

En este número:

#### ARTÍCULOS

**Facundo García Valverde**

Libertades republicanas y capacidades como libertades:  
la necesidad de las instituciones

**Hernán Pringe**

El concepto kantiano de analogía y el desarrollo histórico del  
pensamiento de Bohr

**Sérgio Schultz**

Gödel, percepção racional e compreensão de conceitos

**Adrián Ratto**

Materia y virtud. A propósito de la entrada "CYNIQUE"  
de la *Encyclopédie*



#### ESTUDIOS CRÍTICOS

**Pablo Pavesi**

Los escritos de juventud de Descartes

**Luciano Venezia**

Una nueva edición del *Leviatán*



#### CRÓNICAS

Luis Villoro, *in memoriam*

**Guillermo Hurtado**

Luis Villoro (1922-2014)



**CIF** CENTRO DE  
INVESTIGACIONES  
FILOSÓFICAS

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. XL | N°1 | Otoño 2014

**REVISTA  
LATINOAMERICANA  
de FILOSOFÍA**

**Centro de  
Investigaciones  
Filosóficas**

-  
**Buenos Aires**

-  
**Argentina**

Vol. XL  
N°1  
*Otoño 2014*

ISSN 0325-0725



**REVISTA  
LATINOAMERICANA  
de FILOSOFÍA**

**Vol. XL**

**N°1**

*Otoño 2014*

—



## COMITÉ EDITORIAL

Alejandro Cassini | UBA | CONICET  
Oscar Esquisabel | UNLP | CONICET  
Mariano Garreta Leclercq | UBA | CONICET  
Oswaldo Guariglia | CONICET | UNLP  
Ricardo Ibarlucía | UNSAM  
Eleonora Orlando | UBA | CONICET

Secretario de redacción: **Juan M. Melone**

## CONSULTORES ACADÉMICOS

María Julia Bertomeu | Marcelo Boeri | Mario Bunge | Mario Caimi | Carla Cordua  
Marcelo Dascal | Ernesto Garzón Valdés | Jorge E. Gracia | Leiser Madanes  
João Paulo Monteiro | Carlos Ulises Moulines | Carlos Pereda  
Oswaldo Porchat Pereira | Mario Presas | María Isabel Santa Cruz  
Plínio Junqueira Smith | David Sobrevilla | Ernesto Sosa  
Carlos Thiebaut | Roberto Torretti | Margarita Valdés  
Luis Villoro

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.

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

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Ricardo Ibarlucía, 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

Mayo 2014

## REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

### SUMARIO

#### ARTÍCULOS

FACUNDO GARCÍA VALVERDE  
Libertades republicanas y capacidades como libertades: la necesidad de las instituciones \_ 7

HERNÁN PRINGE  
El concepto kantiano de analogía y el desarrollo histórico del pensamiento de Bohr \_ 29

SÉRGIO SCHULTZ  
Gödel, percepção racional e compreensão de conceitos \_ 47

ADRIÁN RATTO  
Materia y virtud. A propósito de la entrada "CYNIQUE" de la *Encyclopédie* \_ 67

13

#### ESTUDIOS CRÍTICOS

PABLO PAVESI  
Los escritos de juventud de Descartes \_ 85

LUCIANO VENEZIA  
Una nueva edición del *Leviatán* \_ 93

#### CRÓNICAS

Luis Villoro, *in memoriam* \_ 99

GUILLERMO HURTADO  
Luis Villoro (1922-2014) \_ 101

## COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

\_ 105

MARTIN THIBODEAU

Hegel et la tragédie grecque (M. Sarquis)

VIVIANA SUÑOL

Más allá del arte: mimesis en Aristóteles (M. J. Vignati)

CARLO ALTINI

Entre el cielo y la tierra: Hobbes y el problema teológico-político (C. Balzi).

FRANÇOIS DOSSE

Paul Ricoeur: Los sentidos de una vida (1913-2005) (E. Lythgoe).

4 |

---

## COLABORADORES

---

FACUNDO GARCÍA VALVERDE es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y docente de la misma universidad. Es becario postdoctoral del CONICET. Es miembro de diversos proyectos de investigación sobre filosofía práctica. Sus áreas temáticas son el enfoque de las capacidades, justificaciones de la democracia y de la igualdad política, la filosofía del derecho y el republicanismo. fgarciavalverde@gmail.com

HERNÁN PRINGE es doctor en Filosofía por la Universidad de Dortmund (Alemania) y licenciado en Ciencias Físicas por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como docente de la cátedra de Metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de esa misma universidad y como investigador del CONICET. Es, además, académico del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales de Santiago de Chile. hpringe@gmail.com

SÉRGIO SCHULTZ es profesor de Filosofía (2003) y maestro en Filosofía (2005) por la Universidade Federal de Santa Maria (Brasil) y doctor en Filosofía (2010) por la Pontificia Universidade Católica de Rio de Janeiro, donde actualmente realiza estudios de postdoctorado. Sus áreas de interés son la filosofía de las ciencias formales y la metafísica. Ha sido becario del CNPq (Brasil), CAPES (Brasil) y de la FAPERJ (Brasil). Es editor adjunto de la revista *Notae Philosophicae Scientiae Formalis*. sergioschultz@yahoo.com.br

ADRIÁN RATTO es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becario postdoctoral del CONICET y se desempeña como docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y el Colegio Nacional de Buenos Aires. Ha participado en diferentes proyectos de investigación ligados a la filosofía de la historia y la filosofía moderna. Su investigación gira en torno a la filosofía de la Ilustración francesa. ga\_ratto@yahoo.com.ar

PABLO PAVESI obtuvo una maestría en la Universidad de París IV, Sorbona, y es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es autor del libro *La moral metafísica. Pasión y virtud en Descartes* (2009) y de una edición crítica de las *Meditaciones Metafísicas* (2009). Es miembro del Equipo Descartes (Universidad de París IV) y profesor de la Universidad de Buenos Aires. zppavesi@yahoo.com.ar

LUCIANO VENEZIA es investigador asistente en el CONICET y profesor instructor en la Universidad Nacional de Quilmes. Ha publicado numerosos trabajos sobre filosofía política y del derecho en revistas de la Argentina y el exterior. lvenezia@unq.edu.ar

| 5

## **Libertades republicanas y capacidades como libertades: la necesidad de las instituciones**

FACUNDO GARCÍA VALVERDE

*Universidad de Buenos Aires*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

17

**Resumen:** La versión seniana del enfoque de las capacidades define a la libertad individual en términos de la posesión de una preferencia decisiva. A través del análisis de la discusión con la definición provista por el republicanismo, se mostrará que la primera desconoce el papel que las instituciones deben jugar a la hora de proteger esas libertades y que, por lo tanto, es inadecuada. En este artículo se argumenta que, cuando esta definición es considerada dentro del marco más general del pensamiento seniano, es posible hallar una solución a tales problemas, y que ella consiste en vincular las libertades con una concepción deliberativa de la democracia. Sin embargo, se mostrará que esta solución tiene costos teóricos y que parte de esa definición de la libertad o bien debe abandonarse o bien relativizarse.

**Palabras clave:** republicanismo, libertades, democracia.

*Republican Liberties and Capacities as Liberties:  
the Necessity of Institutions*

**Abstract:** Senian Version of the Capability Approach defines individual freedom in terms of having a decisive preference. Through the analysis of the discussion with the definition provided by republican conceptions, it will be shown that Senian definition ignores the role that institutions should play at protecting those freedoms and that this is a reason to consider it inadequate. This article argues that, when this definition is considered in the more general framework of Senian thinking, a solution can be founded. This solution consists in the construction of a solid link between freedom as decisive preference and a deliberative conception of democracy. However, it will be argued that this solution has some theoretical costs and that part of that definition should be given up or at least relativized.

**Key-words:** republicanism, freedoms, democracy.

## 1. Introducción

A pesar de que la versión del enfoque de las capacidades desarrollada por Amartya Sen suele considerarse como parte de la tradición del igualitarismo liberal, en los últimos años ha aumentado el número de autores<sup>1</sup> que creen que, en realidad, esa versión no sólo sería consistente con el republicanismo sino que, además, una posible alianza le ofrecería una justificación de instituciones que aseguren de mejor manera la expansión de libertades, uno de los objetivos explícitos de las teorías del desarrollo humano generadas a partir de este marco teórico.

Esta posible alianza tiene como punto de partida, según los autores republicanos, la adscripción común al rechazo de una definición de la libertad en términos de mera ausencia de interferencias. Por un lado, la versión del enfoque de las capacidades desarrollada por Sen caracteriza a las capacidades como instancias de libertades positivas, las cuales son más demandantes que la mera ausencia de interferencias y obstáculos a los objetivos de los agentes. Por el otro lado, el republicanismo moderno, tal como fue formulado por uno de los principales responsables de su renacimiento, Philip Pettit, también afirma que la libertad como no-interferencia es insuficiente para captar lo que realmente importa de la libertad individual, esto es, la no-dominación.

Dada esta tesis compartida, el propio Pettit sostuvo en una serie de artículos que es posible identificar más conexiones que este mero rechazo en común y que el enfoque de las capacidades podría resultar sumamente fortalecido con una eventual alianza. En principio, la alianza parece estar condenada al fracaso desde el comienzo ya que mientras la libertad seniana es un tipo de libertad positiva, la libertad como no-dominación, aún siendo conceptualmente separable de la no-interferencia, continúa siendo un tipo de libertad negativa (Lovett 2010: 10-15). Puesto de otra

manera, el individuo seniano que es libre necesita tener oportunidades para realizar determinadas acciones o alcanzar determinados estados mientras que el individuo republicano libre no necesita realizar acciones o ejercer un alto grado de autodeterminación para serlo sino que únicamente requiere que sus opciones estén aseguradas contra la dominación. Sin embargo, la alianza propuesta por el republicanismo no depende de que los dos conceptos de libertad sean equivalentes sino de que entre ellos pueda surgir una cierta complementación.

En este trabajo, analizaré tanto la plausibilidad como la riqueza de esta alianza, dando por sentado la coherencia de ambas concepciones tomadas aisladamente. Para ello, en la primer sección reconstruiré las dos definiciones de libertad que ofrecen cada una de las concepciones y mostraré que, bajo la mejor interpretación del debate, lo que las separa es el juicio sobre la necesidad de incorporar a las instituciones en la definición de la libertad: mientras la definición seniana sostiene que no es necesario, la definición de Pettit cree que los contextos sociales e institucionales juegan un papel central en el aseguramiento de la libertad. En la segunda sección del trabajo, mostraré que si bien es imprescindible que el enfoque de las capacidades incorpore en la misma definición de libertades el papel que juegan las instituciones políticas y sociales a la hora de defender y construir la libertad de los agentes, ello no es una condición suficiente para aceptar el marco más general de las instituciones defendidas por Pettit. Por el contrario, en la tercera sección, mostraré que las crecientes reflexiones senianas sobre el papel que las instituciones democráticas juegan en el desarrollo humano pueden comprenderse como una respuesta indirecta a esa necesidad y que, en especial, las instituciones de una democracia deliberativa podrían dar cuenta de casos claros de dominación. Por último, plantearé algunas dudas y posibles respuestas a un elemento de la definición de las capacidades como libertades.

## 2. Dos definiciones de libertad y una conexión

En esta sección, reconstruiré las dos definiciones de libertad defendidas por la versión seniana del enfoque de las capacidades (libertad como preferencia decisiva) y la republicana (libertad como no dominación) y el argumento de Pettit por el cual la primera debe incorporar la condición de la “independencia del contexto”.

### 2.a La libertad como preferencia decisiva

Amartya Sen sostiene que las capacidades son libertades. Sin embargo, dado que el concepto de libertad es intrínsecamente controvertido, es necesario precisar más su definición. En este apartado, se reconstruirán dos características de su concepción de la libertad: la decisividad de la elección y la prioridad de la preferencia sobre la elección.

La primera característica afirma que ser libre para hacer X requiere no sólo

<sup>1</sup> Véanse Pettit 2001, Alexander 2010, Swan 2012 y Cejudo Córdoba 2007.

que no haya ningún obstáculo legal, material, individual o interpersonal para que el individuo realice X sino que además, el resultado esperado sea efectivamente alcanzado. De esta forma, Juan es libre para ir a un recital de rock únicamente en el caso en que efectivamente pueda trasladarse hasta allí, consiga una entrada y pueda ingresar al estadio. Así, la libertad de un individuo consiste en que su elección sea decisiva con respecto al resultado de una acción. Dado lo anterior, la libertad total de un individuo está constituida por el conjunto de funcionamientos entre los cuales puede elegir.

Esta libertad positiva queda expresada formalmente en el famosísimo artículo de Sen donde demuestra la imposibilidad de un Pareto Liberal, es decir, la incompatibilidad entre la libertad y la eficiencia paretiana (Sen 1970: 152-157). Sin profundizar demasiado sobre la complejidad de la formalización, es claro que la imposibilidad queda demostrada porque dos condiciones mínimas y atractivas de un ejercicio de elección social son absolutamente incompatibles.

Por un lado, la *Condición del Liberalismo* exige para el individuo una dimensión de acción en la cual su elección sea determinante del resultado; por ejemplo, que si elige pintar las paredes de su casa de color verde, finalmente lo haga de manera exitosa.<sup>2</sup> A diferencia de la interpretación económica clásica de la libertad como ausencia de interferencias o de respeto por un procedimiento de elección, la libertad seniana exige que el cumplimiento de un estado de cosas dependa de su aprobación social. Así, la *Condición del Liberalismo* implica el poder del individuo para determinar las decisiones sociales que afecten a su esfera personal y el poder para que sus juicios sobre el mejor estado social se vean respetados en la elección social. Por otro lado, el *Principio de Pareto o de Pareto-óptimo*, en tanto una función de la elección social con un dominio irrestricto, exige que nunca se elija socialmente un resultado cuando existe una alternativa que todos prefieren estrictamente: así, si hay dos opciones  $(x, y)$  y todos sostienen  $xPy$ , la elección social no debería elegir  $y$ .

La incompatibilidad reside en que habría casos en los cuales, dados estos ordenes de preferencias de dos individuos:

$$A = z, x, y \quad B = x, y, z;$$

la *Condición Liberal* impide elegir las alternativas  $x$  o  $z$  porque en ningún caso la elección individual sería decisiva pero, al mismo tiempo, no se puede elegir  $y$  porque violaría el *Principio de Pareto* ya que ambos individuos prefieren estrictamente  $x$  a  $y$ .

Como se ha mostrado entre los comentaristas, el objetivo general del teorema es mostrar que la eficiencia económica conlleva un alto precio pues las preferencias de la sociedad tendrán que decantarse entre ella y el respeto de la libertad individual en la esfera personal.

La segunda característica de la concepción seniana de la libertad consiste

<sup>2</sup> Puesto en términos más técnicos, una función de elección social respeta la *Condición del Liberalismo* si hay dos individuos cuyas preferencias pueden vetar algún resultado social; dados un individuo A y un par de alternativas  $x$  e  $y$ , y que se conoce que A prefiere estrictamente  $x$  a  $y$ , la función social no puede elegir  $y$ .

en afirmar la prioridad de la preferencia sobre la elección. Sen no exige que, para ser libres, los individuos elijan efectivamente un determinado resultado sino que su preferencia sea cumplida, independientemente de la realización de un acto de elección. Así, lo relevante para afirmar la libertad del individuo es que de habersele dado la posibilidad de elegir entre  $a$  y  $b$  y que hubiese elegido  $b$ , las circunstancias sociales produzcan  $b$ . Supóngase que, por ejemplo, debido a que no puede salir antes de su trabajo, Juan no compra su entrada para ir al recital sino que lo hace su esposa. Si su esposa realiza esa compra con el dinero de una cuenta común y la realiza porque conoce la preferencia de Juan, éste tiene la libertad contrafáctica para comprar su entrada; él no realizó una elección entre comprar o no comprar pero, si lo hubiera realizado, habría comprado una entrada.

Como consecuencia de lo anterior, la libertad que exige Sen no es una libertad entendida como control directo sino como control contrafáctico (Sen 1992: 64-66), lo cual queda evidenciado en una nueva distinción producida por el autor entre la libertad efectiva y la libertad como control. En la primera, el individuo no tiene el control de todos los eslabones causales ni de los procedimientos por los cuales se produce un estado de cosas que él desea pero, no obstante, ese estado de cosas se produce. En la segunda, el individuo maneja todos los mecanismos y procedimientos para intentar producir ese determinado estado de cosas. (Sen 1992: 65) Dada la naturaleza compleja de todos los mecanismos causales de las organizaciones sociales, sostener que únicamente son libres quienes tienen libertad como control equivaldría a que apenas unos pocos puedan ser considerados libres ya que un sheriff sería el único individuo que tenga la capacidad para vivir en un ambiente seguro.

De esta forma, cuando se combinan ambas características, es posible reconocer que la libertad seniana implica la decisividad de la preferencia del individuo.

## 2.b La libertad como no-dominación

La teoría política republicana<sup>3</sup> renació hace algunas décadas como respuesta a la hegemonía liberal a la hora de pensar y justificar los sistemas políticos democráticos. En esta sección, reconstruiremos la concepción de la libertad expresada en su versión más articulada y desarrollada contemporáneamente, la defendida por Pettit.

<sup>3</sup> La tradición republicana tiene una larga historia que imposibilita referirse a una única y coherente línea de pensamiento. A grandes rasgos, podría hablarse de dos grandes corrientes contemporáneas que se autodenominan republicanas. Por un lado, autores como Michael Sandel y Charles Taylor siguieron al historiador de las ideas republicanas, J. G. A. Pocock, y formularon el humanismo cívico neo-ateniano, inspirado en la tesis aristotélica de que la buena vida humana incluye necesariamente la participación política. Por otro lado, el historiador Quentin Skinner revivió otra corriente republicana, la neo-romana, que sostenía que la libertad implicaba no tanto la participación política del ciudadano sino el ser independiente, es decir, el no verse gobernado arbitrariamente por otros. Aunque existen desacuerdos entre Pettit y Skinner (véase Pettit 2002), no es irrazonable sostener que Pettit forma parte de la tradición neo-romana del republicanismo.

