a sus supuestos (cf. “La querrela de la escolástica hispanoamericana. Crisis, polémica y normalización”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol. 24, 2007, pp. 35-77).

Torchia Estrada dio a conocer otras investigaciones con detalles minuciosos que necesariamente debió compendiar en artículos más breves, pero con notas que indican la cantidad de bibliografía consultada. Las más importantes cuajaron en *Filosofía y colonización en Hispanoamérica* (México: UNAM - Instituto de Investigaciones Filosóficas y CIALC, 2009), donde el énfasis estuvo sobre todo en México y Perú, aunque luego fijó su mirada en el Río de la Plata, como fue el análisis de la filosofía en el plan de estudios del Deán Funes, y el de las contribuciones filosóficas de Juan Baltasar Maziel (*Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol. 25-26, 2008-2009, pp. 17-57; y Vol. 29, 2012, pp. 193-228, respectivamente). Precedentemente había trabajado sobre Cuba y Venezuela. En el libro mencionado se detuvo especialmente en fray Alonso de la Veracruz, el padre Antonio Rubio y fray Tomás de Mercado. En su contratapa, debida a su pluma, leemos:

La conquista del llamado Nuevo Mundo trajo consigo un masivo trasplante cultural del cual fue parte la filosofía. Del choque inicial surgió una identidad nueva, protagonista de la historia latinoamericana, que asumió, desarrolló y le dio un giro propio a la filosofía que la colonización trajo. Así asumida, la filosofía se convirtió en instrumento para pensar la realidad desde América Latina y para dilucidar la condición y el destino de la región.

Lewis U. Hanke, cuya obra más reconocida es *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (Phildelphia: University of Pennsylvania Press, 1949), fue el primer Jefe de la División Hispánica de la Biblioteca del Congreso y editor-fundador del *Handbook of Latin American Studies*, por lo cual ha sido considerado el padre de los estudios latinoamericanistas en los Estados Unidos de Norteamérica. Lo cierto es que en aquellos primeros tiempos la sección Filosofía del *Handbook* le fue confiada a los filósofos argentinos Risieri Frondizi primero y, más tarde, a Aníbal Sánchez Reulet, al

que sucedió Juan Carlos Torchia Estrada desde la década de 1960 hasta su muerte. Si bien destinada en un principio a cubrir el área general de la filosofía producida en la región, con el tiempo el cúmulo de material fue tal que debió circunscribirse a lo que llamaron “Pensamiento Latinoamericano”, de manera que la sección apareció desde entonces con el título “Philosophy: Latin American Thought”. El relevamiento bibliográfico hecho a conciencia requería la lectura atenta de todas y cada una de las piezas recibidas, vertidas en un brevísimo comentario crítico. Esta exigencia, de naturaleza *ad honorem*, la cumplió Torchia Estrada de manera cabal.

Desde su función de *Contributing Editor* no solamente invirtió largas horas en componer la sección, sino también en brindar asesoramiento tanto en el *Handbook* como en la División Hispánica toda vez que le fue solicitado. Era consciente del tiempo que le insumía, pero igualmente sentía que con ello cumplía una misión de servicio a la comunidad del saber aunque fuera sin mayores reconocimientos. Probablemente haya habido reconocimientos, pero nunca hemos leído palabras de gratitud por estas actividades tan demandantes. Más aún, nos consta que concurrió a la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos asiduamente porque en ese mundo de libros experimentaba el gusto por distintas lecturas enriquecedoras que servían también como insumo para sus propias indagaciones.

Torchia Estrada sentía inclinación por la escritura y hasta intentaba componer versos, pero donde más cómodo se sentía era en el ensayo. Aún en las composiciones más rigurosas puede advertirse ese perfil. Dicho estilo puede palparse también en sus notas periodísticas, sus prólogos, introducciones y comentarios. También poseía el buen criterio de quien debe amoldarse a la brevedad precisa para elaborar contribuciones en enciclopedias. Su determinación mayor estaba en tender vínculos que acercasen al especialista y a quien se sintiera atraído por el pensamiento filosófico latinoamericano. En este sentido, consideraba importante dar a conocer todo tipo de fuentes del pasado para contar con la mayor documentación posible en las tareas de investigación, filosóficas o no. Un buen ejemplo de ello es que por su mediación pudimos publicar los apuntes de clases de Alejandro Korn, dictadas en 1918 (Alejandro Korn, *Lecciones de filosofía, c. 1918*, transcripción y primera edición por Clara Alicia Jalif de Bertranou, introducción de Juan Carlos Torchia Estrada, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, 2011).

De actitud siempre generosa, muchos intelectuales contaron con su ayuda, atenta a verificar datos, ampliar conocimientos o bien precisar puntos de vista. Asimismo, tuvo la disposición para integrar consejos editoriales de revistas, ya fuese como evaluador, o bien aportando criterios expresados con prudencia y mesura. En más de una oportunidad ofició también de revisor

de estilo y de traducciones en obras de enjundia, hechos con total desprendimiento.

Por su valía fue distinguido como miembro de la Academia Argentina de Letras, de la Academia Brasileña de Filosofía, del Centro Cultural Alberto Rougès (Tucumán, Argentina) y de la Academia Norteamericana de la Lengua.

Tenía siempre nuevos proyectos, además de continuar con los que se había trazado; no obstante, con el correr de los años la cotidianeidad le impuso rigores y obligaciones que le quitaban su poco tiempo disponible. Pese a ello, Juan Carlos Torchia Estrada dejó constancia de sus probados antecedentes y de toda su inteligencia y cultura. Su mayor legado fue, sin embargo, la calidad humana y su nivel de entrega como persona humilde, sencilla, afable, de enorme bondad, que prefirió el recato antes que la jactancia vana.

Clara Alicia Jalif de Bertranou
Universidad Nacional de Cuyo
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

**Diego Lawler y Diana I. Pérez (comps.),
La segunda persona y las emociones,
Buenos Aires, SADF, 2017, 298 pp.**

En *La segunda persona y las emociones* Diego Lawler y Diana Inés Pérez compilan nueve trabajos sobre filosofía de la mente, específicamente sobre el campo que se conoce como atribución psicológica (i.e., la atribución de mente a otros) desde la llamada perspectiva de segunda persona. En estos trabajos se reconstruye esta perspectiva, así como sus alternativas y también las potencialidades que ofrece para estudiar una diversidad de fenómenos de la vida psicológica y social animal y humana. Frente a enfoques cognitivos, los autores y autoras ponen énfasis en las emociones y su relevancia para una diversidad de procesos psicológicos. Este libro, en el que participan reconocidos especialistas de Argentina, Estados Unidos, Chile, España y Perú, surge también como actas ampliadas del Workshop que llevara el mismo nombre y se realizara el año anterior en la Sociedad Argentina de Análisis

Filosófico (SADF) de Buenos Aires.