De acuerdo con el republicanismo de Pettit, el liberalismo clásico sólo defiende la libertad como no-interferencia, es decir, un tipo de libertad puramente negativa. Bajo esta concepción, un agente es libre en la medida en que no es coaccionado o interferido física o legalmente por otro individuo. La libertad como no-interferencia es rechazada por Pettit porque cualquier sociedad política posee leyes que limitan la libertad de los individuos y un aparato policial, judicial, etc. que las hace cumplir. De esta forma, la constatación de la libertad como no-interferencia no parece moralmente relevante: “el que una persona interfiera o no en la vida de otra es decidible sin necesidad de apelar a posibles ofensas morales; es decidible meramente a la luz de los hechos.” (Pettit 1999: 81) Dado esto, es claro que es necesario contar con una teoría que identifique qué interferencias son rechazables, esto es, que las interferencias sean evaluadas moralmente. El criterio para esta evaluación es definido por Pettit como la libertad como no-dominación: “un individuo tiene poder de dominación sobre otro, en la medida en que posee capacidad para interferir de un modo arbitrario en determinadas elecciones que el otro pueda realizar.” (Pettit 1991: 78)

Las interferencias moralmente relevantes que deben ser combatidas por el republicanismo son aquellas que son arbitrarias, es decir, que dependen pura y exclusivamente del arbitrio del sujeto dominante y donde el dominador no se ve forzado a tomar en cuenta o considerar los intereses y propuestas del dominado como decisivas.<sup>4</sup> Así, en la medida en que las instituciones políticas se sigan de los intereses relevantes de los ciudadanos de manera efectiva, pública y no controvertible, las leyes que regulan el comportamiento de los ciudadanos no constituirían una instancia de dominación, independientemente de que ellos se vean o no interferidos. En este sentido, la libertad como no-dominación, aunque no es equidistante entre la libertad negativa y la libertad positiva, se establece como una tercera concepción de la libertad que escapa a los términos en los que Isaiah Berlin había formulado el dilema entre la libertad negativa y la positiva; la libertad no es meramente la no interferencia de otros pero tampoco es el autodominio completo. (Larborde y Maynor 2008: 4)

El caso básico del republicanismo, la relación entre amo y esclavo, le sirve a Pettit para afirmar que la libertad como no-dominación debe cubrir no sólo casos de interferencias arbitrarias ocurridos (como cuando el guardián de la cárcel tortura físicamente al detenido) sino también el riesgo o la posibilidad de tales interferencias. Así, si los deseos del esclavo coinciden con los de su amo, ya sea por que el primero los ajuste sistemáticamente o que el segundo sea sumamente tolerante, Pettit argumentará que la libertad como no-dominación del esclavo sigue comprometida porque depende del arbitrio de su amo sin estar sujeta a ninguna carga

---

<sup>4</sup> El concepto de “interferencia arbitraria” ha sido profundamente criticado y en textos recientes Pettit ha ofrecido definiciones más precisas. Por razones de espacio y de concentración argumental, no reconstruyo ni discuto estas definiciones. Para una aproximación a la cuestión, véanse Pettit 2008 y Larmore 2004.

de justificación extra. Por ejemplo, durante el período de esclavitud en Estados Unidos, muchos amos tenían en cuenta los intereses y el bienestar de los esclavos fundamentalmente por razones instrumentales. Algunos de esos amos eran benevolentes y satisfacían, hasta cierto punto, algunas preferencias de sus esclavos. Sin embargo, en la relación entre amo y esclavo, nada obliga al primero a tener ese tipo de consideraciones y, por lo tanto, el amo podría modificar su conducta benevolente en cualquier momento, sin más restricción que su propia voluntad.

De esta forma, la libertad como no dominación no depende de actos o situaciones particulares sino que debe ser considerada como una especie de relación estructural que existe entre los individuos o entre los grupos y que no es meramente el resultado contingente de esa estructura: un individuo puede no estar dominado por su amo un día pero sí el siguiente, mientras que una sociedad comprometida con la no-dominación debe asegurar la seguridad del individuo de no verse nunca dominado.

## 2.c La relación entre las definiciones de la libertad

Una vez reconstruidas ambas definiciones de la libertad, esta sección estará dedicada a dos objetivos. En primer lugar, explicitar las tesis compartidas por ambas concepciones: el rechazo de la no interferencia como la única dimensión moralmente relevante del concepto de la libertad y la independencia del contenido de la preferencia como condición para adjudicar libertad. En segundo lugar, se reconstruirá el argumento de Pettit según el cual la definición seniana también debería aceptar la independencia del contexto como condición para adjudicar libertad a un individuo.

Con respecto a la primera tesis compartida, su suscripción por parte del enfoque de las capacidades es clara. Una de sus principales contribuciones a las investigaciones sobre la pobreza ha sido mostrar que las personas pobres, poco educadas, enfermas o excluidas socialmente no necesitan encontrarse con una interferencia real para no poder realizar sus objetivos y proyectos: así, la presencia de la libertad como no-interferencia no asegura, de ningún modo, la libertad como capacidad; por ejemplo, la principal causa de las hambrunas no es la inexistencia de cantidades suficientes de alimento sino la pérdida por parte de los agentes de “habilitaciones” y “poder adquisitivo para comprar comida”, factores que serían ignorados por una concepción comprometida con la libertad como no-interferencia.<sup>5</sup> (Sen 2000: 199-208). En palabras de Rafael Cejudo Córdoba, la libertad seniana “no es sólo el derecho de prescindir de las opiniones de los demás (libertad negativa) sino el de que la sociedad prefiera o recomiende aquel estado de cosas en el que se verifique la preferencia del interesado, lo que conlleva, al menos en lo que concierne a la propia sociedad, el cumplimiento de ese estado.” (Cejudo Córdoba 2007: 58)

---

<sup>5</sup> La cuestión de las causas de las hambrunas es sumamente controvertida y la tesis de Sen ha recibido numerosas críticas, entre ellas Basu 1986 y Goswami 1990.

Con respecto a la segunda tesis compartida, la prioridad de la preferencia sobre la elección, derivada de la distinción entre libertad como control y libertad contrafáctica, también es aceptada por el marco establecido por Pettit. En los términos que éste utiliza, tanto el enfoque de capacidades como su neorepublicanismo exigen que la decisividad de la preferencia sea independiente del contenido, esto es, que *a* o *b* ocurran no porque el agente sea meramente afortunado o porque realmente haya elegido entre ambas, sino porque su preferencia por algunas de las alternativas haya guiado ese resultado. Así, si el individuo tiene un carácter tal que siempre elige *a*, y *a* ocurre, eso no es suficiente para adjudicarle libertad ya que podría ocurrir que el evento o situación *a* ocurra de manera casual o sin que sea relevante la preferencia del individuo. Por ejemplo, si un individuo vive ascéticamente en un desierto y quiere vivir en un ambiente libre de criminalidad, es difícil pensar que su preferencia sea determinante del resultado.

Sen suscribe esta tesis ya que, por una parte, rechaza que se considere que una persona es libre si adapta sus preferencias al contexto en el cual vive. (Sen 1985: 191) Por otra parte, sostiene que mientras que en las teorías clásicas del consumidor “se juzga a la contribución de un conjunto de elecciones viables exclusivamente por el valor del mejor elemento disponible” y que “la eliminación de un conjunto viable (por ejemplo de un “conjunto de presupuestos”) que no sea el mejor elemento elegido, es considerado como si no fuera una pérdida real ya que, en esa opinión, la libertad de elegir no importa por sí misma” (Sen 1993: 65-66), su concepción de la libertad exige que la posibilidad de elegir entre *a* y *b* sea incorporada como moralmente relevante. Así, para que un individuo sea considerado libre, debería poder elegir tanto la opción más valiosa como una menos valiosa.

Fundándose en esta segunda tesis, Pettit afirmó que de compartir una tercera tesis, la definición seniana se vería fuertemente fortalecida al tiempo que, obviamente, la vinculación con el republicanismo aumentaría. De acuerdo con él, si el centro de la definición seniana de la libertad radica en la decisividad de la preferencia, la condición de la independencia del contenido no es suficiente para afirmar que el agente sea libre ya que sería posible que la preferencia de un agente sea decisiva con respecto a *b* o *c* pero que, sin embargo, eso suceda únicamente en el caso en que el agente gane el favor de los poderosos o que estos contingentemente no interfieran. De esta forma, Sen debería considerar que un individuo es libre si la decisividad de la preferencia es, en primer lugar, independiente del contenido de la preferencia y, en segundo lugar, si no depende de que el agente obtenga el favor de los poderosos o sea exitoso en no molestarlos, es decir, si también es contexto-independiente. Si Sen debe comprometerse con esta segunda condición, entonces, la decisividad de la preferencia sería equivalente a la no dominación.

Pettit ilustra tal necesidad con el siguiente ejemplo. Hay un agente que puede obtener lo que quiera (es decir, que la satisfacción de sus preferencias es independiente del contenido) gracias a la filantropía de un poderoso empresario que aumenta sus expectativas de funcionamiento (es decir, la satisfacción de preferencias no es independiente del contexto). Es claro que el empresario podría legítimamente abandonar sus intenciones altruistas y dejar a los agentes librados a

su propia suerte, sin necesidad de tomar en cuenta sus intereses ni las consecuencias que tal abandono tendría en su bienestar. En este caso, según Pettit, “sin importar cuán bueno sea el escenario en términos de las expectativas de funcionamiento de los agentes, es claro que tal escenario no les provee de capacidades. Los deja sin ningún tipo de preferencia decisiva al respecto del funcionamiento que la libertad y la capacidad requieren.” (Sen 2001: 11)

Dado que el establecimiento de una relación profunda entre la libertad seniana y la republicana depende de esta tercer tesis, es momento de analizar si, efectivamente, la decisividad de la preferencia implica la independencia del contexto, lo cual se realizará en la siguiente sección.

### 3. La necesidad de incorporar la independencia del contexto

Esta sección estará dedicada a la evaluación de una posible incorporación de la condición de “independencia del contexto” a la definición seniana de la libertad como preferencia decisiva. Como se hará claro, uno de los problemas de esta discusión es que el propio Sen no pareciera identificar el punto central de la sugerencia republicana y, por lo tanto, sus argumentos son insuficientes para rechazarla. (II.a) En segundo lugar, se argumentará que la mejor interpretación de la discusión muestra que, dada la inerradicable y absoluta interdependencia entre los individuos, el rechazo de la condición de “independencia del contexto” es sumamente problemático. (II.b)

#### 3.a La diferencia aparente

En su último texto sistemático, *The Idea of Justice*, Sen repitió que las capacidades no necesitan incorporar la independencia del contexto<sup>6</sup> y que, por lo tanto, los individuos que obtienen sus perspectivas de funcionamiento a partir de la acción del empresario seguirían siendo libres. De esta forma, dado que éste sería un caso de dominación sin interferencia y que Sen seguiría adjudicándole libertad al individuo, las definiciones de libertad serían diferentes aunque no necesariamente rivales. Para mostrar esto, Sen presenta un contraejemplo. Piénsese en un individuo discapacitado A que no puede realizar ciertas actividades sin ayuda y considérense las siguientes alternativas.

- 1) A no es ayudado por otros y es incapaz de salir de su casa
- 2) A es ayudado siempre por un conjunto de voluntarios y es completamente capaz de salir de su casa cuando quiere
- 3) A dispone de criados bien remunerados que obedecen sus ordenes y ella es completamente capaz de salir de su casa cuando quiere.

<sup>6</sup> Sen utilizó un argumento similar en Sen 2001.

De acuerdo con Sen, el republicanismo afirmaría que el individuo A es únicamente libre en 3 y que tanto 1 como 2 serían equivalentes en términos de su libertad. Por el contrario, su concepción sería la única que podría registrar la diferencia entre 1 y 2, es decir, que en el escenario 2 el individuo es realmente capaz de lograr el funcionamiento y, por lo tanto libre, mientras que en el 1 no lo es. Según el autor, la diferencia entre su concepción y la republicana es una diferencia de robustez y no hay ninguna razón para creer que una concepción de la libertad deba tener un único foco (la no-dominación, la no-interferencia, etc.) (Sen 2009: 308-309)

Hay dos buenas razones para dudar de la fuerza intuitiva del ejemplo. En primer lugar, ¿qué imposibilitaría al republicanismo reconocer la diferencia entre la situación 1 y la 2? No creo que sea necesario contar con una teoría política completamente desarrollada o una definición previa de la libertad para observar que A está en una mejor situación en el caso 2 que en el caso 1, de la misma forma en que es evidente que un esclavo mejora su situación si es vendido a un amo de carácter tranquilo. Sin embargo, *contra* Sen, la cuestión realmente importante para esta discusión no es si se puede reconocer o no mejoras en estos casos sino si suponen mejoras en la libertad de A.

En segundo lugar, podría modificarse el ejemplo para evaluar a supuesta diferencia entre ambas definiciones. Supongamos que existe una única cantidad de recursos que es suficiente para que el agente A pase de la situación 1 a la situación 2 o para que el agente B pase de la situación 2 a la situación 3 pero que es insuficiente para lograr ambas transiciones.

A primera vista, el enfoque de las capacidades de Sen defendería la primera opción mientras que el republicanismo defendería la segunda. Sin embargo, continuando con la argumentación previa, nada impediría que estas concepciones arriben a la conclusión opuesta y sin que precisen modificar su definición de libertad. Por un lado, el republicanismo podría aceptar la primer solución por razones de urgencia pero señalar la necesidad de que tanto el agente A como el agente B maximicen su nivel de no-dominación en el futuro próximo. Por el otro lado, Sen podría reconocer que el grado de independencia ganado por el agente B supera las ganancias en la pura capacidad del agente A y que, en este caso particular, deberíamos asignar los recursos para mejorar la situación de B.

Así las cosas, el argumento de Sen es insuficiente tanto para mostrar que las dos concepciones de la libertad son diferentes como para defender la corrección normativa de una sobre otra. En la próxima sección, se abandonará la ya tradicional estrategia seniana de trazar distinciones ante las objeciones y se mostrará que la real diferencia entre estas concepciones de la libertad exigiría que la concepción seniana acepte la condición de la “independencia del contexto”.

### 3.b La diferencia real y la necesidad de las instituciones

Dado lo anterior, podría dar la impresión de que no hay una diferencia relevante entre ambas definiciones de libertad a menos que también se incorporen otro tipo de preocupaciones. Sin embargo, creo que hay realmente una diferencia entre

estas definiciones y que puede ser hallada en un ejemplo desarrollado por Henry Richardson (2007: 389-414). Imaginemos a Anna, una mujer que camina todas las mañanas varias calles hasta la parada del transporte público, luego viaja durante algunas horas y, por último, asiste a su trabajo. Anna vive en un país escandinavo en el cual hay sólidas leyes antidiscriminatorias, un servicio eficiente de transporte público y un alto nivel de seguridad en las calles. Sin embargo, no hay ninguna política que haga absolutamente imposible que un ladrón ataque a Anna camino a su trabajo, que el bus tenga un accidente o que algún jefe eventual la acose sexualmente o le niegue un ascenso a pesar ser la más calificada para el puesto. Dado esto, de acuerdo con la definición de libertad como capacidad, Anna no tendría la capacidad para viajar al trabajo ni para trabajar en un ambiente libre de discriminación ni para transportarse seguramente por las calles ya que su preferencia no será siempre decisiva; estas capacidades son, en definitiva siempre dependientes de lo que hagan los otros individuos con los cuales necesariamente debe interactuar.

El republicanismo de Pettit, en cambio, afirmaría que en la medida en que ni las instituciones políticas ni los otros agentes tengan la posibilidad de interferir arbitrariamente en las acciones de Anna, ella será libre de dominación. Por supuesto, Anna nunca podrá estar absolutamente segura de que alguien no la interferirá arbitrariamente; sin embargo, sí sabe que las instituciones políticas del Estado están diseñadas de tal manera que no implican ellas mismas una interferencia arbitraria y que intentan minimizar la ocurrencia de casos individuales de interferencias arbitrarias. Bajo tales condiciones, el neorepublicanismo afirmaría que Anna es libre.

Si lo anterior es así, realmente hay una diferencia importante entre la libertad republicana y la libertad como capacidad. Mientras que la primera cree que la libertad está constituida fundamentalmente por las leyes de una sociedad que pretenden regular las interacciones de los agentes, la segunda define las libertades de los individuos de manera independiente a las interacciones con otros agentes. Dado esto, la diferencia entre ambas concepciones se relaciona con su base informacional: la información requerida por el republicanismo para adjudicar libertad consistiría en la presencia o posibilidad de diversos obstáculos arbitrarios en las actividades de los agentes, mientras que el enfoque de las capacidades requeriría fundamentalmente información respecto de los resultados obtenidos. Una vez establecida esta diferencia real entre las dos definiciones de la libertad, la concepción seniana se revela como problemática por tres razones.

En primer lugar, no muestra por qué es normativamente relevante la información respecto a la decisividad de la preferencia de un agente ya que, dada la imposibilidad de abstraerse de las relaciones sociales y de la interdependencia de los individuos, es altamente improbable que la preferencia de un agente sea decisiva en las decisiones que afecten necesariamente a otros individuos.