En la “Introducción” (pp. 13-22) Lawler y Pérez reconstruyen las hipótesis principales de los demás capítulos y ofrecen una primera introducción a la perspectiva de segunda persona y su lugar en la discusión contemporánea en psicología cognitiva. Esta perspectiva se opone, desde un enfoque post-cognitivista, a enfoques tradicionales cognitivistas de corte cartesiano (representacionales, la mente “teatro”) y pone énfasis en las relaciones entre el cerebro, el cuerpo y el ambiente (o lo que se conoce como las 4E por sus iniciales en inglés: extendida, corporizada, situada, enactiva, y, agregan ellos la quinta E: emocional). Esta perspectiva hace foco en la interacción cuerpo a cuerpo entre individuos y su involucramiento recíproco como condiciones primarias ontogenéticas y filogenéticas para el desarrollo de las capacidades de cognición social. Reconocemos al otro como un

1 129

semejante dotado de mente y sus respuestas se vuelven causas de estados mentales en nosotros en un constante ida y vuelta. En un contexto global de la investigación en que ninguna teoría post-cognitivista se ha establecido como dominante, este trabajo viene a mostrar la fertilidad y potencia de adoptar esta perspectiva, basada en trabajos de Davidson y Wittgenstein (entre otros) y de la cual son importantes cultores Pérez, Gomila, Scotto y Gallagher, quienes participan de este volumen. Esta explicación es continuada en el último capítulo del libro, “Lo que la segunda persona no es” (pp. 275-297), firmado por Pérez y Antoni Gomila. Con un título en clara evocación al artículo de 1972 de Ned Block, ofrecen un repaso ordenado y puntual respecto de qué es la perspectiva de segunda persona. Primero enumeran las características que comparten quienes suscriben a esta teoría y luego repasan una serie de adscripciones usualmente atribuidas a la segunda persona, pero que no se aplican cabalmente. Este capítulo es especialmente esclarecedor para ingresar en este enfoque teórico y puede ser la puerta de ingreso ideal para la lectora o el lector novato en estas cuestiones.

En “Intercorporeidad y reversibilidad: Merleau-Ponty, emoción, percepción e interacción”, Shaun Gallagher (pp. 23-44) toma esta perspectiva fenomenológica para defender la teoría de la interacción enactiva, poniendo foco en el entrelazamiento perceptivo a partir del cual consideramos al otro, por la captación de sus emociones, como un sujeto que (nos) percibe también. Desde aquí el autor pone énfasis en el aspecto regulativo de las emociones en la definición de nuestras respuestas. Gallagher, si bien no adscribe a la segunda persona

sino a la teoría de la interacción, es uno de los filósofos vivos más reconocidos en estas cuestiones.

El segundo capítulo, “*Si queremos saber cómo sopla el viento podemos mirar la arena: pensar el desarrollo psicológico observando el movimiento*” (pp. 45-86), de Silvia Español, toma como referencias teóricas la somática, el *embodiment*, la perspectiva de segunda persona y la psicología cognitiva del desarrollo para analizar experiencias corporales de movimiento en la primera infancia. Sostiene que así, y tanto en soledad como en interacción con adultos, se puede analizar la relación del movimiento en bebés con el desarrollo sociocognitivo.

Carolina Scotto, en “Lo que el aprendizaje del lenguaje revela sobre el lenguaje (y sobre la cognición social)” (pp. 87-140), defiende la importancia de la perspectiva de segunda persona para dar cuenta del proceso de adquisición de lenguaje en las interacciones bebé-adulto y señala la relevancia de las habilidades de relación prelingüísticas realizadas por la perspectiva de segunda persona frente a los enfoques inferenciales.

“Atención compartida, triangulación y la perspectiva de la segunda persona” (pp. 141-165) es el capítulo de Pablo Quintanilla. En él se aborda el fenómeno de la comprensión, que es tratado deficitariamente por teorías rivales que a su vez se muestran efectivas para procesos cognitivos de edad madura. El autor se orienta entonces a explicar la compatibilidad de un modelo que incorpore las tres perspectivas, mostrando que las divergencias no son contradictorias ni mucho menos impiden la articulación. Sostiene que la triangulación sería fructífera para dar cuenta de la comprensión intersubjetiva en su mayor complejidad.

José Luis Liñán y Miguel Ángel Pérez Jiménez proponen, en “Segunda persona y reconocimiento: entre los afectos y la normatividad” (pp. 167-196), un enfoque pragmatista sobre el reconocimiento de otro individuo como persona según el cual, amén de los aspectos normativos, se dé cuenta de qué hacemos cuando consideramos a alguien persona y parte de nuestra comunidad. Se sirven de la influencia de nuestra afectividad para configurar la intersubjetividad de un modo que antecede a la normatividad. En este sentido, desarrollan y problematizan cuestiones de reconocimiento, percepción, expresión y valoración afectivas, concluyendo que es la capacidad de interacción emocional (en consonancia con la perspectiva de segunda persona) lo que funda el reconocimiento y la posibilidad de pertenencia a una comunidad. En sus últimas páginas, los autores analizan consecuencias y potencialidades críticas que este enfoque ofrece respecto de nuestras definiciones de “comunidad”, sus límites y problemas.

En “‘Tú, ser abrazable’: la emoción como percepción para la acción” (pp. 197-225), Jenefer Robinson trabaja el vínculo entre percepción, emoción y acción: las emociones nos hacen percibir el ambiente como accionable. Defiende para ello su propia concepción de las emociones, su vínculo con las percepciones y que, en tanto percepciones, las emociones son oportunidades para la acción, en intensa discusión con los interlocutores que han propuesto cosas afines (Gibson, James, Frijda, Goldie, etc.). Su novedad es considerar las emociones como respuestas reflejas de alarma ante estímulos que afectan nuestro bienestar, intereses, objetivos y deseos, todas situaciones en las que nuestro

interés apasiona nuestra respuesta y de un modo intensificado cuando el vínculo es con un/una semejante.