En segundo lugar, al abstraerse de las relaciones de poder que se pueden dar en una sociedad, la libertad seniana podría ser compatible con contextos en los cuales el poder esté distribuido de manera profundamente desigual con la única salvaguarda de que los individuos tengan algunos espacios donde su preferencia pueda ser decisiva, lo cual resulta, al menos, paradójico: el agente sería libre en la medida

en que sea exitoso en realizar acciones que los más poderosos *le permiten* realizar. Como señala Rafael Cejudo Córdoba, “la indistinción entre condicionantes y compromisos de la libertad oculta las relaciones de poder, porque mientras la dominación no origine interferencias que perturben la libertad efectiva del interesado, su capacidad de lograr los resultados alcanzados serán iguales que si no existiera dominación.” (Cejudo Córdoba 2007: 68)

En tercer lugar, la libertad como capacidad no podría reconocer una diferencia fundamental para el republicanismo: la probabilidad de obtener lo que uno desea y tiene razones para desear sin que eso se vea interferido arbitrariamente es potencialmente mayor cuando las instituciones se comprometen con un ideal de no-dominación que cuando se comprometen con un ideal de libertad como capacidad. Así, siguiendo las distinciones ilustradas por el ejemplo de Sen, no sería importante para su predicación de libertad que, por ejemplo, Anna viva en un ambiente relativamente inseguro o que viva en un ambiente relativamente seguro siempre y cuando Anna no sea atacada, incluso cuando ello ocurra, por ejemplo, porque Anna es hermana de uno de los líderes de una de las bandas de asaltantes.

De esta forma, la diferencia fundamental entre las concepciones de la libertad reside en que el republicanismo considera la protección institucional y no arbitraria de las libertades como un componente esencial de la libertad mientras que la concepción seniana sostiene que las instituciones no arbitrarias únicamente aumentan la libertad individual pero que no ingresan en su misma definición. Esta diferencia es manifiesta cuando Sen intenta extraer las consecuencias de cada una de estas concepciones:

Los padres de un individuo pueden no ser capaces de establecer por sí mismos una escuela cercana y pueden depender de las políticas públicas, las cuales, a su vez, pueden estar determinadas por una variedad de influencias, como la política nacional o local. Y, sin embargo, el establecimiento de una escuela en esa región puede ser considerado prudentemente como un incremento en la libertad de los niños a ser educados. [...] Este caso contrasta agudamente con uno en el que no hay escuelas en la región y no hay libertad para recibir educación escolar. (Sen 2009: 307)

La información previa, vista a través de la diferencia real que se estableció previamente, es suficiente para adjudicar libertad seniana pero no es suficiente para adjudicar libertad republicana. ¿No podría ocurrir que, por ejemplo, el funcionamiento de la escuela en la región dependa de que el intendente siga a pie juntillas las órdenes y las políticas del presidente? ¿No podría ocurrir que el establecimiento y mantenimiento de la escuela dependa de que la población de la región no proteste, no se manifieste en contra del poder local? Incluso en estos casos, la libertad seniana afirmaríala libertad del individuo a ser educado.

Creo que queda claro que Sen se equivoca al afirmar que la discusión entre su concepción y el republicanismo es sólo acerca de la robustez de la definición de la libertad y que, por el contrario, se relaciona con la definición misma de la libertad.

Por lo tanto, creo que es necesario que su definición de la libertad incorpore la independencia del contexto en la decisividad de la preferencia como una estrategia indirecta para considerar los contextos institucionales y sociales en la definición misma de las libertades. Si bien esto pareciera recomendar la alianza con el republicanismo, no es necesariamente así: lo que verdaderamente necesita la definición seniana es incorporar *alguna* conexión con las instituciones y el contexto social y no necesariamente con las defendidas por Pettit. En la próxima sección, mostraré que la progresiva incorporación de la reflexión sobre la democracia en el pensamiento seniano puede interpretarse como una forma indirecta de dar cuenta de la condición de la independencia del contexto.

#### 4. Instituciones y libertad en el pensamiento de Sen

Especialmente a partir de *Libertad y Desarrollo* (Sen 2000), la concepción seniana comenzó a incorporar las instituciones como una forma de garantizar las capacidades y aunque siga mostrándose reticente a incluirlas en su definición, esta sección intentará mostrar que esta es una forma indirecta y mediata de incorporar la condición de “independencia del contexto” que sugieren los comentarios de Pettit. En el primer apartado, se reconstruirá la vinculación seniana entre la expansión de libertades y la democracia (III.a); en el segundo se mostrará que tal vinculación es suficiente para garantizar la “independencia del contexto” aunque no para aliarse definitivamente con el ideal republicano de no dominación (III.b); por último, en el tercero, se señalarán algunos problemas con esta incorporación indirecta y una posible vía para resolverlos. (III.c)

##### 4.a Democracia y expansión de capacidades

La incorporación de la influencia de las instituciones democráticas en el desarrollo humano puede identificarse en dos tesis senianas de orden general que se reconstruirán en este apartado. La primera, descriptiva-explicativa, señala el carácter social e institucional de la protección de las capacidades y, la segunda, normativa, muestra que las instituciones democráticas no sólo protegen adecuadamente capacidades sino que también las constituye.

Con respecto a la primera tesis, Sen enfatizó que el diseño diverso que pueden adquirir las instituciones de una sociedad afecta las capacidades individuales, es decir, que las oportunidades que los individuos poseen de realizar acciones y vivir una vida valiosa dependen de qué instituciones existan y de cómo funcionen. Como sostuvo en su famosa tesis sobre las causas de las hambrunas en diversos lugares del mundo, éstas no pueden reducirse meramente a una caída brutal de la producción de alimentos de una sociedad, sino que debe observarse las habilitaciones (*entitlements*) individuales, la distribución de alimentos, las libertades fundamentales de los individuos para presentar críticas y reclamos al gobierno, la relación entre el

poder adquisitivo de varios grupos sociales, la estabilidad de los empleos y la actividad estatal como fuente de ayuda a los individuos con bajo índice nutricional o de creación de empleo. (Sen 2000: 199-232) Así, en palabras del autor, “hay toda una variedad de instituciones sociales –relacionadas con el funcionamiento de los mercados, las administraciones, los parlamentos, los partidos políticos, las organizaciones no gubernamentales, la judicatura, los medios de comunicación y la comunidad en general– que contribuyen al proceso de desarrollo al aumentar y mantener las libertades individuales.” (Sen 2000: 355)

En relación a la segunda tesis, Sen mostró que existen tres argumentos para defender a la democracia como el sistema político más consistente con el objetivo de las políticas de desarrollo humano, la ampliación de las capacidades de las personas. (Sen 2000: 180-182) Un argumento intrínseco sostiene que las capacidades básicas incluyen las libertades políticas y sociales de participar en la vida política de una sociedad, de presentarse a cargos electivos, de votar y expresar el desacuerdo con las medidas de los gobernantes, etc.; así, un sistema que no provea de libertades políticas y sociales a los ciudadanos no puede ser consistente con su concepción de las capacidades como libertades. Un segundo argumento instrumental insiste en la necesidad de las libertades políticas y de libertad de prensa, características de la democracia, para que los ciudadanos puedan reclamar frente a sus gobiernos y representantes la satisfacción de sus diversas necesidades sociales y económicas, lo cual genera un incentivo estratégico en los representantes para escuchar y atender las demandas de los ciudadanos si es que pretenden ser elegidos por otro período o mantenerse en el poder. Así, cuando el sistema político es sensible a los reclamos y necesidades de los ciudadanos, aumenta la probabilidad de que satisfagan sus capacidades básicas.

El tercer argumento apela a la función constructiva de la democracia y quisiera detenerme especialmente en él. De acuerdo con Sen,

los derechos políticos y humanos, sobre todos los que garantizan la discusión, el debate, la crítica y el disenso abierto, son fundamentales para los procesos de decisión documentada y reflexionada. Estos procesos son cruciales para la formación de los valores y de las prioridades, y no podemos, en general, tomarlos por separado, independientemente del debate público, es decir, independientemente de que se permitan o no los debates y los intercambios de ideas. (Sen 2000: 191)

Este papel constructivo de la democracia pone un especial énfasis en el aspecto discursivo y comunicativo de la democracia. Semejante énfasis tiene dos consecuencias en la reflexión sobre la democracia y, especialmente, en la imagen que nos ofrece Sen de los procesos políticos. En primer lugar, no considera a los procesos democráticos como la mera agregación de preferencias individuales, consideradas como inmodificables o no necesitadas de una justificación ulterior; la discusión democrática, abierta e inclusiva, puede cumplir un rol transformador de las preferencias en tanto que cada participante debe ofrecer razones, análisis e información que justifiquen sus preferencias políticas. Así, según Sen: “la práctica

de la democracia ofrece a los ciudadanos oportunidades para aprender del otro y ayuda a que la sociedad forme sus valores y prioridades. Incluso la mera idea de “necesidades”, incluyendo la comprensión de “necesidades económicas” requiere discusión pública e intercambio de información, perspectivas y análisis.” (Sen 1999: 10) ¿Cómo aprenden los ciudadanos y modifican sus preferencias iniciales con este tipo de prácticas democráticas? No es demasiado arriesgado afirmar que hay una cierta desviación cognitiva a la hora de pensar cuáles son las necesidades más importantes en una sociedad y que tal desviación conduciría, sin un proceso deliberativo mediante, a que los individuos privilegien sus propias necesidades sobre las del resto (Christiano 2008: 94); cuando esas necesidades pueden ser criticadas, reconfiguradas y comparadas con las de otros ciudadanos a la luz de nueva evidencia, es esperable que tales desviaciones cognitivas, aunque no sean eliminadas, sí sean minimizadas. Por otro lado, a diferencia de la acción individual o estratégica, en la cual las oportunidades y recursos están fijados desde el principio, la acción colectiva permite expandir el conjunto de posibilidades y transformar, por lo tanto, el campo de lo posible. Por último, la percepción de nuevas experiencias, formas alternativas de solución de conflictos y nuevas formulaciones de las necesidades básicas de los ciudadanos, puede ser lo suficientemente rica como para comenzar un proceso de desenmascaramiento de las preferencias adaptativas;<sup>7</sup> así, un estado democrático que comience a promover medidas a favor de una mayor igualdad de género, terminará produciendo una modificación en las percepciones de las mujeres respecto de qué es posible y cuáles son sus necesidades.

En segundo lugar, el énfasis en la función constructiva de la democracia implica que los intercambios discursivos democráticos no son solo unidireccionales sino que exigen que una vez que los representantes políticos presenten sus justificaciones para las políticas públicas, los ciudadanos tengan oportunidades reales y efectivas para requerir mayor información, incluir temas no considerados y modificar las deliberaciones formales de los representantes. (Crocker 2008: 303-308) En este sentido, los procesos de toma de decisiones políticas que considera Sen tienen un fuerte aire de familia con las concepciones deliberativas, que promueven un ejercicio colectivo de la razón práctica en busca de una definición del bien común, en el cual los ciudadanos pueden participar en pie de igualdad y argumentar a favor o en contra de determinadas políticas.

Una vez reconstruidas las razones por las que este tipo especial de democracia es la más consistente con el desarrollo y la protección de las capacidades individuales, estamos en condiciones de considerar si estas instituciones para la discusión de problemas de acción colectiva pueden satisfacer la necesidad de incorporar la condición de la “independencia del contexto” que Pettit reclama. Puesto en otros términos; ¿se satisface esa condición con las prácticas democráticas deliberativas? Si esto fuera así, el problema que identificamos en la definición de capacidades como

<sup>7</sup> Sen 1999: 11; Anderson 2003: 251-253.

libertades disminuiría considerablemente ya que independientemente de esa definición, las capacidades siempre irían acompañadas de un contexto institucional y político que asegure la inexistencia o minimización de los casos de dominación. El próximo apartado está dedicado a esta cuestión.

#### 4.b ¿Puede la democracia satisfacer la condición de la independencia del contexto?

Reconsiderérese nuevamente el caso de la continuidad de la escuela mientras que la población no emita críticas al poder político. Supongamos que la población no emite realmente tales críticas y que conoce la “amenaza” por parte del poder político; dado que la dominación no requiere que el intendente interfiera directamente sobre el presupuesto destinado al mantenimiento del colegio sino que tan sólo tenga el poder suficiente para hacerlo de una manera arbitraria, este es un claro caso de dominación. Este apartado se preguntará si las prácticas democráticas, tal cual fueron reconstruidas en el apartado previo, podrían evitar esta instancia de dominación.

La respuesta es positiva. En primer lugar, las instituciones democráticas ofrecen fuertes incentivos tanto para que el intendente no realice esa amenaza como para no concretarla. Si su poder político depende del voto de los ciudadanos para continuar en su cargo por otro período, sabe que un eventual cierre de la escuela generará una fuerte reacción en los ciudadanos (ya inclinados a protestar ante sus medidas) y que ello lo conducirá a perder su cargo. Así, como señala Pettit, aún si los ciudadanos “no hacen nada para influir al gobierno, ellos tienen a su disposición una medida de control virtual sobre las acciones del gobierno en tanto y en cuanto ellos están en la posición de un vigilante informado y efectivo.” (Pettit 2009: 104-105) Las instituciones democráticas, entonces, permiten que independientemente de las acciones reales de la población, ésta siga teniendo un control indirecto y virtual sobre las acciones gubernamentales.

En segundo lugar, la clásica separación de poderes de una democracia constitucional ofrecería a los ciudadanos la oportunidad de recurrir a una serie de mecanismos legales para impedir esa decisión política y, nuevamente, el intendente tendría fuertes incentivos para no efectivizar su amenaza: los costos políticos de un proceso judicial público, la probada creencia de que es un violador de libertades individuales básicas como la de la educación, etc.<sup>8</sup>

De esta manera, estos dos incentivos democráticos minimizan la probabilidad del ejercicio de la dominación por parte del intendente. Sin embargo, ellos son propios de un gobierno genéricamente democrático y no muestran qué oportuni-

dades adicionales ofrece una democracia deliberativa como la que se desprende de la justificación seniana de la democracia.<sup>9</sup> En lo que resta de esta sección, intentaré mostrar que una concepción deliberativa ofrecería a los ciudadanos recursos para combatir la dominación y, por lo tanto, para minimizar su ocurrencia. La importancia de esto radica en que si este intento es exitoso, se podría aceptar la condición de “independencia del contexto” y, no obstante, no comprometerse con el ideal republicano de la no dominación.

La dominación ejercida por el intendente, incluso si no interfiere realmente sobre los ciudadanos, entra en una flagrante contradicción con la comprensión deliberativa de los procesos políticos ya que su objetivo es la creación y mantenimiento de obstáculos para los intercambios discursivos y libres entre los ciudadanos. En este sentido, no es difícil pensar que la sociedad en la que la preferencia del ciudadano es decisiva (la escuela funciona) y donde, al mismo tiempo, el intendente mantiene su dominación sin interferencia, sea una sociedad donde la única forma de ejercer las libertades políticas sea apoyando incondicionalmente las propuestas del poder político local. Por lo tanto, los individuos no serían realmente políticamente libres.

Por supuesto, tal contexto obstruye completamente la función constructiva de la democracia. La dominación ejercida desde el poder político obstaculiza coercitivamente el cambio de preferencias, de juicios valorativos y el potencial aprendizaje político y valorativo de los ciudadanos; tanto la definición de las prioridades políticas como de las necesidades así como de los medios para satisfacerlas quedan exclusivamente en manos del intendente, desconociendo la relevancia epistémica y moral de adquirir nueva información y perspectivas sobre ella. En esta dirección, mientras la función constructiva de la democracia expande, a través de las acciones colectivas, el conjunto de posibilidades, la dominación ejercida parece necesariamente restringirlo.

Por último, mientras que es razonable esperar que un proceso deliberativo libre, inclusivo y sin distorsiones desenmascare las preferencias adaptativas, esta instancia de dominación produce el contexto ideal para el surgimiento y estabilidad de estas preferencias adaptativas.<sup>10</sup>

De esta manera, una sociedad comprometida con una concepción deliberativa de la política ofrece los recursos teóricos suficientes para declarar ilegítima esta instancia de dominación. Cuando la legitimidad de las políticas públicas depende del intercambio discursivo intersubjetivo de razones, de la inclusión de perspectivas e intereses de los afectados, cuando los representantes políticos están obligados no sólo a ofrecer razones para sus medidas sino también a responder ante eventuales críticas ciudadanas, cualquier autoridad política puede ser siempre disputada y, por

<sup>8</sup> En textos recientes, Pettit ha afirmado que un arreglo institucional compatible con su teoría “cívica” podría ser una democracia constitucional con una clásica separación de poderes (Martí y Pettit 2010: 49) pero que, sin embargo, también podría ser compatible con una monarquía constitucional, en donde el rey no ejerza dominación (Martí y Pettit 2010: 60).

<sup>9</sup> De hecho, esos recursos son perfectamente compatibles con concepciones no deliberativistas de la democracia, como la democracia agregativa y la democracia contestaria, como la defendida por Pettit. Sobre esta última, véase especialmente Pettit 2004.

<sup>10</sup> Sobre la relación entre el enfoque de las capacidades y el desenmascaramiento de las preferencias adaptativas, véase Anderson 2003: 249-260.

lo tanto, es improbable que acumule tanto poder que pueda ejercer dominación sobre los restantes agentes políticos.

Ahora bien, resta preguntarse si esta vinculación entre las instituciones de la democracia deliberativa y las capacidades dar cuenta de los tres problemas que se identificaron con la definición no-institucional de las capacidades, lo cual será abordado en el siguiente apartado.

#### **4.c Instituciones democráticas y la condición de “independencia del contenido”**

Como se afirmó previamente (II.b), una definición no institucional de las libertades era problemática por tres razones: *i*) su abstracción de las relaciones desiguales de poder; *ii*) no reconocer la mayor probabilidad de ser libre en contextos institucionales justos que en injustos, y *iii*) no mostrar la relevancia normativa de la condición de “independencia del contenido”. Este apartado está dirigido a pensar si la incorporación de las instituciones democráticas a la definición de libertad puede superar estas deficiencias.

Con respecto a *i*), la definición democrática-institucional de las capacidades no incurre en este problema porque, como vimos, ofrece oportunidades idealmente iguales para cuestionar y reclamar frente a esas relaciones de dominación, independientemente de si un contexto concreto asegure o no los resultados deseados por el individuo, es decir, que ofrece oportunidades para que, a pesar de que la escuela continúe funcionando, se critique y desmantele la dominación ejercida por el intendente.