Patricia Brunsteins, en “El carácter emotivo de la experiencia empática” (pp. 227-247), continúa en una senda similar al capítulo anterior. La autora propone una noción amplia de empatía que llama “integral” y un acercamiento a las emociones como percepciones para la acción. Su caracterización de empatía incorpora factores emotivos y cognitivos en diferentes intensidades; la considera como sentir una emoción a través de otra persona (o animal), congruente pero no idéntica a la de aquella y a la vez poniéndose en su lugar y diferenciándose. Finalmente, afirma que el estudio de la empatía debe atender a las emociones tanto como al acceso cognitivo al otro, trazando detalladamente las líneas que conectan las teorías propuestas.

Tomás Balmaceda, en “Apuntes acerca de la hipótesis de la percepción directa de los estados mentales” (pp. 249-274), trabaja esta teoría que privilegia el acceso inmediato de los estados mentales del otro y niega la mediación inferencial de las otras teorías (teoría de la teoría y de la simulación, que consideran que los estados mentales no son observables). Aunque afirma que esta es la mejor hipótesis disponible, dedica gran parte del artículo no a su defensa directa, sino a analizar críticamente puntos frágiles. Así, recaba dificultades y desafíos que supone la percepción directa de los estados mentales, especialmente desde perspectivas que hacen foco en la interacción recíproca (como la de segunda persona o la de la interacción, defendidas en esta compilación). En principio señala los problemas conceptuales de acordar un significado único tanto para “percep-

I 131

ción” como para “directa”, un posible solapamiento con el conductismo, la relación de esta propuesta con la empatía, y una serie de supuestos que, indica, deben ser debidamente problematizados para seguir avanzando.

La edición de este volumen es muy importante por diversos motivos. Es el primer libro específico sobre el tema realizado en español y se inserta en importantes discusiones sobre las investigaciones en torno a la mente en una variedad de campos que exceden la filosofía, ofreciendo un panorama interdisciplinario. Además, se trata de una perspectiva que ha sido intensamente desarrollada en nuestro país por Pérez,

en conjunto con investigadores de Iberoamérica, que durante las últimas dos décadas han publicado trabajos originales sobre el tema. Podríamos leer en la dedicatoria (“*A los amigos, indispensables segundas personas en la vida*”) la clave comunitaria de este trabajo, en el cual un elenco internacional de autores se citan y referencian mutuamente y comparten un interés que excede la empatía humana para pensar comunidades más amplias. Celebro la aparición de *La segunda persona y las emociones* e invito a su lectura y estudio.

MARCOS TRAVAGLIA
UBA

Miguel Escribano Cabeza, *Complejidad y dinámica en Leibniz: un vitalismo ilustrado*, Granada, Universidad de Granada, 2017, 286 pp.

132 |

En el presente libro, que es el resultado de la reelaboración de su tesis doctoral, Miguel Escribano Cabezas propone una lúcida reconstrucción sistemática del pensamiento de G. W. Leibniz en torno a su filosofía natural. La misma es abordada desde los problemas metafísico-ontológicos que presenta la noción de mónada como organismo vivo, desarrollada en un fecundo y complejo diálogo entre la tradición hermético-vitalista y la ciencia moderna de su tiempo. El proyecto de reforma de la filosofía por parte de Leibniz es abordado en este trabajo haciendo hincapié en su dinámica y me-

tafísica. Los dos ejes centrales de la tesis están puestos en el vitalismo y la razón simbólica leibnizianos. Como nos dice Cabezas, “el vitalismo leibniziano alcanzó su madurez en la concepción de la actividad de la mónada en términos de representación, pero cuidado, el perspectivismo leibniziano no se limita a, ni es esencialmente, la actividad de un sujeto (humano), sino que caracteriza la actividad de toda sustancia en tanto se encuentra en posesión de un cuerpo orgánico. La actividad de representación se funda en aquello que hace de un cuerpo un organismo, y esto es, en esencia, su capacidad de compren-

der en su mismo ser orgánico un medio entorno diferenciado” (p. XII). El entorno es el mundo de percepción de la sustancia, admitiendo así una infinidad de grados representativos que se ve reflejado en la diversidad natural, la que asciende de las especies químicas hasta la aparición de la conciencia o voluntad animal y la autoconciencia del hombre. A su vez, el simbolismo leibniziano, como carácter fundamental de la actividad representativa del ser orgánico de la sustancia, es tratado desde el plano ontológico, diferenciándose de la clásica lectura que hace de la semiología leibniziana una parte de su lógica o epistemología.

En el primer capítulo, “Metafísica y combinatoria en los primeros escritos”, se aborda uno de los primeros problemas que interesaron profundamente a Leibniz, que fue el de la individuación y la consistencia de los cuerpos. Leibniz defiende en sus primeros escritos una propuesta mecanicista de raíz hobbesiana y gassendiana, la cual, con el tiempo, derivará en un atomismo metafísico no corpuscular, a saber, la monadología. La divisibilidad de la materia al infinito y la necesidad de un principio que dé razón de la unidad de la multiplicidad de los elementos que componen todo cuerpo fuerzan la necesidad de aceptar y pensar en la existencia de unidades metafísicas que subyacen al mundo fenoménico. Se destacan aquí las primeras discrepancias del joven Leibniz con el mecanicismo cartesiano de su tiempo, al entrever que este no logra dar cuenta de la cohesión y orden de los cuerpos.

El segundo capítulo, “La filosofía de la naturaleza y la concepción de la sustancia del joven Leibniz”, presenta la teoría de la complejión leibniziana de los cuerpos desarrollada en la *Nueva Física* para superar las contradicciones

del mecanicismo. Leibniz desarrolla allí la noción de que el principio universal de todas las cosas es la circulación del éter que, como un fluido, atraviesa todos los cuerpos otorgándoles su cohesión y posibilitando a su vez la transmisión de la luz, el sonido y el calor. La fuerza que anima y organiza los cuerpos proviene de este principio universal que genera los fenómenos de la gravedad y elasticidad, penetrando en la materia y otorgándole una forma esférica a las partículas más básicas, que Leibniz denominará “burbujas”. A su vez, se trata el esquematismo de la *Micrografía* de Hooke y su concepto de “energía” como aporte esencial en su estudio de las diversas estructuras internas de los cuerpos materiales. Otra de las influencias del joven Leibniz, en su recuperación del concepto de forma para su concepción de la sustancia, son la neumática y la química corpuscular de Boyle, que le facilitaron la noción de reacción química como la actividad por excelencia de la naturaleza. Leibniz arribará así a una noción de forma en tanto *mens* como fuerza plástica y principio vital que otorga a cada individuo una estructura corpórea determinada y autorregulada.