En relación con *ii*), la justificación instrumental de la democracia reconoce, precisamente, que una de las razones para defender a las instituciones democráticas es que ellas ostentan una mayor probabilidad para que la preferencia sea decisiva que la ofrecida por otros contextos institucionales.

El problema *iii*) no puede descartarse tan rápidamente. Como ya se afirmó, la condición de la “independencia del contenido” surge de la idea de que un individuo sólo es libre si efectivamente puede elegir entre alternativas. Retomando el ejemplo propuesto, si el individuo tuviera una preferencia inicial por que sus hijos asistan a la escuela pero, dado que no hay escuela, adapta su preferencia para reducir la consecuente disonancia cognitiva y pasa a preferir que no vayan, el individuo sería libre bajo una definición que no incluya la “condición de la independencia del contenido.” Este resultado es absolutamente contraintuitivo.

En un sentido, la vinculación democrática-institucional que se defendió hace que, aún de forma indirecta y mediata, las políticas públicas surjan de las preferencias de los individuos y que cuando esto no ocurre, los ciudadanos posean recursos y oportunidades para reconducir las políticas para que sean consistentes con sus preferencias.

Sin embargo, en otro sentido, esta vinculación pone de relieve un grave problema de la condición de “independencia del contenido” aplicada en contextos sociales. Cualquier concepción de la democracia debe considerar que el acceso a la educación es una libertad básica y una condición social absolutamente indispensable para el desarrollo de los ciudadanos. Dado esto, la concepción democrática no podría

aceptar que el acceso ciudadano a la educación dependa de las preferencias de otros ni que dependa de las preferencias del propio individuo.

El problema, entonces, es que si la condición de la “independencia del contenido” es parte de la definición de la libertad, entonces A es libre para enviar a sus hijos al colegio únicamente en el caso en que a) si prefiere que lo hagan, esto ocurre pero también si b) si prefiere que no lo hagan, sus hijos no sean educados. Dado esto, la condición de “independencia del contenido” es incompatible con la idea de libertades básicas de una democracia.

La cuestión no sólo es problemática porque aquí la preferencia implica directamente intervenir sobre las actividades de otros sino que ocurriría lo mismo con cualquier otra preferencia que podría considerarse dañina o inmoral. En la misma dirección, Henry Richardson afirma que “las libertades básicas tienen una importancia normativa que supera lo que la gente habría elegido. Por ejemplo, creo que Katya tiene un derecho a un entorno laboral no discriminatorio, aún si muchos de los varones en su oficina no eligieran vivir en esa situación.” (Richardson 2007: 402)

La condición de “independencia del contenido” es importante cuando el objeto de la preferencia no afecta intereses fundamentales de otros individuos (por ejemplo, cuando su contenido es el color de las camisas, las actividades de un sábado a la noche, etc.) pero parece problemática cuando el contenido de la preferencia afecta intereses importantes de otros; en última instancia, es paradójico exigir que alguien tenga la libertad para que otros no la posean. Dado esto, ni siquiera la vinculación democrática-institucional con las capacidades puede ofrecer buenas razones para considerar que esa condición sea normativamente interesante a la hora de definir la libertad.

De esta forma, considero que la definición seniana de la libertad, reformulada en la dirección sugerida aquí, tiene dos opciones para evitar este problema. O bien abandona la condición de “independencia del contenido” o bien asigna una prioridad normativa a la condición de “independencia del contexto”. Mientras que la primera opción es clara pero problemática e inconsistente con las conclusiones de la Imposibilidad de un Pareto-Liberal, la segunda opción es más promisoria.

La prioridad normativa de la “independencia del contexto” sobre la “independencia del contenido” establecería que la segunda condición sólo sea moralmente relevante en la medida en que el contenido de la preferencia no implique generar instancias de dominación o violación de las precondiciones sociales y económicas de la democracia. En el caso en cuestión, sería permisible bloquear institucionalmente la preferencia del padre de no enviar sus hijos al colegio ya que ella implicaría que no se satisfaga una de las precondiciones esenciales para una concepción deliberativa de la democracia; así, aunque en este caso, no se satisfaga la condición de “independencia del contenido”, no podría afirmarse que el padre no es libre en un sentido normativo relevante. Como es claro, esta prioridad normativa implicaría que las instancias de libertad positiva de un individuo queden condicionadas por la libertad negativa de otros, al menos en lo relacionado con sus intereses fundamentales.

Por último, quisiera plantear una cuestión final. Sin duda, una de las principales preocupaciones senianas por detrás de la definición de la libertad como

preferencia decisiva es la siguiente. Dado que existen numerosos individuos que poseen un muy diferente y “anómalo” índice de conversión de recursos en funcionamientos, podría ocurrir que haya individuos que tengan los recursos para alcanzar un funcionamiento valioso pero no así las capacidades para alcanzarlo. Por ejemplo, podría ocurrir que las instituciones democráticas garanticen el derecho a la educación, que se financie públicamente una escuela que sea independiente de las voluntades del poder político de turno y que, sin embargo, haya individuos que no puedan acceder a ellas porque, por ejemplo, tienen una discapacidad motriz y la escuela no cuenta con facilidades adecuadas a sus necesidades (no hay rampas para sillas de ruedas, los servicios sanitarios no son adecuados, etc.). La libertad como preferencia decisiva exigiría que no se les atribuyera libertad y que, por lo tanto, se genere una razón para que las instituciones modifiquen sus instalaciones. En este sentido, la condición de la “independencia del contenido” pareciera normativamente más relevante que la “independencia del contexto”; en el pensamiento seniano, lo que realmente importa es que el individuo pueda acceder al colegio y no que tenga un contexto institucional que le ofrezca oportunidades formales pero donde no pueda acceder al colegio.

Dado esto, la pregunta que debe enfrentarse es si la vinculación defendida aquí es consistente con esta preocupación seniana. La respuesta es positiva. La condición de “independencia del contenido” no desaparece completamente de la definición de la libertad sino que queda condicionada a la satisfacción de la “independencia del contexto.” Así, aunque existan instituciones democráticas que funcionan adecuadamente, un individuo concreto no sería libre si su preferencia no es decisiva, es decir, si el cumplimiento de su preferencia no es también “independiente del contenido”.

## 5. Conclusión

En este artículo se ha considerado la definición seniana de la libertad como preferencia decisiva a la luz de algunos argumentos del republicanismo de Pettit, los cuales sugerían la conveniencia de incorporar a tal definición la condición de “independencia del contexto”. A raíz de esta consideración, se ha mostrado que i) tal incorporación es absolutamente indispensable, que ii) las reflexiones senianas sobre la vinculación entre la democracia deliberativa y el desarrollo humano pueden entenderse como una incorporación indirecta y, por último, iii) que es necesario otorgar una prioridad normativa a la condición de “independencia del contexto” sobre otros elementos de la definición.\*

\* Agradezco los comentarios de un evaluador anónimo de la *RLF* que han ayudado notablemente a mejorar y precisar los argumentos del artículo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, J. (2010), “Ending the liberal hegemony: Republican freedom and Amartya Sen’s theory of capabilities”, *Contemporary Political Theory*, 9: 5-24.
- ANDERSON, E. (2003), “Sen, Ethics and Democracy”, *Feminist Economics*, 9: 239-61.
- BASU, D. (1986), “Sen’s analysis of famine: a critique”, *The Journal of Development Studies*, 22: 598-603.
- CEJUDO CÓRDOBA, R. (2007), “Republicanism y teoría de las capacidades. El debate entre P. Pettit y A. Sen sobre la libertad”, *Contrastes*, XII: 51-70.
- CHRISTIANO, T. (2008), *The Constitution of Equality* (Cambridge: Oxford University Press).
- CROCKER, D. (2008), *Ethics of Global Development* (Cambridge: Cambridge University Press).
- GOSWAMI, O. (1990), “The Bengal Famine of 1943: Re-examining the Data”, *The Indian Economic and Social History Review*, 27: 445-463.
- LABORDE, C. y MAYNOR, J. (2008) (eds.), *Republicanism and Political Theory* (Oxford: Blackwell Publishing).
- LABORDE, C. y MAYNOR, J. (2008), “The Republican Contribution to Contemporary Political Theory”, en Laborde y Maynor (2008: 1-28).
- LARMORE, CH. (2004), “Liberal and Republican Conceptions of Freedom,” en Weinstock y Nadeau (2004: 83-103).
- LOVETT, F. (2010), *A General Theory of Domination and Justice* (Cambridge: Oxford University Press).
- MARTÍ, J. y PETTIT, P. (2010), *Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero’s Spain* (Princeton: Princeton University Press).
- MORRIS, CH. (ed.) (2009), *Amartya Sen* (Cambridge: Cambridge University Press).
- PETTIT, P. (1999), *Republicanism* (Barcelona: Paidós).
- PETTIT, P. (2001), “Capability and Freedom: A defence of Sen”, *Economics and Philosophy*, 17: 1-20.
- PETTIT, P. (2002), “Keeping Republican Freedom simple. On a difference with Quentin Skinner”, *Political Theory*, 30: 339-56.
- PETTIT, P. (2004), “Depoliticizing Democracy”, *Ratio Juris*, 17: 52-65.
- PETTIT, P. (2008), “Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems”, en Laborde y Maynor (2008: 102-30).
- PETTIT, P. (2009), “Freedom in the spirit of Sen”, en Morris (2009: 91-114).
- RICHARDSON, H. (2007), “The Social Background of Capabilities for Freedoms”, *Journal of Human Development*, 8: 389-414.
- SEN, A. (1970), “The impossibility of Paretian Liberal”, *Journal of Political Economy*, 78: 152-7.
- SEN, A. (1985), “Well -Being, Agency and Freedom”, *Journal of Philosophy*, 82: 169-221.
- SEN, A. (1992), *Inequality Re-examined* (Cambridge: Harvard University Press).
- SEN, A. y NUSSBAUM, M. (COMPS.) (1993), *La calidad de vida* (México: Fondo de Cultura Económica).
- SEN, A. (1993), “Capacidad y bienestar”, en Sen y Nussbaum (1993: 54-83).
- SEN, A. (1999), “Democracy as a Universal Value”, *Journal of Democracy*, 10: 3-17.
- SEN, A. (2000), *Libertad y Desarrollo* (Barcelona: Planeta).
- SEN, A. (2001), “Reply”, *Economics and Philosophy*, 17: 51-66.

SEN, A. (2009), *The Idea of Justice* (Cambridge: Oxford University Press).

SWAN, K. (2012), "Republican Equality", *Social Theory and Practice*, 38: 432-454.

WEINSTOCK, D. y NADEAU, CH. (2004) (eds.), *Republicanism: History, Theory, and Practice*, (Londres: Routledge).

*Recibido: 05-2013; aceptado: 12-2013*

## El concepto kantiano de analogía y el desarrollo histórico del pensamiento de Bohr

HERNÁN PRINGE

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

*Universidad de Buenos Aires*

*Universidad Diego Portales, Santiago, Chile*

28 |

| 29

**Resumen:** El principio de correspondencia y el punto de vista de la complementariedad constituyen los sucesivos ejes alrededor de los cuales gira la interpretación de Bohr de la teoría cuántica. En este trabajo sostenemos que el concepto kantiano de analogía resulta un hilo conductor que permite comprender satisfactoriamente tal desarrollo histórico del pensamiento de Bohr. Mostraremos que el principio de correspondencia guía la búsqueda de analogías en la experiencia, mientras que desde el punto de vista de la complementariedad Bohr establece analogías simbólicas.

**Palabras clave:** analogía, símbolo, Kant, Bohr, correspondencia, complementariedad.

*Kant's Concept of Analogy and the Historical Development of Bohr's Thought*

**Abstract:** The principle of correspondence and, later, the viewpoint of complementarity are the axes around which

Bohr's interpretation of quantum theory rotates. In this paper we claim that the Kantian notion of analogy enables a satisfactory understanding of such historical development of Bohr's thought. We shall show that the principle of correspondence guides the search for analogies in experience, while from the viewpoint of complementarity Bohr establishes symbolic analogies.

**Key-words:** analogy, symbol, Kant, Bohr, correspondence, complementarity.

## 1. Introducción

Nos proponemos en este trabajo mostrar que el concepto kantiano de analogía resulta un hilo conductor para la comprensión del desarrollo histórico de la interpretación de Bohr de la teoría cuántica. Para ello, comenzaremos considerando la noción de analogía tal como ésta se presenta en la filosofía de Kant. No será necesario realizar un estudio general de esta cuestión sino que nos bastará con atender a la distinción entre las analogías *en la experiencia* (2.1) y las analogías *simbólicas* (2.2). Luego, reconstruiremos la evolución de las ideas de Bohr en el período 1913-1927 a la luz de este análisis. Concretamente, vincularemos el principio de *correspondencia* con la búsqueda de analogías en la experiencia (3.1) y el punto de vista de la *complementariedad* con el establecimiento de analogías simbólicas (3.2).

## 2. Kant y el concepto de analogía

En su acepción más general, Kant entiende por analogía<sup>1</sup> no “una semejanza incompleta de dos cosas, sino una semejanza completa de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes” (Kant, *Prolog. Ak.* 4: 357 ss.).<sup>2</sup> A partir de esta definición, debe diferenciarse el significado de las analogías en la *matemática*, de su significado en la *filosofía*:

En la filosofía las analogías significan algo muy diferente de lo que representan en la matemática. En ésta son fórmulas que enuncian la igualdad de dos relaciones de magnitud, y [son] siempre *constitutivas*, de manera que si son dados tres miembros de la proporción, con ello es dado también el cuarto, es decir, puede ser construido.<sup>3</sup> Pero en la filosofía, la analogía no es igualdad de dos

relaciones *cuantitativas* sino [de dos relaciones] *cualitativas*, en la cual, a partir de tres miembros dados, sólo puedo conocer y dar *a priori* la *relación* con el cuarto, pero no *este* cuarto miembro *mismo*. (Kant, *KrV A* 179 / B 222)

A su vez, es posible distinguir bajo este significado estrictamente filosófico de la noción de analogía dos realizaciones particulares de dicho proceder analógico. En primer lugar, si el cuarto término de la relación es un objeto de experiencia posible, la analogía se verificará en el interior de la experiencia. Si, por el contrario, el cuarto término en cuestión *no* es un objeto de experiencia posible, la analogía será simbólica.

### 2.1 Analogías en la experiencia

La definición de “analogía” en sentido filosófico deja indeterminada la relación concreta que resulta idéntica entre dos pares de miembros de una proporción. Sin embargo, existen tres relaciones privilegiadas que Kant destaca por ser necesarias para la posibilidad de la experiencia. Dichas relaciones son la de sustancia-accidente, causa-efecto y acción recíproca. Según Kant, la distinción entre el curso subjetivo de las percepciones y el curso objetivo de la experiencia reside en la representación de los fenómenos espacio-temporales como enlazados entre sí según las relaciones recién mencionadas (*KrV B* 218 ss.).

Consideremos más concretamente la relación causa-efecto. Entre los diversos modos en los que nuestro conocimiento empírico se desarrolla se cuenta el establecimiento de analogías del tipo “*C* es la causa de *D*, tal como *A* es la causa de *B*”, donde *A*, *B* y *D* son fenómenos dados y *C* es en principio desconocido. Es decir, dado un cierto fenómeno *D*, su causa *C* se busca mediante la suposición de que la relación causa-efecto entre *C* y *D* es idéntica a la ya conocida entre *A* y *B*. Este proceder es meramente *a posteriori* y, por lo tanto, también lo es la analogía así establecida. Analogías de este tipo no son estudiadas por la filosofía, sino que pertenecen al ámbito propio de la ciencia empírica. Sin embargo, la filosofía trascendental establece las *condiciones de posibilidad* de un proceder analógico empírico como el recién descrito. Para que la búsqueda de *C* no sea una tarea vana, debemos suponer que para todo fenómeno *D* existirá en general una causa *C*, aun cuando ésta permanezca por ahora desconocida. Pero, ¿cómo justificar dicha suposición? La filosofía de Kant lleva a cabo esta tarea demostrando que todo fenómeno tendrá necesariamente otro como causa, porque el tenerlo es condición de posibilidad de que dicho fenómeno sea en general un objeto de experiencia. El núcleo del argumento kantiano consiste en el ya indicado análisis de las condiciones sólo bajo las cuales el curso subjetivo de las percepciones puede ser distinguido del curso objetivo de la experiencia. Kant demuestra de este modo el *principio a priori* de las analogías *empíricas* recién discutidas, que no es otro que el principio de la sucesión según la ley de causalidad (*KrV B* 232 ss.).

A la base de una analogía empírica de la forma  $C : D = A : B$  se encuentra entonces una analogía *a priori* de la forma  $C : D = \text{Causa} : \text{Efecto}$ , donde por Causa : Efecto

<sup>1</sup> Pieper realiza un análisis de la noción kantiana de analogía (véase Pieper 1996). Para la función del pensamiento analógico en la metafísica de Kant, véase Caimi 1989: 81 ss. Véase también Pringe 2007: 11 ss.

<sup>2</sup> Harald Høffding, quien tuvo una importancia particular en la historia intelectual de Bohr, utiliza la noción de analogía en un sentido similar al de Kant. Véase Høffding 1924: 1). Sobre el pensamiento de Høffding como mediador entre el de Bohr y el de Kant, véase Pringe 2007: 124 ss.

<sup>3</sup> El texto es aquí corregido según la edición de la Academia. Sin tal corrección, se leería: “de manera que si son dados dos miembros de la proporción, con ello es dado también el tercero, es decir, puede ser construido”.

entendemos la relación de una causalidad en general en el espacio y el tiempo. Esta analogía *a priori* nos brinda una regla para encontrar el término desconocido *C*, en tanto señala la nota esencial que él debe poseer: *C* debe ser un suceso tal que contenga la condición de una regla, según la cual, siempre y necesariamente siga el suceso *D* (Kant, *KrV* B 238 ss.). Para el análisis que llevaremos a cabo en la segunda parte de este estudio (secciones 3.1 y 3.2), será importante tener presentes los siguientes dos puntos:

i) El principio de causalidad es condición de posibilidad de la distinción entre el curso *subjetivo* de la percepción y el curso *objetivo* de la experiencia.

ii) El principio de causalidad es condición de posibilidad del establecimiento de analogías empíricas del tipo recién discutido.

## 2.2 Analogías simbólicas

El símbolo es para Kant el modo de acceso a aquello que se encuentra más allá de los límites de la experiencia posible.<sup>4</sup> Los objetos que pueden ser dados en la intuición son cognoscibles mediante conceptos a la base de los cuales se encuentran *esquemas*, es decir procedimientos de síntesis de los datos espacio-temporales intuidos, según la regla pensada en el concepto. Éste es el único tipo de conocimiento que puede, en sentido estricto, denominarse tal.<sup>5</sup> Sin embargo, existe también otro uso posible de los conceptos, esta vez en el marco de un proceder analógico *simbólico*. Es éste un *modo de representación* (Kant, *KU* Ak. 5: 351) diferente que permite, mediante las herramientas propias del conocimiento de los objetos de experiencia posible, alcanzar el ámbito de aquello a lo que no le corresponde directamente una intuición.

El proceder analógico del simbolismo es llevado a cabo por la facultad de juzgar y tiene dos momentos. Primero, esta facultad aplica un cierto concepto a un objeto de la intuición sensible. Luego, ella aplica *la mera regla de la reflexión* sobre aquella intuición a un objeto totalmente distinto y fuera de los límites de la sensibilidad. Así el primer objeto se torna símbolo del segundo (Kant, *KU* Ak. 5: 352 ss.). Como primer momento del proceder analógico del simbolismo se encuentra entonces el proceder esquemático de la representación intuitiva directa. Mediante el segundo paso se alcanza lo no intuible a través de un acto de la reflexión.

Para Kant el simbolismo permite exponer *indirectamente* en la intuición las ideas de la razón, cuyos objetos (Dios, Alma, Mundo) se encuentran más allá de los

<sup>4</sup> Para un estudio del conocimiento simbólico en la obra de Kant, véase Lamacchia 1973.

<sup>5</sup> Es necesario resaltar aquí que lo esquemático no es pictórico, es decir que el concepto esquematizado no es en sentido alguno una *copia* del objeto referido. Además el concepto, en tanto pensamiento de la unidad de la síntesis de la multiplicidad representada en el objeto, no es una representación *arbitraria*, como tampoco lo será el símbolo. Sólo el *signo* es arbitrario. Véase Caimi 1989: 79 ss.

límites de nuestra intuición. El problema del conocimiento de Dios tiene en este contexto una importancia particular:

Si yo digo que necesitamos concebir el mundo como si fuese la obra de un entendimiento y una voluntad superiores, no digo en realidad, más que: como se relaciona un reloj, un barco o un regimiento con un relojero, un ingeniero o un comandante, así se relaciona el mundo de los sentidos (o lo que constituye los fundamentos de este conjunto de fenómenos), con lo desconocido [Dios] que yo, por tanto, no conozco, sin duda, según lo que es en sí mismo, sino según lo que es para mí, a saber, en relación al mundo del cual soy una parte. (Kant, *Prol* Ak. 4: 357)

Por ejemplo, del mismo modo que se relaciona la felicidad de los niños = a, con el amor de los padres = b, se relaciona la salud del género humano = c, con lo desconocido en Dios = x, a lo cual llamamos amor; no como si éste tuviese la menor semejanza con alguna inclinación humana, sino porque, sus relaciones con el mundo, las podemos establecer como semejantes a las que mantienen las cosas del mundo entre sí. Pero el concepto de relación es aquí una mera categoría, a saber, el concepto de causa, que nada tiene que ver con la sensibilidad. (Kant, *Prol* Ak. 4: 357 n)

Las figuras del relojero, del ingeniero, del comandante y del padre se presentan así como símbolos de Dios. El procedimiento mediante el cual la simbolización se lleva a cabo es el que describimos más arriba. En primer lugar, un concepto empírico, como por ejemplo el de “padre”, se aplica a una intuición sensible. En segunda instancia se aísla la mera representación de la relación de causalidad del amor del padre respecto de la felicidad de los hijos y se la piensa como la que el amor de Dios mantiene respecto de la salud del género humano.

Las analogías simbólicas que en estos pasajes se establecen son entonces: Reloj : Relojero = Barco : Ingeniero = Regimiento : Comandante = Mundo sensible : Dios, o bien, Felicidad de los hijos : Amor del padre = Salud del género humano : Amor de Dios. A la base de las mismas se encuentra una analogía de la forma Dios : Mundo sensible = Amor de Dios : Salud del género humano = Causa : Efecto. En tanto Dios no es un objeto intuible, esta causalidad es el mero concepto puro del entendimiento, sin referencia alguna a la sensibilidad.

Como todo procedimiento analógico, el simbolismo se basa en la igualdad de relaciones entre miembros de una proporción. Es también ésta una igualdad meramente cualitativa, ya que el cuarto miembro desconocido de la proporción (en este caso Dios) no puede ser representado mediante el simbolismo. Sólo es posible representarse la *relación* de dicho cuarto miembro con un tercero (el mundo sensible, la salud del género humano) dado en la intuición. De tal modo, lo simbolizado no sólo no puede ser conocido como es en sí sino que lo que se le adscribe mediante símbolos es siempre una mera relación con algo presente en la sensibilidad.

Para la discusión posterior debemos tener particularmente presentes los siguientes puntos:

i) El simbolismo es para Kant el modo de acceso a lo que se encuentra más allá de la experiencia posible.

ii) Mediante símbolos sólo se representan relaciones del objeto simbolizado con lo dado en la intuición.

### 3. La evolución del pensamiento de Bohr

El principio de correspondencia y el punto de vista de la complementariedad constituyen los ejes alrededor de los cuales se articula la interpretación de Bohr de la teoría cuántica. La introducción de la complementariedad en 1927 resulta un momento de continuidad y a la vez de ruptura respecto del período guiado por el principio de correspondencia. En este sentido, mostraremos ahora, en primer lugar, que ambos momentos del desarrollo histórico del pensamiento de Bohr son ante todo sucesivas realizaciones de un mismo proceder analógico. En segundo lugar, veremos, sin embargo, que el principio de correspondencia guía un proceder analógico cuyo fin es establecer analogías *en la experiencia*, mientras que el principio de complementariedad guía un proceder analógico que busca analogías *simbólicas*.

#### 3.1 El principio de correspondencia

El principio de correspondencia afirma el requerimiento metodológico de buscar analogías entre la teoría cuántica y la física clásica (véase Pringe 2007: 49 ss.):

Se hace un intento de elucidar los problemas mediante un principio general que postula una correspondencia formal entre las concepciones fundamentalmente diferentes de la electrodinámica clásica y aquellas de la teoría cuántica. (Bohr 1922:V)<sup>6</sup>

Esto significa que se debe “trazar la analogía entre la teoría cuántica y la teoría ordinaria de la radiación tan estrechamente como sea posible” (Bohr 1918-1922: 4).

Bohr utiliza por primera vez los términos “correspondencia” y “principio de correspondencia” en 1920, pero sostiene que el “primer germen” de tal principio se encuentra ya en su investigación de 1913 (Bohr 1922:V).<sup>7</sup> El desarrollo del pensamiento de Bohr entre 1913 y 1925 se encuentra regido por este principio y signado por los intentos de establecer el vínculo cuántico entre espectro de radiación y movimiento electrónico. En la historia de dicho período pueden distinguirse cinco estadios principales (Darrigol 1992: 81 ss.). En primer término, Bohr considera movimientos periódicos

que obedecen las leyes de la mecánica clásica (1913-1916). Luego, movimientos *multi*periódicos que también obedecen dichas leyes (1917). Más tarde, desarrollos perturbativos en términos de movimientos *multi*periódicos clásicos de sistemas no necesariamente *multi*periódicos (1918-1922). En cuarto lugar, movimientos *multi*periódicos que *no* satisfacen las leyes de la mecánica clásica (1922-1925), para, finalmente, abandonar la noción de órbitas electrónicas definidas en la primavera de 1925.

A la luz de la distinción de estos sucesivos estadios en el desarrollo de las investigaciones de Bohr, será suficiente para nuestros propósitos referirnos brevemente, en primer lugar, a su estudio de la estructura del átomo de hidrógeno en la trilogía de 1913 (véase Bohr 1913), luego a su consideración de sistemas *multi*periódicos (véase Bohr 1918-22) y finalmente a la teoría BKS (véase Bohr, Kramers y Slater 1924).

En la teoría del átomo de hidrógeno de 1913, la frecuencia de emisión resulta la asociada a la diferencia de energía entre dos estados estacionarios, donde, a su vez, la energía de cada uno de los estados estacionarios está relacionada con la frecuencia de movimiento del electrón en dicho estado. La teoría postula que los electrones en estado estacionario están en movimiento, pero no emiten radiación, lo que permite la estabilidad del átomo, pero al precio de impedir la aplicación irrestricta de las leyes de la electrodinámica clásica a estos estados. Para el límite de frecuencias bajas, se establece empero que la frecuencia óptica tiende a la frecuencia de movimiento calculada según la mecánica clásica. Este límite es la expresión *cuantitativa* del “primer germen” del principio de correspondencia. Pero el contenido de dicho principio no se reduce a tal expresión, ya que la correspondencia posee también un aspecto *cuantitativo* que trasciende la mera afirmación de la convergencia de las frecuencias ópticas y mecánicas para números cuánticos grandes. Dicha convergencia resulta más bien la *condición necesaria* del establecimiento *en general* de una relación *cuántica* entre frecuencia de radiación y movimiento electrónico, ya que la no recuperación de la relación clásica en el límite implicaría que la teoría propuesta no estaría llevando a cabo lo que se pretende de ella: no vincularía radiación y movimiento.<sup>8</sup>

En el caso de los sistemas *multi*periódicos se supone además la existencia de una relación entre la electrodinámica clásica y la teoría cuántica respecto de las intensidades emitidas. Esta relación permitirá subsanar la incapacidad de la teoría cuántica para dar cuenta de las intensidades y los estados de polarización de las líneas espectrales, debilidad que hace de la teoría cuántica una teoría incompleta en comparación con la información total que sobre dichas líneas brinda la física clásica. La probabilidad cuántica de decaimiento de un estado  $m$  a uno  $m-k$  se asume así proporcional al coeficiente  $|C_k|^2$  del desarrollo de Fourier del momento dipolar calculado clásicamente. De tal modo, aquí también el movimiento de los electrones fundamenta, aun cuando lo haga de modo probabilístico, la existencia de la radiación, ya que para el caso en el que  $C_k$  se anula, la transición se encuentra prohibida.

<sup>6</sup> Las traducciones de los textos de Bohr son nuestras.

<sup>7</sup> Véase Bohr, *BCW* 3: 21.

<sup>8</sup> Recordemos que la teoría clásica establece que la frecuencia de emisión de un electrón orbitando es igual a su frecuencia de movimiento.

Por su parte, la teoría BKS intenta armonizar la imagen *continua* del campo electromagnético con las *discontinuas* transiciones cuánticas, mediante la introducción de un campo virtual de radiación asociado a cada átomo.<sup>9</sup> La teoría asume que cada átomo en estado estacionario se comunica “de manera continua con otros átomos mediante un mecanismo espacio-temporal que es virtualmente equivalente al campo de radiación que según la teoría clásica sería originado por osciladores armónicos virtuales que se correspondieran con las diversas transiciones posibles a otros estados estacionarios” (Bohr, Kramers y Slater 1924: 790).

Es decir, a cada transición posible del átomo en estado estacionario se le asocia un oscilador armónico virtual de frecuencia igual a la de dicha transición, tal que genera un campo electromagnético mediante el cual interactúa con los otros osciladores virtuales asociados a las otras transiciones posibles. La ocurrencia de una transición depende tanto del estado del átomo en cuestión como del estado de los otros átomos con los que el primero se encuentra en interacción mediante el campo virtual. Sin embargo, la transición en un átomo *no* depende de la ocurrencia de una transición en otros átomos. Por medio del campo virtual asociado a una transición *posible* de cierto átomo, éste puede inducir una transición en otro átomo, pero luego el primero puede sufrir una transición distinta, por lo que, en tal caso, ni el momento ni la energía se conservarían. Los principios de conservación serían satisfechos sólo de manera estadística. Así, la teoría abandona “todo intento de conectar causalmente la transición en distintos átomos, y especialmente [la teoría abandona] una aplicación directa de los principios de conservación de la energía y el momento” (Bohr, Kramers y Slater 1924: 791).

A la luz de la noción de analogía discutida en la primera parte de este trabajo podemos caracterizar el proceder guiado por el principio de correspondencia entre 1913 y 1925 del siguiente modo. Según la física clásica, el movimiento  $B_k$  del electrón en el átomo determinaría un espectro de radiación  $S_k$  tal como una causa determina su efecto, es decir  $B_k : S_k = \text{Causa} : \text{Efecto}$ . Ahora bien, mientras que el espectro clásico de radiación  $S_k$  es un espectro *continuo*, el espectro  $S_q$  verificado experimentalmente es *discreto*. Dado tal espectro  $S_q$  y según el principio de correspondencia, la teoría cuántica debería determinar el movimiento electrónico  $B_q$  de modo tal que la analogía  $B_q : S_q = B_k : S_k$  resultara satisfecha.

El principio de correspondencia expresa entonces la exigencia metodológica de buscar analogías entre la teoría cuántica y la física clásica, en particular en lo que se refiere a radiación y movimiento (véase Falkenburg 1998). Estas analogías deberían permitir la descripción del comportamiento electrónico a partir de la relación cuántica entre radiación y movimiento. Por un lado, a partir del espectro atómico se determinarían los movimientos permitidos y por el otro, ciertas características del espectro permitirían establecer propiedades de las órbitas electrónicas.<sup>10</sup>

Las exigencias del principio de correspondencia se realizan de distinta manera en cada uno de los tres momentos del desarrollo del pensamiento de Bohr aquí analizados. En los dos primeros, la existencia de una relación entre radiación y movimiento se supone, pero el mecanismo de dicha relación no se determina. Por el contrario, con la teoría BKS se pretende especificar el mecanismo espacio-temporal que subyace a la radiación. En las tres instancias, el análogo cuántico del movimiento clásico es considerado como directamente representable en la intuición mediante la imagen de los estados estacionarios. Sin embargo, su relación con la radiación se aleja cada vez más de los modelos clásicos: a partir de la consideración de la problemática de las intensidades y polarizaciones de la radiación el movimiento electrónico fundamenta el espectro de radiación sólo de modo probabilístico, mientras que la teoría BKS supone osciladores virtuales que *ni siquiera* satisfacen las leyes de Maxwell (Darrigol 1992: 257).

Esta primera etapa del pensamiento de Bohr se encuentra así caracterizada por la constante búsqueda no meramente de analogías entre las teorías clásica y cuántica, sino en particular de analogías en las que el cuarto término de la relación<sup>11</sup> se concibe siempre como *representable* en la intuición espacio-temporal.<sup>12</sup> Sin embargo, un aspecto crucial del problema aparece en 1924 con la teoría BKS. Según ella, si se asume una conexión espacio-temporal continua entre el movimiento de los electrones en estado estacionario y la radiación, de suerte que esto dé cuenta de las leyes estadísticas de las transiciones, entonces, no será posible afirmar una relación causal entre movimiento electrónico y radiación en procesos individuales.

Pero una conexión causal entre movimiento electrónico y radiación es, en términos kantianos, una condición necesaria para su unificación en la experiencia. Por esta razón, la representación del movimiento electrónico no puede ser enlazada, como una causa con su efecto, con el contenido empírico provisto por la radiación y permanece entonces como una representación puramente formal: posee sólo el significado matemático de las ecuaciones clásicas de movimiento:

En el estado actual de la ciencia no parece posible evitar el carácter formal de la teoría cuántica, que es mostrado por el hecho de que la interpretación de los fenómenos atómicos no involucra una descripción del mecanismo de los procesos discontinuos que en la teoría cuántica de los espectros [de radiación] son designados como transiciones entre estados estacionarios del átomo. (Bohr, Kramers y Slater 1924: 785)

En este momento, el punto central de la interpretación de Bohr de la teoría cuántica es que las analogías establecidas según el principio de correspondencia *no sólo son sino que sólo pueden* ser meramente formales, en tanto la teoría BKS implica

<sup>9</sup> Jammer 1966: 181 ss. Véase también Petruccioli 1993: 111 ss.

<sup>10</sup> Darrigol (1992: 151) sostiene que el principio de correspondencia tiene así un uso deductivo y otro inductivo.

<sup>11</sup> En este caso el movimiento electrónico.

<sup>12</sup> Aun cuando la teoría no provea (todavía) la representación efectiva.

que la representación espacio-temporal del mecanismo de radiación impide toda descripción causal de los procesos individuales. La radiación no puede ser representada como efecto del movimiento electrónico y, por lo tanto, los electrones en estado estacionario no pueden ser constituidos como objetos de experiencia posible en sentido kantiano. En otras palabras, la representación del movimiento electrónico en estados estacionarios carece del contenido empírico asociado al espectro de radiación y resulta meramente formal. La experiencia de electrones en estado estacionario, es decir su representación espacio-temporal y causal, no es posible.