En el tercer capítulo, “De la lógica a la dinámica: la evolución de la noción de sustancia hasta su definición como mónada”, Escribano Cabeza nos embarca en el camino progresivo que trazó Leibniz en la búsqueda de una sólida definición de sustancia desde sus primeros análisis lógicos de las definiciones hasta el dinamismo interno del ser vivo. Muestra progresivamente cómo Leibniz llega a una de sus intuiciones esenciales, al concebir la actividad de la sustancia en términos de representación. El núcleo fundamental de todo pensamiento es expuesto desde la teoría de “las

ideas”, concibiéndolas como facultades, capacidades, disposiciones o hábitos naturales de la sustancia como sujeto. El pensamiento, y con él la autoconsciencia humana, es presentado en tanto forma parte de una especie más abarcativa que es la percepción. Esta, a su vez, es englobada dentro de la noción leibniziana de “expresión”, la cual permite fundamentar la armonía preestablecida en los distintos órdenes del mundo natural: representación y mundo, cuerpo y alma, conocimiento (orden de los conceptos) y experiencia (orden de los fenómenos) así como la armonía entre los sujetos que conviven. La noción de sustancia en Leibniz deviene al fin plenamente vitalista al comprender toda sustancia como ser vivo que posee un dinamismo propio.

134 |

Finalmente, en “El vitalismo leibniziano: una interpretación de la Armonía Universal en perspectiva ecológica”, podemos encontrar la noción de vitalismo trascendental, según la cual a cada ser vivo le corresponde un esquematismo particular por cuyo medio el individuo, el átomo metafísico, comprende su entorno físico como mundo de percepción en relación con los órganos del cuerpo. Se detallan aquí las discusiones epistolares de Leibniz con Bernoulli y De Volder sobre el entorno físico y el mundo de la percepción, los problemas de la organización de la materia y la

teoría de los movimientos conspirantes, que conecta el corpularismo con su dinámica, entre otras cuestiones. Por último, el capítulo pone énfasis en la noción leibniziana de ecosistema como armonía o dependencia mutua entre las distintas especies que conviven, mostrando así cómo las intuiciones de Leibniz mantienen hoy en día una absoluta actualidad y relevancia.

Para concluir, el presente trabajo es decididamente recomendable para quienes se interesen en el pensamiento de Leibniz desde una perspectiva vitalista. No solo encontrarán un desarrollo prolijo y detallado de los problemas centrales, sino que a su vez tendrán un profundo despliegue de las influencias e ideas que el filósofo fue adoptando y criticando en el desarrollo de las mismas. De esta manera, la obra que comentamos constituye un valioso aporte para la investigación de la filosofía leibniziana, en la medida en que contribuye a la revitalización de las interpretaciones sistematizadoras del filósofo de Hannover, despegándose de las interpretaciones reduccionistas a que nos ha acostumbrado el siglo pasado y haciendo hincapié en la concepción del saber transdisciplinar que tiene por principio la ligazón universal de todas las cosas.

F. MARTÍNEZ MOSQUERA
UCA

Carlos Thiebaut y Antonio Gómez Ramos,
*Las razones de la amargura: variaciones y tientos sobre
el resentimiento, el perdón y la justicia,*
Barcelona, Herder, 2018, 312 pp.

El libro que Carlos Thiebaut y Antonio Gómez Ramos nos ofrecen en esta oportunidad gira en torno al resentimiento; y utilizo la palabra “gira” porque las reflexiones que allí se desarrollan no se enfocan tanto en la naturaleza de la “cosa misma”, sino en las dimensiones que el resentimiento comunica y/o obstruye, y que en su conjunto hacen a muchos de los tópicos que la ética y filosofía política exploran. De esta forma, y movidos por dispares inquietudes, ambos autores concuerdan en que el resentimiento abraza un valioso componente normativo que merece ser tematizado y problematizado a contrapelo de la dominante postura que cree ver en aquel una perversión, o incluso enfermedad anímica y moral. Por ello el libro se titula Razones de la amargura y no El resentimiento y sus implicaciones: el desafío sería recoger la racionalidad que se resiste a ser olvidada en el daño, y en aquella demanda suya que muchas veces (sino las más) ni siquiera llega a ser articulada comunicativa o reconocitivamente, y que por ello no puede sino crecer deformada dentro de la memoria, obligando a su agente a desarrollar complejos aprendizajes para no quedar varado en el dolor.

La vía que escogen para tratar este asunto es el de la conversación: un diálogo dentro del cual la segunda persona del singular logra establecer algo de la

intimidad y visceralidad de las aficciones que mueven a los autores a explorar los componentes normativos del resentimiento. En virtud de ello, el libro no puede sino asumir un estilo ensayístico que, entre otras cosas, le permite al lector un acercamiento bastante llano a los argumentos expuestos. Esto se debe al hecho de que la conversación pone de relieve un mutuo esfuerzo por lograr el entendimiento, el intercambio eficiente, en pos de alcanzar algo razonable de forma solidaria, lo cual se agradece en una era en la que los intercambios y las compilaciones suelen ser más una colección de argumentos que una búsqueda cooperativa de la mejor comprensión de un problema.

Pero la conversación no carece de la pretensión de universalidad que suele distinguir a toda discusión filosófica. En particular, porque ambos autores se posicionan como “espectadores” (blancos y europeos) del resentimiento ajeno. De ahí que la conversación comience discutiendo y finalmente justificando esta posición de espectador a partir de los casos paradigmáticos de Max Horkheimer (en tanto burgués que empatiza con el sufrimiento proletario) y Jaime Gil de Biedma (en tanto consciente de que su consciencia no le exoneraba de sus complicidades), al punto de elaborar la noción de “co-resentimiento” (cap. 1 y 2): una especie de sensibilidad moral

que le permitiría al espectador aprender a escuchar el sufrimiento ajeno y separar la paja del trigo al atender las razones de sus amarguras.

El co-resentimiento excluiría la necesidad de recurrir a las no poco importantes investigaciones que desarrolla la psicología moral, puesto que aquello que estaría en juego sería la reconstrucción de la racionalidad que se esconde en todo resentimiento ajeno. Ningún autor niega las vertientes pesimistas (aquellas que, a partir de Nietzsche, Dostoievsky y Scheller, ven una devaluación subjetiva en el *Ressentiment*) ni optimistas (las que desde el mundo anglosajón perciben algo *moral* en el *resentment*) del resentimiento, lo cual les permite navegar dentro de los matices que revela esta emoción al poner de relieve sus orígenes, transfiguraciones creativas y persistencias temporales dentro de la memoria personal. De esta forma, los casos de Jean Améry y Antjie Krog (caps. 7 y 8) cobran una relevancia sin igual dentro de la conversación: ambos creen que Améry y Krog son capaces de “poner” (*Setzen*) las dos caras del resentimiento, aunque expiándolo de formas diferentes, dentro de contextos también diferentes. Uno, en tanto resentido que se esfuerza por autoarticularse y autoexpresarse comunicativamente como testimonio vivo y autorreflexivo del Holocausto, y la otra, en tanto testigo del resentimiento ajeno que se asume cómplice del *apartheid*, son capaces de mostrar lo insorteablemente individualizador y desolador que es el proceso de subjetivación que tiene la posibilidad de recorrer el resentido. Por este motivo es que la escucha, y no la psicología moral, gozaría de cierta prioridad dentro de los procesos de comprensión y evaluación pública de las razones que pudie-

ran atrincherarse tras aquella emoción.

A diferencia del odio, el resentimiento aísla, y por ello constituye una fuerza netamente individualizadora. Solo puede accederse a él desde la primera y segunda personas, siendo la mutua y personal opacidad algo a asumir en el encuentro y no a negar o intentar eliminar. Difícilmente pueda hablarse de una sociedad resentida, puesto que el resentimiento solo es vivido desde la primera persona y empatizado desde la segunda. De hecho, una de las coordenadas que hacen a la intensa fuerza individualizadora del resentimiento guarda relación con la “mutante persistencia” del daño, y concomitante amargura, que se habría vivido en el pasado: esta persistencia, que no deja de tener sus opacidades, se imprime sobre (o produce) un yo sufriente pretérito que dificulta de sobremanera el libre habitar temporal del presente y del futuro. Sin embargo, esta obstaculización individual que Nietzsche entendía enfermiza, también supone una resistencia al olvido del daño, de la amargura que este ocasiona desde entonces, y de las razones que justifican el actual “estar” o “ser” resentido: resentirse es, entre otras cosas, re-sentir-se dañado en un presente que se ata al pasado (caps. 3 y 4).

Como se ha dicho, la individualización que promueve el resentimiento no puede sino descansar en una amargura que abriga razones; y estas razones no pueden dejar de ser atendibles para un otro que escucha con el tacto adecuado. De ahí que los autores exploren tres figuras que podrían colaborar con la “clausura del daño” que origina el resentimiento: el perdón, la justicia y la reconciliación. Las tres figuras responden al tipo de razones que fundan las demandas de la amargura, las cuales bien

pueden estar dirigidas hacia un individuo en concreto, hacia una institución, o hacia una comunidad. Para el primer caso, las demandas se articulan de tú-a-tú, y por ello es que pueden aspirar a conseguir el arrepentimiento y el perdón; para el segundo, las demandas que guardan relación con las dignidades personales, y por ello, con las autocomprensiones jurídicas que se rigen por el respeto, caben ser resueltas retributivamente en términos de “justicia restaurativa”; para el último caso la comunidad tendría la oportunidad de asumir y apropiarse errores que pudieron ocasionar daños en el pasado, y lograr con ello una suerte de autorreconciliación en términos hegelianos.

Claro está que esas figuras suponen elementos nada fáciles de sostener (como lo es el asunto de qué es lo que se debe reconciliar cuando nada en común tienen la víctima y el victimario –caps. 9 y 10–). Pero a pesar de que aquellas no llegan a ser conceptualizadas completamente, los autores las utilizan para avanzar notas acerca de la naturaleza de la actitud que les subyace, a saber, las de la escucha, atención, y paciencia (cap. 11). Y esto lo hacen a través de una delgada vía negativa que se trabaja a uno y otro lado, una que a veces es anecdótica (como el caso del paseo por el Canal de Berlín a Spandau, que se relata y analiza urbana y arquitectónicamente con un estilo narrativo exquisito), otras vivenciales (como sucede cuando comentan el caso de los atentados etarras en España), y otras comentadas desde la postura de espectadores bien informados y autoconscientes de sus limitaciones (lo

que ocurre a lo largo de los extensos comentarios que le dedican al *Truth and Reconciliation Commission* de Sudáfrica). Esta delgada vía negativa les permite visibilizar cómo el resentimiento puede formar parte de una sociedad libre que aspire a la justicia, cuando en ella habitan individuos que son capaces de autoarticularse y comunicar a los demás las razones de sus amarguras, y/o escuchar y atender esas expresiones en los demás.

La conversación parece estar bastante lejos de concluir. No solo por lo que aún tengan para agregar sus autores, sino porque el acercamiento y las preguntas que proponen suscitan la prolongación de esta conversación en otros lugares. Sobre todo porque las generalizaciones que caracterizan al pensamiento filosófico nos seducen a preguntarnos si, por ejemplo, las democracias advenidas luego de los gobiernos militares del Cono Sur han sabido escuchar y atender aquellos resentimientos que se generan desde la década del 70 a la fecha. Uno de los méritos más destacables de *Razones de la amargura* estriba en que alienta el diálogo que se compromete a alcanzar una comprensión adecuada de todo lo que “gira” en torno al resentimiento. Un libro “anómalo e infrecuente”, confiesan y advierten sus autores, que aporta mucho a la comprensión de las razones que abriga algunas amarguras: aporta estilo, ideas, y una camaradería que se propicia por ciertas formas de escuchar y de ser paciente.

MARTÍN FLEITAS GONZÁLEZ
UdelaR

Adela Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós, 2017, 196 pp.

En su último libro, la filósofa Adela Cortina expone de una manera muy pedagógica y adaptada para un amplio público, una reflexión crítica sobre el término que ella misma acuñó. *Aporofobia, el rechazo al pobre* tiene la virtud, entre otras, de incluir ya en el título la explicación del mismo término. No se trata solamente de un estudio y reflexión crítica sobre el estado de la pobreza actual, sino que es además la descripción de una realidad social: el fenómeno de animadversión hacia aquellos que no pueden aportar nada en la sociedad actual del intercambio. Bajo el término “pobre” del título se incluye, entre otros, a los refugiados políticos, a los mendigos, a los inmigrantes pobres, y a todos aquellos que esta sociedad de consumo y bienestar invisibiliza. Es decir, no solo se habla de pobreza económica, sino de la imposibilidad de llevar a cabo los propios planes de vida y mantener una vida digna. El subtítulo de la obra, *un desafío para la democracia*, nos da a entender su tesis principal: una sociedad justa para el siglo XXI debería exigir moral, política y legalmente acabar con el rechazo y la marginación de estos colectivos, y debería hacerlo a través del progreso y educación moral de los individuos y las instituciones en primer término.