A pesar de que la teoría fue abandonada porque algunas de sus predicciones fueron refutadas por los experimentos de Bothe y Geiger<sup>13</sup>, Bohr siguió sosteniendo la incompatibilidad entre una descripción espacio-temporal continua de los fenómenos ópticos y una conexión causal en procesos de transición individuales. Si los resultados experimentales nos obligan a aceptar esta última conexión (los principios de conservación se satisfacen en transiciones individuales), entonces, Bohr afirma, no es posible alcanzar una descripción espacio-temporal continua de los fenómenos ópticos (*BCW* 5: 204-205). En tal situación, según Bohr, “debemos recurrir a analogías *simbólicas* en un grado mayor que antes” (*BCW* 5: 85).<sup>14</sup> El fracaso de la teoría BKS determinará así el tránsito a un nuevo momento del desarrollo de las ideas de Bohr, al que nos referiremos a continuación.

### 3.2 El punto de vista de la complementariedad

Al abandonar la teoría BKS, Bohr no deja de lado meramente una cierta descripción del mecanismo por el cual el movimiento atómico produce la radiación, sino más bien profundiza el cuestionamiento acerca de la posibilidad de una *descripción espacio-temporal y a la vez causal* de los procesos atómicos (véase Pringe 2007: 75 ss.).

Entre 1925 y 1926 el desarrollo de la teoría presenta dos hitos fundamentales. Por un lado, Heisenberg, Born y Jordan construyen una mecánica de magnitudes observables de estructura semejante a la mecánica clásica. Ella presenta como características principales el énfasis en la *discontinuidad* de los procesos cuánticos y la noción subyacente de *partícula*. Por otro lado, simultáneamente, Schrödinger establece,

partiendo de presupuestos conceptuales radicalmente distintos, una teoría que subraya el elemento de *continuidad* de los procesos cuánticos mediante la utilización de la noción de onda como idea fundamental. El mismo Schrödinger prueba, además, la identidad formal de su teoría con la de Heisenberg demostrando la posibilidad de traducir un formalismo en los términos del otro.

A los ojos de Bohr, la cuestión que se plantea es, entonces, la de compatibilizar los presupuestos en principio contradictorios de dos realizaciones equivalentes de la teoría: continuidad y discontinuidad; onda y partícula. Su solución se orientará a establecer los *dominios de validez* de dichos presupuestos mediante el *punto de vista de la complementariedad*.

Esta perspectiva hace su aparición en la famosa conferencia de Como, en septiembre de 1927. Allí Bohr comienza su análisis presentado el problema epistemológico al que nos enfrenta la teoría cuántica:

La teoría cuántica se caracteriza por el reconocimiento de una limitación fundamental de las ideas de la física clásica cuando éstas se aplican a los fenómenos atómicos. La situación que así resulta es peculiar, porque nuestra interpretación del material experimental depende esencialmente de los conceptos clásicos. (Bohr 1934: 53)

Por un lado, el desarrollo de la teoría cuántica nos presenta un ámbito de la naturaleza en el cual los conceptos de la física clásica pierden su aplicabilidad. Recordemos que el propio pensamiento de Bohr hasta 1925, guiado por el principio de correspondencia, se caracterizó por el intento de utilizar hasta donde fuera posible representaciones espacio-temporales de los procesos físicos tal como lo hace la física clásica. Pero los fracasos a los que ya nos hemos referido mostraron los límites del campo de aplicación de tales imágenes.<sup>15</sup>

Por otro lado, sobre todo luego de las discusiones con Schrödinger en Copenhague en 1926, Bohr afianzó su idea de que los conceptos clásicos no pueden ser meramente dejados de lado y reemplazados por otros más adecuados a los nuevos desarrollos, ya que ellos resultan imprescindibles para la comprensión de lo que se entiende en general por *experimento* (véase Chevalley 1991: 65 ss.):

*Sin importar cuánto trasciendan los fenómenos el ámbito de la explicación de la física clásica, el reporte de toda la evidencia debe ser expresado en términos clásicos. El argumento es simplemente que con la palabra “experimento” nos referimos a una situación en la que podemos contarles a otros qué hemos hecho y qué hemos aprendido y que, por lo tanto, el reporte del arreglo experimental y de los resultados de las observaciones debe ser expresado en lenguaje inequívoco, con una aplicación adecuada de la terminología de la física clásica. (Bohr 1949: 39)*

<sup>15</sup> No sólo el fracaso de la teoría BKS es relevante aquí, sino también el del modelo de átomo de Helio en 1923. Al respecto, véase Darrigol 1992: 209.

El problema que se plantea, entonces, es el de cómo hacer frente simultáneamente a la exigencia del uso de conceptos clásicos y a la existencia de límites en su campo de aplicación.

La aparición en general de límites en el ámbito de validez de los conceptos clásicos encuentra su fundamento en el llamado postulado cuántico, que “atribuye a todo proceso atómico una discontinuidad esencial, o más bien una individualidad, totalmente ajena a las teorías clásicas y simbolizada por el cuanto de acción de Planck” (Bohr 1934: 53).

La afirmación de la discontinuidad de los fenómenos cuánticos no es sino la negación de la ley de continuidad de todo cambio, que sostiene que una cosa al cambiar pasa por todos los estados comprendidos entre el estado inicial y el final. Esta ley de continuidad expresa la forma de todo cambio en general y, en tanto resulta de la aplicación *a priori* de la categoría de causalidad, es una condición necesaria de la distinción entre el curso subjetivo de nuestras percepciones y el curso objetivo de la experiencia.<sup>16</sup> Así Kant afirma que “toda alteración es posible sólo mediante una acción continua de la causalidad” (*KrV*A 208 / B 254). La distinción entre sujeto y objeto puede verificarse sólo bajo la presuposición de la aplicación de la categoría de causalidad y con ella de la validez de la ley de continuidad.

Ahora bien, Bohr *niega* una continuidad tal en los fenómenos cuánticos y *postula* que los mismos pasan de un estado a otro sin pasar por los estados intermedios, como, por ejemplo, cuando un electrón varía su estado entre estados posibles discretos de energía. En particular, en el caso de una medición, dicho proceso físico involucra una interacción incontrolable por *discontinua* entre el sistema medido y el aparato de medición.

Pero, Bohr sostiene a la vez la imposibilidad de distinguir en un proceso tal el fenómeno cuántico mismo del instrumento de medición:

Ahora bien, el postulado cuántico implica que toda observación de fenómenos atómicos entrañará una interacción con el instrumento de observación de la que uno no se podrá desentender. Así, una realidad independiente en sentido físico ordinario no podrá atribuirse ni a los fenómenos ni a los instrumentos de observación. (Bohr 1934: 54)

La discontinuidad de los procesos cuánticos, en particular la discontinuidad de un proceso de medición, implica que el dato obtenido en tal proceso no puede ser referido al objeto cuántico en el modo en el que lo sería en el caso clásico.

En efecto, en física clásica la continuidad causal de la interacción entre sistema y aparato de medición permite calcular el estado del sistema *más allá de dicha interacción*. En otras palabras, mediante una medición clásica se puede establecer el estado de un sistema aislado. Por el contrario, la adopción del postulado cuántico

<sup>16</sup> Høffding (1908: 56) presenta a la ley de continuidad de la causalidad como condición de posibilidad de la experiencia. Véase Murdoch 1987: 73.

implica que la interacción entre sistema y aparato de medición no satisface la ley de continuidad de la causalidad, siendo entonces imposible determinar el estado del sistema independientemente de su interacción con el aparato de medición.

Ahora bien, por un lado, la determinación del estado del sistema aislado es necesaria para la aplicación de los teoremas de conservación, expresión física concreta de la ley de causalidad. Por el otro, la representación espacio-temporal del sistema sólo es posible mediante datos empíricos obtenidos como resultado de una medición. Así, si se asume el postulado cuántico se debe abandonar toda pretensión de una representación *a la vez* espacio-temporal y causal de un objeto cuántico. Es decir, no es posible, como en física clásica, sintetizar el conjunto de datos contingentes de una medición, según el concepto de causa, como el efecto de un objeto representable en el espacio y el tiempo tal que sus estados se modifican causalmente. En pocas palabras, un objeto cuántico no es un objeto de experiencia posible, en el sentido de la doctrina de Kant.

El problema de la referencia empírica de la teoría se ataca mediante la oposición entre los *conceptos* clásicos y los métodos *simbólicos* de la mecánica cuántica. Bohr se refiere al simbolismo de la mecánica cuántica no sólo para atender al formalismo matemático de la teoría, sino especialmente para dar cuenta del rol que los términos descriptivos desempeñan en ella (Höner 1987: 153-160). En este sentido, la diferencia fundamental entre el concepto clásico y el símbolo cuántico es la posibilidad o no de representar directamente su contenido en la intuición. Los conceptos clásicos pueden ser exhibidos directamente en una imagen espacio-temporal, mientras que los símbolos cuánticos, no (véase Chevalley 1991: 549 ss.).<sup>17</sup>

Por otro lado, dado que sólo mediante los conceptos clásicos es posible interpretar los datos de la experiencia, el simbolismo cuántico no apunta a la introducción de nuevos conceptos de origen estrictamente cuántico, sino sólo a un *uso peculiar* de los conceptos clásicos. A continuación veremos que este uso se verifica de acuerdo con la estructura general de las analogías simbólicas discutida en 2.2.

Recordemos brevemente dicha estructura. Ella consta de dos momentos. En primer término, el momento esquemático de la subsunción de un conjunto de datos empíricos bajo un concepto. En segundo lugar, el momento estrictamente simbólico de la trasposición de la mera regla de la reflexión sobre esos datos a un objeto no representable en la intuición. Consideremos a modo de ejemplo el efecto Compton.<sup>18</sup> Para su interpretación, los datos experimentales son, en primer

<sup>17</sup> Chevalley resalta el desplazamiento de la noción de conocimiento esquemático a simbólico en la historia del pensamiento alemán a partir de Goethe, pero no subraya que, en sentido kantiano, el simbolismo depende del conocimiento esquemático. El análisis de Chevalley brinda la impresión de que se puede simplemente abandonar el conocimiento esquemático en favor del simbólico, cuando en realidad sólo se puede alcanzar el conocimiento simbólico a partir del esquemático (véase Chevalley 1994).

<sup>18</sup> Compton estudia “que pasaría si cada cuanto de energía de rayos x estuviera concentrado en una única partícula y actuara como una unidad sobre un único electrón”. Véase Jammer 1966: 161.

término, subsumidos bajo el concepto clásico de partícula, mediante lo cual se posibilita la aplicación de las leyes de conservación de energía y momento. Dichas leyes se aplican a una colisión fotón-electrón del mismo modo en que lo hacen para una colisión entre partículas clásicas representables en el espacio y el tiempo. En segunda instancia, se transporta al fotón, en tanto objeto *irrepresentable* en la intuición espacio-temporal, la *mera relación* de una partícula clásica con esos datos, y se afirma que, respecto de un arreglo experimental como el utilizado, el fotón se comporta *como si fuera* una partícula clásica.

El carácter *simbólico* de la referencia a objetos en mecánica cuántica constituye así la primera etapa de la solución del problema de cómo hacer frente simultáneamente a la exigencia del uso de conceptos clásicos y a la existencia de límites en su campo de aplicación. Los conceptos clásicos son aplicados según esquemas dentro de los límites de dicho campo, para luego utilizar la imagen así obtenida como símbolo de lo no representable en la intuición. Pero la determinación del modo en el que, en mecánica cuántica, las representaciones se refieren a objetos no se agota en su carácter simbólico. Es necesario considerar también el carácter *complementario* de dicha referencia.

Este carácter se basa en que la consideración de la *totalidad* de los resultados experimentales asociados a un objeto cuántico requiere la utilización de arreglos experimentales *incompatibles* entre sí. De tal modo, la referencia simbólica asociada a un cierto arreglo experimental será *complementaria* respecto de otra asociada a un arreglo incompatible con el primero.

42 | En nuestro ejemplo, dado que las expresiones de la energía y del momento del fotón contienen magnitudes propias de la mecánica ondulatoria<sup>19</sup>, el arreglo experimental respecto del cual la luz manifiesta un carácter corpuscular debe ser *complementado* por uno respecto del cual la luz manifieste su carácter ondulatorio. En este caso, los datos experimentales serán, en primer término, subsumidos bajo el concepto de *onda*, y se aplicarán las leyes de propagación de las mismas que explicarán, por ejemplo, fenómenos de interferencia. Luego, la *mera relación de los datos con una onda* será transportada al objeto cuántico.

En tanto ciertos datos experimentales pueden ser dados sólo bajo condiciones que resultan incompatibles con las asociadas a otros datos, pero *todos* los datos en cuestión son necesarios para agotar la evidencia experimental, el punto de vista de la complementariedad brinda unidad al uso simbólico de conceptos clásicos en la teoría cuántica.

#### 4. Conclusiones

Desde la trilogía de 1913 hasta los trabajos sobre sistemas multiperiódicos, la interpretación de Bohr de la teoría cuántica propone un proceder

<sup>19</sup> La energía  $E$  es:  $E = h \nu$  y su momento  $p$  es:  $p = \lambda/h$ , donde  $\nu$  es la frecuencia de la radiación incidente,  $\lambda$  su longitud de onda y  $h$  la constante de Planck.

análogo cuyo fin es, en su formulación más abstracta, el de establecer semejanzas entre relaciones. En el período signado por el principio de correspondencia, Bohr intenta establecer analogías entre la física clásica y la teoría cuántica con el propósito de vincular los datos observacionales provistos por los espectros de radiación con imágenes espacio-temporales del subyacente movimiento electrónico. Así, tales analogías serán buscadas bajo la presuposición de que el movimiento electrónico es representable en la intuición mediante la imagen de un estado estacionario. Según la teoría BKS, sin embargo, una descripción espacio-temporal continua de los fenómenos ópticos resulta incompatible con una conexión causal en procesos de transición individuales. A pesar del fracaso de esta teoría, Bohr no renuncia a tal incompatibilidad y propone una nueva interpretación de la teoría atómica a la luz de la noción de complementariedad. Desde este nuevo punto de vista, el problema de la incompatibilidad entre las demandas de representación espacio-temporal y conexión causal se transforma en una consecuencia del postulado básico de la teoría: el postulado cuántico.<sup>20</sup> Ahora, los objetos cuánticos participan de analogías, pero éstas son de carácter simbólico. Ellas permiten que los conceptos de objetos cuánticos sean exhibidos indirectamente en la intuición mediante imágenes clásicas. El primer momento de tal exhibición es la subsunción de los datos experimentales bajo conceptos clásicos, según esquemas. Con ello, los resultados experimentales adquieren validez objetiva. El segundo momento del simbolismo es la representación de las imágenes clásicas así obtenidas como símbolos del objeto cuántico. De este modo, se cumple un doble propósito. Por un lado, los conceptos de los objetos cuánticos adquieren indirectamente referencia a un contenido empírico. Pero, por otro lado, las imágenes clásicas asociadas a arreglos experimentales complementarios dejan de constituir un mero agregado de conocimientos y obtienen finalmente unidad sistemática.

#### BIBLIOGRAFÍA

BOHR, N. (BCW), *Collected Works*, editado por L. Rosenfeld, J. Rud Nielsen, E. Rüdinger, F. Aaserud (Amsterdam-New York: North-Holland-American Elsevier, 1972).

BOHR, N. (1913), "On the Constitution of Atoms and Molecules I", *Philosophical Magazine*, 26: 1-15.

BOHR, N. (1918-22), "On the Quantum Theory of Line-Spectra", *Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs Skrifter Naturvidenskabelig og matematisk afdeling*, series 8, IV, 1: 1-118.

BOHR, N. (1922), *The Theory of Spectra and Atomic Constitution* (Cambridge: Cambridge University Press).

<sup>20</sup> Una modificación tal habría podido ser sugerida, quizá, incluso por el propio Goethe: "The greatest art in theoretical and practical life consists in changing the problem into a postulate; that way one succeeds" (citado en Cassirer 1923: 371).

**BOHR, N., KRAMERS, H. A. y SLATER, J. C.** (1924), "The Quantum Theory of Radiation", *Philosophical Magazine*, 47: 785-802.

**BOHR, N.** (1934), *Atomic Theory and the Description of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press).

**BOHR, N.** (1949), "Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics", en Bohr (1958: 32-66).

**BOHR, N.** (1958), *Atomic Physics and Human Knowledge* (New York: Wiley & Sons).

**BOTHE, W. y GEIGER, H.** (1925), "Über das Wesen des Comptoneffekts; ein experimenteller Beitrag zur Theorie der Strahlung", *Zeitschrift für Physik*, 32: 639-663.

**CAIMI, M.** (1989), *La metafísica de Kant* (Buenos Aires: Eudeba).

**CASSIRER, E.** (1923), *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity* (Chicago and London: Open Court).

**COMPTON, A. H.** (1923), "A Quantum Theory of the Scattering of X-rays by Light Elements", *Physical Review*, 21: 483-502.

**CHEVALLEY, C.** (1991), "Introduction" y "Glossaire", en Bohr, N., *Physique atomique et connaissance humaine* (Paris: Gallimard, 1991).

**CHEVALLEY, C.** (1994), "Niels Bohr's Words and the Atlantis of Kantianism", en Faye y Folse (1994: 33-55).

**DARRIGOL, O.** (1992), *From c-numbers to q-numbers* (Berkeley: University of California Press).

**FALKENBURG, B.** (1998), "Bohr's Principles of Unifying Quantum Disunities", *Philosophia naturalis*, 35: 95-120.

**FAYE, J. y FOLSE, H.** (1994) (eds.), *Niels Bohr and Contemporary Philosophy* (Dordrecht: Kluwer).

**HÖFFDING, H.** (1908), *A History of Modern Philosophy* (London: Macmillan).

**HÖFFDING, H.** (1924), *Der Begriff der Analogie* (Leipzig: O. R. Reisland).

**HONNER, J.** (1987), *The Description of Nature. Niels Bohr and the Philosophy of Quantum Physics* (Oxford: Clarendon Press).