El término “aporofobia” hace referencia a la lacra sin nombre de la que Cortina nos habla en el primer capítulo. Este es un concepto publicado por pri-

mera vez en el año 1995 en el diario *ABC cultural*, con el que la autora se refiere al rechazo al pobre –etimológicamente *áporos*, “pobre”, y *fobia*, “rechazo o miedo”– como una realidad social contundente. Esta realidad transmite que más allá de la etnia, la raza, o el hecho de ser extranjero, como causas de odio o rechazo más habituales de ciertos colectivos, se trata de una cuestión de pobreza. Por ello, era urgente que la RAE incorporara el término, más allá de las causas comunes que se suelen utilizar, como el uso social de una palabra. En efecto, “aporofobia” no era un término que se usara masivamente, pero sí un término necesario para identificar un mal existente.

Este mal existente es inherente a los delitos de odio, tal y como se expone en el capítulo segundo. Estos delitos se pueden dividir en incidentes o discursos de odio. Siguiendo a autores como André Glucksmann, la autora enumera tres características de estos delitos: no se suelen cometer contra una persona determinada sino indeterminada, por el hecho de pertenecer a un colectivo con una serie de características; estigmatizan y denigran a un colectivo determinado, atribuyéndole actos perjudiciales para la sociedad; se realizan siempre contra minorías vulnerables, y quienes los realizan están convencidos de su superioridad. Para combatirlos, junto con el Estado y el Derecho, se hace necesaria la acción de una sociedad civil comprometida

con erradicar la desigualdad y cultivar la dignidad.

En el capítulo tercero se incide en los discursos de odio como principal obstáculo para la convivencia democrática. Estos discursos son cada vez más difíciles de controlar debido a las redes sociales y el ciberespacio. Tras abordar la disyuntiva entre el “discurso de odio” —que no debería ser protegido por la libertad de expresión— y el “discurso impopular y ofensivo” —a menudo protegido por esta— la autora apuesta no solo por las medidas jurídicas sino por el carácter ético de una democracia para prevenir el primero. Incluso, llega a afirmar que el propio término “discurso del odio” es en sí una contradicción. Es un error hablar de “discurso” cuando el odio es monológico. Quien lo pronuncia no considera al otro como un interlocutor válido, niega al oyente su capacidad de interlocución y de réplica. Es una relación de asimetría y de desigualdad radical.

Precisamente, otra contradicción se señala en el capítulo cuarto: aquella existente entre lo que las instituciones económicas y políticas legitiman moralmente, y lo que las personas terminan haciendo. Tras repasar mínimamente los niveles de desarrollo ontogenético de la conciencia moral realizados por Lawrence Kohlberg, seguido por la teoría de la evolución social de Jürgen Habermas, la autora explica el gran abismo que existe entre la ética que legitiman las instituciones y el juicio y la acción de sus ciudadanos. Es decir, mientras que se propugna un modelo de ciudadanía social en el que los ciudadanos ven protegidos sus derechos y en la que se predica la necesidad de construir un mundo sin excluidos, la aporofobia sigue siendo una realidad. Mientras que

en la historia de la filosofía numerosos autores han aludido a un “mal radical” del ser humano, ha sido posible, en parte gracias a la entrada en vigor de las neurociencias, estudiar esa especie de mal radical desde el punto de vista neurobiológico.

Para intentar explicar las bases neurobiológicas de la aporofobia, la autora remite primero a las de la xenofobia. Algunas teorías en neuroética han señalado que los seres humanos somos xenófobos empáticos por naturaleza. Es decir, poseemos simpatía selectiva, una tendencia biológica y evolutiva a cooperar con el grupo y a considerar como extraños a aquellos que provienen de fuera. Su origen posiblemente se encuentre en las emociones sociales: aquellas emociones que conducían al prejuicio racial o cultural servían desde el punto de vista evolutivo para detectar las amenazas y los peligros hacia el propio grupo. Sin embargo, a pesar de que nuestro cerebro cuenta con unos códigos de conducta seleccionados evolutivamente, existen otras conductas que no pueden explicarse desde esta perspectiva, como el altruismo biológico. Esto evidencia que el ser humano no solo está programado neurobiológicamente para el prejuicio, el rechazo, o la exclusión, sino también para la cooperación y la solidaridad. Tomando como referencia la epigénesis proactiva de Katinka Evers, la evolución del cerebro no solo es biológica sino cultural, pues el aprendizaje y la experiencia se mezclan con la acción de los genes. Crear unas instituciones y organizaciones justas y que reconozcan a los “sin poder” será clave para que las acciones de las personas también se encaminen en este sentido.

Una vez tratadas las bases cerebrales y sociales de la aporofobia, y cómo

estas pueden ser modificadas a través no solo de la educación sino también de las instituciones que fomenten la dignidad humana, en el capítulo quinto la autora trata la relación que existe entre la conciencia y la reputación en la acción moral. Los estudios neurobiológicos de la conciencia moral apuntan a que, evolutivamente, está muy ligada al altruismo moral. Al parecer, la vergüenza y la reputación se convirtieron en indispensables para la supervivencia del individuo y del propio grupo. Sin embargo, y bajo una perspectiva nietzscheana, parece que nos las arreglamos mejor con nuestra conciencia que con la mala reputación. Por tanto, y aplicado al contexto que nos ocupa, nos vemos obligados a desarrollar conductas más prosociales cuando nos sentimos observados y peligra nuestra reputación. Pero ¿no existe entonces ningún momento de obligación incondicionado? Desde el punto de vista kantiano, la obligación interna está en la base de la conciencia moral y de los deberes hacia uno mismo y hacia los demás. Son comunes para esta justificación las alusiones —en este y en otros capítulos de la obra— al vínculo incondicionado entre los seres humanos como base de su reconocimiento recíproco, algo que la autora ya trató en su *Ética de la razón cordial*. Este vínculo cordial se toma como la primera base para acabar con la aporofobia.