**JAMMER, M.** (1966), *The Conceptual Development of Quantum Mechanics* (New York: McGraw-Hill).

**KANT, I. (AK.)**, *Gesammelte Schriften*, Königlich Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902.

**KANT, I.** (1783), *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*, trad. J. Besteiro (México: Porrúa, 1973).

**KANT, I.** (1787), *Crítica de la razón pura*, estudio preliminar, traducción y notas de Mario Caimi, índices de Esteban Amador, Mariela Paolucci y Marcos Thisted (Buenos Aires: Colihue, 2007).

**LAMACCHIA, A.** (1973), "La 'cognitio symbolica': Un problema de la hermeneútica kantiana", *Cuadernos de Filosofía*, XI, 20: 371-411.

**MURDOCH, D.** (1987), *Niels Bohr's Philosophy of Physics* (Cambridge: Cambridge University Press).

**PETRUCCIOLI, S.** (1993), *Atoms, Metaphors and Paradoxes: Niels Bohr and the Construction of a New Physics* (Cambridge: Cambridge University Press).

**PIEPER, A.** (1996), "Kant und die Methode der Analogie", en Schönrich y Kato (1996: 92-112).

**PRINGE, H.** (2007), *Critique of the Quantum Power of Judgement. A Transcendental Foundation of Quantum Objectivity* (Berlin-New York: de Gruyter).

**SCHÖNRICH, G. y KATO, Y.** (1996) (eds.), *Kant in der Diskussion der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp).

Recibido: 01-2014; aceptado: 04-2014

# Gödel, percepção racional e compreensão de conceitos

SÉRGIO SCHULTZ

*Pontifícia Universidade Católica de Rio de Janeiro*

---

**Resumen:** Nosso objetivo neste artigo é o de lançar luz sobre alguns aspectos das concepções de Gödel acerca da percepção de conceitos. Começamos investigando a natureza e o papel da analogia entre percepção sensível e percepção de conceitos. A seguir, examinamos as conexões entre percepção de conceitos, razão e compreensão, tentando mostrar que a percepção de conceitos é compreensão de conceitos. Por fim, examinamos aqueles aspectos da concepção de Gödel em que a percepção de conceitos de fato se aproxima perigosamente da ideia de um “olho da mente”. Contudo, argumentamos que esses aspectos problemáticos não são intrínsecos à noção de percepção de conceitos, mas sim resultam de uma má compreensão da distinção entre conceito e objeto.

1 47

**Palabras clave:** percepção de conceitos, percepção, compreensão, Gödel, platonismo.

*Gödel, Rational Perception and  
Comprehension of Concepts*

**Abstract:** Our goal in this article is to illuminate some aspects of Gödel's conception of the perception of concepts.

We begin by investigating the nature and function of Gödel's analogy between sense perception and perception of concepts. After that, we examine the connections between perception of concepts, reason, and understanding, trying to show that the perception of concepts consists in the understanding of concepts. Finally, we examine those aspects of Gödel's conception where the perception of concepts actually comes dangerously close to the idea of a "mind's eye". However, we argue that these problematic aspects are not intrinsic to the notion of perception of concepts, but result from a misunderstanding of the distinction between concept and object.

**Key-words:** perception of concepts, perception, understanding, Gödel, Platonism.

## 1. Introducción

Platonismo metafísico é a tese de que existem entidades abstratas, i. e., entidades sem localização espaço-temporal e inacessíveis à percepção sensível. Esta tese metafísica frequentemente vem acompanhada por uma tese semântica de acordo com a qual a verdade ou falsidade de um enunciado dependa da referência de suas partes. Desta forma, bem como a verdade ou falsidade de "o Maracanã é um estádio de futebol" depende de se o objeto concreto referido pelo nome "Maracanã" é um estádio de futebol, a verdade de "a sabedoria é uma virtude" e "3 é um número primo" dependeria de se as entidades abstratas referidas por "a sabedoria" e pelo numeral "3" são, respectivamente, uma virtude e um número primo.

Enquanto que o platonismo metafísico permite oferecer uma semântica para enunciados não empíricos uniforme com a semântica dos enunciados empíricos, como argumenta Benacerraf (1973), ele também dá surgimento a um problema epistemológico. Se a verdade dos enunciados depende da referência a entes, então nosso conhecimento da verdade também depende de nosso conhecimento dos entes referidos. Isto não é problemático no caso empírico, onde é inegável que dispomos de um meio de acesso a objetos concretos através percepção sensível. Porém, onde há referência a entes abstratos que, como tais, são inacessíveis aos sentidos, surge o problema: dado que entes abstratos não podem ser conhecidos pela percepção sensível, como então podemos conhecê-los?

Uma resposta para o problema apontado acima seria alegar que, assim como temos uma relação com objetos concretos —a percepção sensível— que nos dá a conhecê-los, também temos uma relação com entes abstratos, a intuição ou percepção racional. Esta era a resposta de Gödel. No entanto, simplesmente dizer que possuímos intuição de entes abstratos em nada resolve o problema a não ser que seja oferecida também uma concepção do que seria este tipo de intuição. Enquanto não possuía uma concepção desenvolvida de intuição racional, Gödel possui uma série de observações sobre o tema comparando percepção sensível e percepção racional e relacionando esta última com as noções de compreensão e de conceito. Meu objetivo neste artigo é lançar luz sobre estes aspectos da concepção gödeliana de percepção racional entendida como uma possível resposta à dificuldade epistemológica enfrentada pelo platonismo metafísico.

Como primeiro passo, examinamos mais detidamente o papel e a natureza da analogia proposta entre percepção (ou intuição) de conceitos e percepção sensível, salientando que a analogia se dá em termos das características que fariam da percepção uma relação de acesso. Em um segundo momento, argumentamos que a percepção de conceitos nada mais é do que compreensão de conceitos e que na base da distinção epistemológica entre percepção intelectual e sensível encontra-se a distinção ontológica entre conceito e objeto. Na terceira seção, abordamos alguns aspectos problemáticos da concepção de Gödel, nos quais ela se aproxima perigosamente da idéia da percepção de conceitos como uma obscura faculdade de percepção imediata similar a um 'olhar com o olho da mente'. Argumentamos que os aspectos problemáticos não são intrínsecos à noção de percepção de conceitos, mas sim resultam de uma má compreensão da distinção entre objeto e conceito e da natureza deste último.

A filosofia de Gödel tem recebido renovado interesse nas últimas décadas, sendo frequentemente interpretada em conexão com a fenomenologia husserliana.<sup>1</sup> Não negamos os pontos de contato (ou possíveis influências) entre Husserl e Gödel. Contudo, não trataremos das relações entre os dois autores neste artigo, preferindo, em lugar disto, salientar outros aspectos que consideramos relevantes das concepções gödelianas. A interpretação de Gödel que propomos aqui se beneficia de algumas idéias e temas presentes em Parsons (1995), em especial, referentes às relações entre percepção de conceitos e razão. Por fim, vale ressaltar que Gödel não possui uma teoria sistemática acerca destes temas e também que suas observações apresentam ambigüidades e flutuações terminológicas e, em alguns casos, aparentes inconsistências.<sup>2</sup> O que faremos aqui, portanto, será mais propriamente uma tentativa de reconstruir a posição de Gödel acerca do platonismo e da intuição intelectual do que oferecer uma interpretação das mesmas.

## 2. Percepção sensível, percepção racional<sup>3</sup>

Em seu artigo sobre a hipótese do contínuo, Gödel afirma:

Mas independentemente de estarem afastados da experiência sensível, também temos algo como uma percepção dos objetos da teoria de conjuntos, como se

<sup>1</sup> Veja, por exemplo, Tieszen 1998 e 2002, van Atten e Kennedy 2003, Hauser 2006 e Liu 2010. Porém, como defendem Da Silva 2005 e Cassou-Noguès 2009, assim como existem pontos de contato entre ambos os autores, também existem importantes divergências. Ressalta-se, também, que Gödel somente começou a estudar mais profundamente a obra de Husserl a partir de 1959, época em que várias de suas teses acerca da percepção de conceitos já haviam sido formuladas, especialmente na *Gibbs Lecture* (\*1951) e nas diversas versões de "Is Mathematics Syntax of Language?" (1953/9 e \*1953/9).

<sup>2</sup> Uma destas aparentes inconsistências diz respeito ao próprio platonismo de Gödel. Sobre isto, veja Davis 2005, sec. 2 e Tait 2005, cap. 12, sec. 3.

<sup>3</sup> Esta seção apresenta, de forma resumida, teses defendidas em Schultz 2012.

vê a partir do fato de que os axiomas se forcem sobre nós como verdadeiros. Não vejo nenhuma razão para termos menos confiança neste tipo de percepção, i. e., intuição matemática, do que na percepção sensível que nos induz a construir teorias físicas, a esperar que percepções sensíveis futuras concordem com elas e, além disto, a crer que uma questão que agora não é decidível tenha sentido e que possa ser decidida no futuro. Deve-se notar que não é necessário conceber a intuição matemática como uma faculdade fornecendo um conhecimento imediato dos objetos concernidos. Antes, como no caso da experiência física, parece que formamos nossas idéias daqueles objetos também com base em algo mais que é imediatamente dado. Somente que este algo mais não é, ou não é primariamente, sensações. [...] Eles [os dados da percepção intelectual] também podem representar um aspecto da realidade objetiva, porém, em contraste com as sensações, sua presença pode se dever a outro tipo de relação entre nós e a realidade. (Gödel 1964: 271-272)<sup>4</sup>

Embora esta não seja nem a primeira nem a única ocorrência na obra de Gödel das idéias de percepção intelectual e da analogia entre esta e a percepção sensível, ela é, sem dúvida, a mais citada. Além desta passagem, encontramos afirmações sobre intuição intelectual e sobre a analogia entre esta e a percepção sensível também no livro de Wang (1974), em Gödel, \*1951, no artigo sobre Carnap (\*1953/9) e em *The Modern Development of the Foundations of Mathematics in the Light of Philosophy* (\*1961/?).

Aparentemente, Gödel estaria defendendo apenas que, em primeiro lugar, nós temos intuição matemática (também referida como “percepção/intuição intelectual” ou “percepção/intuição de conceitos” ou, ainda “percepção/intuição racional”) que nos permitiria descobrir novos axiomas capazes de provar resultados que, de outro modo, seriam indemonstráveis como, por exemplo, a Hipótese do Contínuo. Porém, um exame mais atento da analogia entre percepção sensível e intuição de conceitos, em especial, dos termos em que a analogia é formulada, revela que, subjazendo a estas afirmações, encontra-se uma tese mais profunda acerca do conceito de percepção.

A percepção sensível e a percepção intelectual são comparadas por Gödel tendo em vista aspectos que são essenciais para que uma relação com entes se constitua em uma relação de acesso. Um deles, e que é o aspecto mais saliente da analogia, é o que poderíamos chamar do caráter não-subjetivo que é compartilhado por ambas as formas de percepção. Tanto percepção intelectual quanto percepção sensível seriam, em grande medida, independentes de nossas crenças ou de nossa vontade. Não é porque queremos acreditar ou acreditamos que o objeto seja vermelho que o percebemos como sendo vermelho, mas sim é porque o objeto é vermelho que nós o percebemos como tal. Outra forma de dizer isto consiste em afirmar que não é nossa crença na verdade de “este objeto é vermelho” – ou nosso

<sup>4</sup> As obras de Gödel contidas nos *Collected Works* são citadas usando a numeração original.

desejo de que aquele enunciado seja verdadeiro – que nos faz perceber o objeto como sendo vermelho. Antes, é a percepção do objeto vermelho que força sobre nós aquele enunciado como sendo verdadeiro. Segundo Gödel, de modo análogo à percepção sensível, a percepção racional força sobre nós, como verdadeiros, os axiomas da teoria de conjuntos.<sup>5</sup>

Pareceria haver aqui uma passagem injustificada da percepção *de dicto*, ao se falar de *a verdade dos axiomas se forçando sobre nós*, para a percepção *de re*, onde os conceitos é que seriam percebidos. Porém, como nota Parsons, na concepção de Gödel a intuição *de dicto* sempre envolve intuições *de re*.<sup>6</sup> Um enunciado como “isto é vermelho” envolveria não somente a percepção sensível do objeto vermelho mas também a percepção do conceito *vermelho* e da cópula.<sup>7</sup> No caso de proposições matemáticas que, segundo Gödel, são verdadeiras em virtude dos conceitos envolvidos, a percepção de sua verdade dependeria apenas da percepção dos conceitos.<sup>8</sup> Dado isto, da mesma forma que a percepção de *re* de um objeto vermelho – junto com a percepção do conceito – “força sobre nós” a verdade de “isto é vermelho”, a percepção racional de *re* forçaria sobre nós a verdade dos axiomas da teoria de conjuntos. Portanto, estaríamos justificados a passar da percepção *de dicto* dos axiomas da teoria de conjuntos para a percepção *de re*, como faz Gödel no início da citação acima.<sup>9</sup>

Outro aspecto segundo o qual percepção sensível e intuição intelectual seriam análogas diz respeito aos limites e à falibilidade da percepção. Bem como a percepção sensível pode ser indistinta e enganosa, como no caso do bastão parcialmente imerso na água, também a percepção de conceitos pode ser indistinta e enganosa, como seria o caso com os paradoxos da teoria de conjuntos (Gödel \*1951: 34). Algo que, de início, parecia ser um único conceito pode acabar se mostrando como sendo, na verdade, dois conceitos distintos. O mesmo pode ocorrer com a percepção de objetos concretos (Wang 1974: 85-86). Inclusive, o modo como descobrimos os enganos ou ilusões seriam similares em ambos os casos, a saber, alcançando uma inconsistência. No caso da percepção de entes abstratos, as ilusões mostram-se através da derivação de uma contradição, e os paradoxos da teoria de conjuntos são mencionados por Gödel nesse contexto. No caso da percepção sensível, as ilusões vêm à tona através de uma inconsistência entre diferentes observações. Como um exemplo, podemos mencionar que a percepção visual de que o bastão semimergulhado está quebrado pode ser concebida como uma ilusão na medida em que contradiz nossa percepção tátil do mesmo bastão.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Veja Gödel 1964: 272, citada acima.

<sup>6</sup> Veja também Parsons 1995: 65-66 e 2008: 147-148.

<sup>7</sup> Veja Gödel \* 1959, versão V: 359.

<sup>8</sup> Veja Gödel \*1951: 30.

<sup>9</sup> Sobre a distinção entre intuição *de re* e *de dicto*, Gödel afirma: “Não distinguimos entre intuição *de re* e *de dicto*, uma está contida na outra.” (Wang 1996: 305, observação 9.2.46).

<sup>10</sup> O exemplo, assim como este aspecto da analogia, encontra-se em Gödel \*1951: 34: “nosso conheci-

Um aspecto adicional da analogia implícito aqui é a possibilidade de descobrirmos a ilusão e de explicar porque ela ocorre. No caso empírico, a ilusão ocorre devido às diferenças no modo como a luz é refratada pelo bastão através da água e através do ar, pela parte do bastão fora da água. Nos casos das ilusões da percepção de conceitos, algumas delas se dariam uma vez que confundimos dois conceitos, pensando se tratar de um só, e a explicação de por que confundimos os conceitos é também a explicação de por que tal ilusão ocorreu. Poderíamos, assim, identificar e explicar aquelas circunstâncias nas quais a percepção de conceitos mostra-se enganosa. Além disso, podemos também ter percepções cada vez mais claras de conceitos, bem como ocorre com a percepção sensível de objetos concretos (Wang 1974: 84ss).

Também, haveria uma quantia ilimitada de percepções, tanto da percepção de objetos sensíveis quanto da percepção de entes abstratos, o quê, neste último caso, seria exemplificado pela série ilimitada de axiomas de infinito em teoria de conjuntos.<sup>11</sup> A esse caráter ilimitado da percepção, seja ela sensível ou intelectual, soma-se a possibilidade de percebermos tanto objetos físicos quanto conceitos de diferentes perspectivas. Com respeito a objetos físicos, podemos simplesmente nos mover ao redor do objeto e, assim, enxergá-lo sob diversos ângulos. O análogo disso na percepção de conceitos se daria através de diferentes conceitos logicamente equivalentes (Wang 1974: 85).