Sin embargo, además de una base teórica que nos remita a un momento incondicionado para la acción moral, necesitamos también de la educación. Precisamente, en el capítulo sexto se aborda la disyuntiva entre la educación y la intervención neurocientífica sobre la motivación moral. Ciertamente, la biomejora es un tema muy actual de la bioética y la neuroética. La capaci-

dad de intervenir en la potenciación de ciertas capacidades, como la memoria y el razonamiento, nos ha hecho cuestionarnos si tal intervención es aceptable y justa. Tras exponer las dos posiciones enfrentadas a este respecto, “bioconservadores” y “transhumanistas”, la autora se centra en las posibilidades de mejora en el ámbito moral. Algo que, para autores como Thomas Douglas, no sería un problema, mientras que para autores como Julian Savulescu e Ingmar Persson sería un imperativo. El problema es cómo realizar esa mejora e intentar conjugar los bienes prudenciales con los bienes morales. Es evidente que la evolución de nuestras disposiciones biológicas no ha coincidido con el progreso moral en el nivel cultural. Más allá de apostar por una eugenesia liberal o autoritaria, hay que hacerlo por la educación moral, especialmente en los más jóvenes, como primer paso.

En el capítulo séptimo se abordan las desigualdades desde un análisis histórico y filosófico. En opinión de Cortina, cuando hablamos de pobreza es preciso aclarar cuatro cuestiones: (1) qué es ser pobre desde el punto de vista económico; (2) si la pobreza es evitable o por el contrario hay que acostumbrarse a ella; (3) si las condiciones de salida equitativas son un derecho de las personas o un cálculo de utilidades; (4) y si se trata de eliminar la pobreza material o de reducir las desigualdades económicas solamente.

En cuanto a la primera pregunta, parece muy adecuada la definición de Amartya Sen, quien desde el enfoque de capacidades dice que ser pobre es la incapacidad de poder llevar a cabo los planes de vida y la carencia de las capacidades básicas necesarias. Con respecto a la segunda pregunta, no fue hasta la

segunda Ilustración (años 60 y 70 del siglo XX) cuando la pobreza no se ve como algo inevitable, sino como algo que debe eliminarse y, además, hacerlo es un deber del Estado. Es en ese momento cuando se extiende la convicción de que la pobreza es una coacción a la libertad de las personas y, consecuentemente, es inaceptable. En cuanto a la tercera pregunta, muchas políticas antipobreza han hecho uso de “la trampa de la pobreza”, es decir, que las personas tengan lo suficiente para sobrevivir, pero no para salir de la pobreza. Es decir, no solo se trata de proteger el régimen político y la estabilidad de una sociedad, sino también promocionar a las personas pobres para que puedan salir de la pobreza. La reducción de las desigualdades es clave como forma de erradicar la pobreza, además de ser uno de los objetivos del milenio.

Por último, en el capítulo octavo, se aborda el tema de la hospitalidad como una de las posibles medidas contra la aporofobia. Hospitalidad entendida como una virtud, por sus raíces históricas y, especialmente, a partir de la tradición kantiana. Pero también complementada con la tradición de autores como Emmanuel Lévinas o Jacques Derrida en cuanto a la apertura al otro como característica básica del ser humano. Es decir, hospitalidad universal para una sociedad cosmopolita, como exigencia ética in-

condicionada que brota del reconocimiento del respeto y la dignidad.

En definitiva, *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia* supone una visión fresca y a la vez preocupada por un problema social que ha estado vigente desde siempre, pero que ahora por fin tiene un nombre propio. Adela Cortina, quien ha mantenido una fecunda y extensa carrera académica y comprometida con la ética a nivel teórico y práctico, aborda desde una perspectiva interdisciplinar a través de estudios políticos, sociales, filosóficos y también neurocientíficos este problema, proponiendo horizontes de sentido, difíciles pero realistas.¹

DANIEL PALLARÉS-DOMÍNGUEZ
Universitat Jaume I de Castellón



¹ Este trabajo se inserta dentro de los objetivos del proyecto de la subvención para la contratación de personal investigador en fase posdoctoral [APOSTD/2017/003], concedida por la Consellería de Educación, Cultura y Deporte de la Generalitat Valenciana, y el Fondo Social Europeo. Además, esta contribución se enmarca en los objetivos concretos del proyecto de investigación de Ministerio de Economía y Competitividad titulado: “Neuroeducación moral para las éticas aplicadas” [FFI2016-76753-C2-2-P].

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

Todas las colaboraciones deberán ser enviadas por correo electrónico, dirigidas al Comité Editorial de la *RLF* a la siguiente dirección: rlf@retina.ar. Dado que la *RLF* ha adoptado el sistema de arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer solamente en una página separada. Todos los artículos recibidos serán sometidos a la evaluación de al menos un árbitro externo al Comité Editorial. Las colaboraciones deberán estar escritas originalmente en español, portugués o inglés. El Comité Editorial se reserva el derecho de considerar la posible publicación de trabajos traducidos de otras lenguas. Los trabajos presentados deben ser inéditos. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que hayan recibido su aprobación definitiva por parte del Comité Editorial. Una vez aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin la autorización escrita del Comité Editorial. Los autores recibirán sin cargo el archivo PDF de sus contribuciones. El Comité Editorial se reserva el derecho de publicar en la página *web* de la revista (www.rlficf.org.ar) las contribuciones impresas en la edición en papel.

A) ESTRUCTURA DE LOS TRABAJOS

1 > Todos los trabajos deberán presentarse en un documento *Word* escrito en letra *Times New Roman* de cuerpo 12 con interlineado 1.5. El título de cada trabajo deberá escribirse tanto en el idioma original en el que fue redactado como en inglés. En el caso de los trabajos escritos en inglés, el título deberá colocarse, además, en español. Las citas textuales deberán llevar sangría en el margen izquierdo y escribirse en el mismo tipo de letra que el texto, pero de cuerpo 11 y con interlineado sencillo. Las notas a pie de página deberán escribirse en letra de cuerpo 10 con interlineado sencillo. Las notas a pie de página deberán reducirse al mínimo posible y reservarse, preferentemente, para citas y referencias bibliográficas. Las notas no deberán contener argumentaciones o discusiones filosóficas, ni informaciones de carácter histórico. Tampoco deberá incluirse en las notas el texto original de los pasajes traducidos en el cuerpo del trabajo. No se admitirán notas cuyo texto exceda las diez líneas. En caso de que los trabajos se presenten divididos en párrafos, éstos deberán estar titulados y numerados correlativamente. No deberán introducirse divisiones o subtítulos dentro de cada párrafo. Las notas de agradecimiento y/o mención institucional deberán colocarse luego del punto final del texto del trabajo. No deberán colocarse notas al título del trabajo ni a los títulos de cada párrafo.

2 > Los artículos no deberán exceder las 10 000 palabras; las notas y los estudios críticos, las 6000 palabras, las discusiones, las 3000 palabras y las reseñas bibliográficas las 1500 palabras. El Comité Editorial de la *RLF* se reserva el derecho de

decidir acerca de la publicación de trabajos que excedan la extensión indicada.

3 > Todos los artículos, notas, estudios críticos y discusiones deberán estar acompañados por un resumen (de hasta 120 palabras) en la lengua original en que fueron escritos, junto con tres a cinco palabras clave. También deberán acompañarse de un *abstract* de la misma extensión y de tres a cinco *keywords*. Se recomienda que las palabras clave no repitan las que aparecen en el título del trabajo. Los autores también deberán adjuntar un *curriculum vitae* actualizado que no supere las 120 palabras.

4 > Todos los trabajos deberán incluir al final la bibliografía citada en una única lista ordenada alfabéticamente. Las obras deberán citarse de acuerdo con las normas bibliográficas especificadas en la sección B).

B) NORMAS BIBLIOGRÁFICAS

1 > La RLF ha adoptado para las citas bibliográficas el sistema denominado autor-año. Consecuentemente, las referencias en el texto o en las notas a pie de página deben hacerse de acuerdo con los siguientes modelos:

- a) Libro o artículo con número de página: (Habermas 1981: 302).
- b) Libro o artículo con número de párrafo: (Heidegger 1927: § 52).
- c) Libro o artículo con número de página y nota: (Quine 1960: 171, n. 2).
- d) Libro o artículo con referencia a varias páginas: (Ricoeur 1967: 135 ss.).
- e) Obras completas con sigla, volumen y número de página: (Hegel *GW* 11: 279).

2 > Para el caso de las obras de autores clásicos se admitirán las siglas o abreviaturas usuales entre los especialistas, que deberán colocarse en bastardillas. Por ejemplo: (Aristóteles, *De an.* III 2, 426a1-5); (Aristóteles, *EN* VII 1, 1145b10); (Kant, *KrV* A 445 / B 473). Cuando no hubiere siglas o abreviaturas de este tipo, se podrá emplear la referencia a las ediciones consideradas canónicas, o bien a las más conocidas. Deberán evitarse las referencias mediante las fechas de ediciones o traducciones actuales de las obras citadas pero que son anacrónicas respecto de los autores, tales como (Aristóteles 1998: 27) o (Kant 2005: 287).

3 > Cuando se cite una única obra, la referencia bibliográfica deberá colocarse en el cuerpo del texto. Cuando se cite o se aluda a más de una obra o autor, las referencias correspondientes deberán colocarse en nota a pie de página. Deberán evitarse todas las expresiones o abreviaturas latinas, tales como *cfr.*, *idem*, *ibidem*, *op. cit.*, y otras semejantes. Las referencias a obras de las cuales no se hace una cita textual deben realizarse según los siguientes modelos:

- a) Referencias en el texto: (véase Heidegger 1929).
- b) Referencias en las notas a pie de página:

- b.1) Un autor y múltiples obras: Véase Ricoeur 1967, 1973 y 1987.
- b.2) Varios autores: Véanse Carnap 1932 y Neurath 1934.
- b.3) Varios autores y obras: Véanse Quine 1960, 1973 y 1981; Davidson 1967, 1975 y 1984.

4 > Las citas textuales extensas, de tres líneas o más, deben colocarse sin comillas, en letra más pequeña y con sangría en el margen izquierdo. La referencia bibliográfica correspondiente no debe colocarse en nota a pie de página, sino entre paréntesis, después del punto final del texto citado. Las citas más breves, ya sean oraciones completas o partes de una oración, deben insertarse en el texto del trabajo, con letra de tamaño normal y entre comillas dobles, seguidas de la correspondiente referencia bibliográfica entre paréntesis. Todas las citas textuales deberán estar traducidas al idioma en el cual está escrito el trabajo. En el caso de que haya consideraciones de tipo filológico, se admitirán luego de la traducción, las correspondientes palabras o expresiones originales, que deberán colocarse entre paréntesis y en bastardillas, por ejemplo: (*ousía*), (*tópos ouranós*), (*quod quid erat esse*). Las palabras en griego, o en otras lenguas que no empleen el alfabeto latino, deberán transliterarse de acuerdo con las convenciones más usuales.

5 > Las obras mencionadas en el texto y las notas a pie de página deberán listarse alfabéticamente al final, bajo el título BIBLIOGRAFÍA, y citarse de acuerdo con los siguientes modelos.

Libros

Hacking, I. (1983), *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press).

Compilaciones

Hollis, M. y Lukes, S. (1982) (comps.), *Rationality and Relativism* (Oxford: Blackwell).

Capítulos de libro

Taylor, C. (1982), “Rationality”, en M. Hollis y S. Lukes (1982) (comps.), *Rationality and Relativism* (Oxford: Blackwell, 87-105).

Artículos

Carnap, R. (1950), “Empiricism, Semantics, and Ontology”, *Revue Internationale de Philosophie*, 4: 20-40.

6 > En caso de dudas acerca de la manera de citar ediciones y traducciones de las obras utilizadas, ya sea en el texto del trabajo, en las notas a pie de página o en la bibliografía final, los autores deberán remitirse a la obra de Robert Ritter, *The Oxford Guide of Style* (Oxford: Oxford University Press, 2002), en particular al capítulo 15, páginas 566-572.

—
SUSCRIPCIONES:
=

Para suscripciones, pedidos, correspondencia
o informaciones dirigirse a:

**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFIA**

Editada en:

Centro de Investigaciones Filosóficas

Miñones 2073 (C1428ATE)

Buenos Aires, Argentina

Fax: (54 11) 4787-0533

e-mail: rlf@retina.ar

www.cifnet.org.ar

En Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

BOX 1943 15 Southwest Park

Birmingham, Alabama 35201-1943 U.S.A.

Westwood, Mass 02090

U.S.A.

{ Argentina }

Individuos \$ 375

Instituciones \$ 750

{ Exterior }

Individuos U\$S 35 €35

Instituciones. U\$S 50 €50

+ gastos de envío

Impreso en Tecnoediciones S.R.L.

José Joaquín Araujo 3293,
(1439) C.A.B.A.
Argentina

info@tecnoediciones.com.ar