Um aspecto onde a percepção sensível claramente se afasta da percepção racional é que a primeira envolve a ação causal de objetos sobre nossos órgãos dos sentidos de modo que poderíamos sustentar que tal ação é uma condição necessária para a percepção dos objetos. Os entes da percepção racional, por sua vez, são causalmente inertes. Consequentemente, a intuição matemática não resulta da interação (causal) dos objetos de intuição com nossos órgãos dos sentidos e, além disto, que parece duvidoso falar de um órgão da percepção racional. Também se ressalta que Gödel não possuía nem uma concepção desenvolvida de percepção sensível nem de percepção racional. Assim, poder-se-ia objetar que fica em aberto a possibilidade de que existam diferenças substanciais o suficiente entre os dois tipos de percepção a ponto de qualquer analogia entre elas ser meramente superficial: perceber sensivelmente um objeto físico seria algo completamente distinto de intuir racionalmente um conceito.<sup>12</sup>

Gödel, porém, não defende simplesmente que a percepção sensível de um

objeto é análoga à intuição racional de um conceito. O que está em jogo na analogia é a possibilidade e os meios disponíveis para conhecermos entes abstratos. Nesse contexto, Gödel argumenta que possuímos uma relação com conceitos – a percepção racional – que tem as mesmas características que tornam a percepção sensível uma fonte confiável de conhecimento, dentre as quais mencionam-se seu caráter objetivo e corrigível, bem como a possibilidade de identificarmos e explicarmos aqueles contextos nos quais a percepção nos engana ou pode nos enganar.<sup>13</sup> São esses aspectos de nossa relação com conceitos que são enfatizados na comparação gödeliana entre os paradoxos conjuntistas e as ilusões da percepção sensível, nas discussões filosóficas sobre incompletude e consistência e também na fala de que os axiomas da teoria de conjuntos se forçam sobre nós como verdadeiros. A conclusão que Gödel extrai da analogia, assim, é que temos tanta razão em questionar a confiabilidade da percepção racional quanto temos para questionar a confiabilidade da percepção sensível.<sup>14</sup>

Sob esta perspectiva, a analogia entre percepção sensível e racional é formal. Ela se estabelece, por um lado, em virtude do papel que percepção sensível e percepção/intuição intelectual desempenhariam, respectivamente, no conhecimento de objetos concretos e de entidades abstratas. Por outro lado, a analogia também envolve certas características comuns à percepção e à intuição intelectual que possibilitam que esta última assumo, com respeito ao conhecimento de entes abstratos, o mesmo papel que a percepção sensível assume com respeito a entes concretos. Assim, bem como o conhecimento empírico provém, em última instância, da percepção sensível, segundo Gödel nosso conhecimento não empírico (*a priori*) provém, em última instância, da intuição intelectual. Em outras palavras, a intuição intelectual fornece-nos acesso a entidades abstratas e, por conseguinte, conhecimento acerca delas.<sup>15</sup>

A analogia entre percepção sensível e percepção de conceitos ou intuição intelectual pode ser entendida como salientando que percepção sensível e percepção de conceitos são duas espécies de um mesmo gênero, a saber, o de um conceito amplo de percepção. Esse conceito amplo de percepção seria o de uma relação com entes objetivamente existentes que nos fornece acesso e conhecimento acerca deles e que é independente de nossas crenças ou de nossa vontade, no sentido exposto acima. Desse modo, a afirmação de que possuímos *percepção* de conceitos remonta, na verdade, a uma análise do conceito de percepção de acordo com a qual enunciados como (1) e (2) abaixo possuem sentido literal e podem ser verdadeiros da mesma forma que (3):

---

mento do mundo dos conceitos pode ser tão limitado e incompleto quanto aquele do mundo das coisas. É certamente inegável que este conhecimento é, em certos casos, não apenas incompleto como também indistinto. Isto ocorre nos paradoxos da teoria de conjuntos, que frequentemente são considerados como uma refutação do platonismo, ainda que, creio eu, de modo injustificado. Nossas percepções visuais algumas vezes contradizem nossas percepções tácteis, por exemplo, no caso de um bastão imerso em água. Contudo, ninguém em sã consciência concluiria disto que o mundo externo não existe.” Veja também as observações 7.4.3 e 7.4.5 em Wang 1996.

<sup>11</sup> Veja Gödel \*1953/9-III, §41, n 43. Este aspecto também se faz presente na idéia, exposta em Wang 1974: 324, de que a mente humana é incapaz de formular todas as suas intuições matemáticas.

<sup>12</sup> Esta linha de argumentação foi sugerida pelo parecerista da RLF.

---

<sup>13</sup> Sobre tais características relacionadas ao conceito de percepção sensível e seu status como uma relação de acesso, veja Azzouni 1997.

<sup>14</sup> Veja a passagem citada no início desta seção, onde Gödel afirma: “não vejo nenhuma razão para termos menos confiança neste tipo de percepção, i. e., intuição matemática, do que na percepção sensível” (1964: 272).

<sup>15</sup> Parsons 1995: 62-64, também caracteriza a analogia fornecida por Gödel como sendo formal. Contudo, enquanto que Parsons parece o criticar por fornecer *apenas* uma analogia formal, defendemos que aquilo que é de fato relevante e substancial para a concepção defendida por Gödel é que a analogia seja formal.

(1) “X percebe/não percebe as relações/diferenças/semelhanças entre tais-e-tais conceitos”

(2) “X percebe/não percebe que *p* (é o caso)”

(3) “X percebe um objeto vermelho na sua frente”

Tanto em (1) e (2) quanto em (3), o que se afirma é que alguém possui uma relação de acesso a certas entidades (ou verdades), relação esta que em um caso é percepção intelectual, e no outro é percepção sensível.

Poder-se-ia argumentar que em (1) e (2) o verbo “perceber” não está sendo usado em seu sentido literal, mas sim como uma metáfora para compreensão. O mesmo ocorre quando dizemos “*vemos* que tai-e-tais conceitos se relacionam assim-e-assim”, onde é claro que não estamos querendo dizer que *enxergamos* as relações entre os conceitos. No entanto, é útil considerar aqui como poderíamos justificar a afirmação de que toda percepção é percepção sensível, isto é, de que o conceito de percepção é tal que não possui sentido literal falar de percepção de entes abstratos ou de percepção racional.

Para defender que expressões como “perceber uma verdade” e “perceber um conceito” são metafóricas é necessário, no mínimo, mostrar que a palavra “perceber”, nestes contextos, não possui de modo algum o mesmo sentido que possui em contextos nos quais pode ser entendida como percepção sensível. Vale lembrar que o que está em questão é justamente se toda percepção é sensível ou não, e que esta questão é a contraparte da pergunta sobre se os usos abstratos do verbo “perceber” são metafóricos ou se eles possuem sentido literal. Tais usos possuem sentido literal se e somente se a percepção não se restringe à percepção sensível; e a percepção não se restringe à percepção sensível se e somente se tais usos possuem sentido literal. Sendo assim, não poderíamos afirmar que expressões como “perceber que é verdade” ou “perceber um conceito” somente possuem sentido se entendidas metaforicamente porque toda percepção é sensível: isto seria uma petição de princípio.

Nós, de fato, usamos o verbo “perceber” com referência a entes abstratos. Para justificar a afirmação de que tais usos são metafóricos — e que toda percepção é sensível — é necessário mostrar que não há um único conceito de percepção operando tanto em contextos concretos quanto em contextos abstratos. Para mostrar que os usos abstratos do verbo “perceber” não são metafóricos, é necessário mostrar que há um mesmo conceito de percepção operando nos usos abstratos e nos concretos. O que está em jogo é uma análise do conceito de percepção e, a nosso ver, um dos pontos da analogia entre percepção racional e sensível consiste justamente em mostrar que existe um tal conceito de percepção, do qual a percepção racional e a sensível seriam duas espécies. Em outras palavras, ao comparar percepção sensível e racional nos termos descritos na seção anterior — caráter objetivo ou não-subjetivo, corrigibilidade, possibilidade de explicar os enganos de percepção — Gödel não está procurando mostrar somente que a percepção racional é tão confiável quanto a percepção sensível. Ele também está exibindo aquele conceito comum de percepção que nos permite tomar os usos abstratos do verbo “perceber” — (1) e (2) acima — literalmente, a saber, o conceito de uma relação de acesso. Portanto, para falar de percepção de conceitos, não é preciso estender a noção de percepção; basta não a restringir à percepção sensível. Este é o ponto central da analogia gödeliana.

### 3. Percepção de conceitos, razão e compreensão

Embora Gödel saliente semelhanças entre intuição intelectual e percepção sensível, ele também observa algumas diferenças fundamentais entre ambas. A primeira, é que a intuição de conceitos não envolve ações de entidades sobre nossos sentidos: a relação entre nós e os conceitos é diferente da relação entre nós e os objetos empíricos (Gödel 1964: 271). Perceber um conceito é perceber uma entidade que existe independentemente de nós, mas não devemos conceber esse tipo de percepção como se os conceitos, de algum modo, agissem sobre nós de modo similar ao qual um objeto concreto age sobre nossos órgãos dos sentidos. Relacionado com isso encontra-se também a tese, presente em (Gödel \*1951) e em várias versões do artigo sobre Carnap (Gödel \*1953/9), de que conceitos são percebidos pela razão e não pelos sentidos: com os sentidos nós percebemos o particular; através da razão, percebemos o geral.<sup>16</sup> Gödel, no artigo sobre Carnap, chega a considerar a possibilidade de que a razão seja um sentido adicional, que não costuma ser (ou que simplesmente não é) considerado como tal, na medida em que, dado que seus “objetos” são gerais, se diferenciaria por demais dos sentidos usuais (visão, audição, etc.).

Não é claro se Gödel considerava, de fato, a razão como sendo um sentido adicional ou não. Em uma acepção mais coloquial, os sentidos são caracterizados por enumeração, explicando que eles são a visão, audição, tato, paladar e olfato. Podemos chamar esse conceito de sentido de biológico, dado que é explicado com referência a capacidades e órgãos do corpo humano. Em Kant, por sua vez, encontramos uma concepção mais filosófica e sofisticada de sentido (sensibilidade), que é entendido como a capacidade de receber representações, isto é, como a faculdade através da qual os objetos nos são dados. A sensibilidade é contrastada com o entendimento e com a razão, que apenas são capazes de pensar objetos previamente dados (Kant 1787: A51/B75 – A52/B76). Seria um erro, para Kant, afirmar que conceitos nos são dados pelo entendimento (ou pela razão, considerada em uma acepção ampla e não kantiana), pois conceitos não são concebidos platonicamente como entes existentes independentemente de nós. No entanto, se concebemos conceitos como entes que existem de forma objetiva e que nos são *dados através da razão*, como defende Gödel, parece natural considerar que a razão seja um sentido, na acepção técnica de Kant.

Mais importante, porém, é a conexão estabelecida por Gödel entre a distinção percepção sensível/percepção intelectual e a distinção objeto /conceito, onde

<sup>16</sup> Veja Gödel \*1953/9-III, §42 e \*1953/9-II, §39: 185. A relação entre intuição intelectual e razão é afirmada também na versão IV (MS: 17), como citada em Parsons 1995: 63: “pois enquanto que com os últimos [os sentidos] percebemos coisas particulares, com a razão percebemos conceitos (acima de tudo, os conceitos primitivos) e suas relações”. Em \*1951, logo após expressar sua confiança de que o platonismo é a única perspectiva viável, Gödel caracteriza o platonismo afirmando: “com isto [a perspectiva platonista] me refiro à concepção de que a matemática descreve uma realidade não sensível, que existe independentemente tanto dos atos quanto das disposições da mente humana e que somente é percebida, e, provavelmente, percebida de maneira muito incompleta, pela *mente humana*”. (Gödel \*1951: 38)

esta última parece ser entendida em termos de particular/universal ou particular/geral. Na terceira versão do artigo sobre Carnap, a distinção é traçada em termos da razão nos fornecer “percepção dos conceitos mais gerais (a saber, o ‘formal’) e suas inter-relações” (Gödel \*1953/9-III, §42). Na segunda versão, porém, o motivo pelo qual a razão não é ou não costuma ser contada como um sentido está diretamente relacionado com a distinção entre objeto (particular) e conceito (geral).

Eu mesmo penso que isso é bastante próximo do verdadeiro estado de coisas (...), exceto que esse sentido adicional (i. e., a razão) não é contado como um sentido, [pois ele é muito diferente dos outros, em particular pelo fato de que a verdade de proposições universais é perceptível diretamente (i. e., sem indução) por ele.] pois seus objetos são muito diferentes daqueles de todos os outros sentidos. Enquanto com os últimos percebemos “o particular”, com a razão percebemos o “geral”. (Gödel 1953/9-II, §39)

Esclarecendo a última frase dessa passagem, temos a nota 43, na qual se lê:

O que os órgãos dos sentidos nos fornecem é, estritamente falando, somente as impressões dos objetos particulares. Para proposições como “isto é vermelho”, nós já necessitamos da razão (embora em um nível primitivo) para compreender o conceito geral “vermelho” e a cópula “é”. (Gödel 1953/9-II: 209 n 43)

56 | Como mencionamos, na versão III essa conexão entre as distinções de percepção sensível/percepção intelectual e particular/geral desaparece. O exemplo do enunciado “isto é vermelho” é usado em contextos diferentes nas versões III e V, sem nenhuma menção à distinção particular/geral (Gödel \*1953/9-III, n 34 e \*1953/9-V: 7). Na quarta versão, porém, reaparece explicitamente a ideia de que, pelos sentidos, percebemos o particular, enquanto pela razão percebemos o geral (Parsons 1995: 63).

Parsons (1995: 63) considera que Gödel se encontra indeciso quanto à exata esfera da razão. No entanto, em suas conversas com Wang, Gödel novamente atribui a percepção de conceitos à razão e a percepção de objetos aos sentidos:

7.3.12 Conjuntos são objetos, mas conceitos não são objetos. Nós percebemos objetos e compreendemos conceitos. Compreensão é um tipo diferente de percepção: ela é um passo na direção da redução à última causa. (Wang 1996: 235)<sup>17</sup>

A compreensão, nessa passagem, é concebida como um tipo diferente de percepção e, sendo a compreensão algo que tipicamente pertence à razão, o que temos é uma distinção entre conceitos e objetos que, de um ponto de vista epistemológico,

17 A relação entre percepção de conceitos –ver um conceito– e compreensão também encontra-se na seguinte passagem: “7.3.4 Tentar ver (i.e., *compreender*) um conceito mais claramente é o modo correto

expressa-se em termos de uma distinção entre entes percebidos pelos sentidos e entes percebidos pela razão formulada não em termos de concreto/abstrato mas sim em termos de objeto/conceito, i. e., particular/geral ou particular/universal.

O contraste feito por Gödel entre percepção de conjuntos e compreensão de conceitos merece um esclarecimento à parte. Poderíamos pensar, a princípio, que o contraste se dá entre dois tipos de relação com entes abstratos. Um tipo seria a percepção, exemplificada pela percepção de conjuntos; outro tipo seria a compreensão de conceitos. Não obstante, é preciso salientar que, em suas discussões com Wang, Gödel afirma que conjuntos não são entes abstratos, mas são o que ele chama de objetos quase espaciais ou de caso limite de objeto espaçotemporal:

8.2.4 (...) Conjuntos são o caso limite de objetos espaçotemporais – seja como um análogo de construir um corpo físico completo, como determinado inteiramente por suas partes (assim que as interconexões das partes não desempenham papel algum), seja como um análogo de sintetizar vários aspectos para obter um objeto, com a diferença que as interconexões dos aspectos são negligenciadas. Conjuntos são quase espaciais. (Wang 1996: 254)<sup>18</sup>

A concepção gödeliana de conjuntos seria, então, ao menos em parte, similar a de Maddy, segundo a qual um conjunto de três objetos físicos é ele próprio um objeto espaçotemporal e, portanto, é perceptível pelos sentidos (Maddy 1992, cap. 2). O que Gödel acrescentaria é que não podemos nos limitar à consideração de conjuntos acessíveis pela intuição concreta, é preciso transcender a intuição sensível por meio de um processo que, no livro de Wang, é chamado de idealização:

8.2.9 Tudo o que sabemos sobre conjuntos de inteiros é o que sabemos sobre conjuntos fisicamente existentes; nós conhecemos apenas pequenos segmentos. Se deixarmos de lado a idealização, então a matemática desaparece. (Wang, 1996, 256)<sup>19</sup>

Parece, então, que quando Gödel fala em percepção de conjuntos ele esta se referindo à percepção de conjuntos entendidos como objetos (quase) concretos e,

de descrever o fenômeno vagamente descrito como ‘examinar o que queremos dizer com uma palavra’” (Wang 1996: 233, ênfase nossa). Esta última afirmação é relatada também em Wang 1974: 85.

<sup>18</sup> Pouco após essa passagem, Gödel afirma, em 8.2.4, que números parecem ser menos concretos do que conjuntos (254), deixando implícito que conjuntos contam ainda como objetos concretos. A tese de que conjuntos são entidades quase empíricas (ou quase espaciais) reaparece em duas outras observações de Gödel. Em 9.1.27, Gödel diz: “um conjunto é uma unidade (ou todo) cujos constituintes são os elementos. Objetos estão no espaço ou próximos do espaço. Conjuntos são o caso limite de objetos espaçotemporais e também de todos” (Wang 1996: 296). Também, em 7.1.3, lê-se: “a lógica não elementar envolve o conceito de conjunto, que também necessita de *intuição concreta*”. (Wang 1996: 217, ênfases minhas)

<sup>19</sup> Sobre o conceito de idealização, veja o capítulo 7 de Wang 1996, em especial a seção 7.1.

assim, estaria falando de percepção que ainda seria sensível, em contraposição à percepção intelectual (compreensão).

Se, de fato, Gödel tem em mente essa concepção de conjuntos como objetos quase espaciais que podem, de algum modo, ser conhecidos pelos sentidos, então a passagem acima (7.3.12) contrasta dois modos de acesso a entidades que corresponderiam a duas categorias ontológicas distintas e excludentes. Por um lado, existem objetos aos quais temos acesso por meio da percepção sensível. Por outro lado, existem conceitos aos quais temos acesso através da percepção ou da intuição intelectual. A uma distinção ontológica corresponderia uma distinção epistemológica. Também, a noção de percepção de conceitos é entendida ali em termos que nos remetem diretamente aos usos do conceito de percepção referentes a entes abstratos, onde percepção é entendida como compreensão.

Uma razão para considerarmos a noção de percepção como restrita à percepção sensível é que expressões como “perceber a verdade dos axiomas” e “perceber o conceito de tal-e-tal”, que à primeira vista representariam casos de percepção não sensível, podem ser facilmente parafraseadas pelo uso do conceito de compreensão. Tais usos do verbo “perceber” seriam, assim, metafóricos. Que alguém tenha percebido a verdade de um enunciado pode ser facilmente entendido como significando que essa pessoa compreendeu que o enunciado é verdadeiro. Também, perceber claramente um conceito nada mais é do que compreendê-lo claramente. “Perceber um conceito/uma verdade” seria somente uma metáfora para “compreender um conceito/que algo é verdade”. Além disso, estaria implícito aqui que os conceitos de compreensão e de percepção sensível seriam suficientemente distintos a ponto de nos recusarmos a subsumir o conceito de compreensão sob o conceito de percepção.

O que Gödel faz, como argumentamos ao fim da seção anterior, é interpretar a noção de percepção em termos de uma relação entre nós e entidades capaz de nos fornecer acesso e conhecimento acerca delas. Assim, a fala sobre perceber verdades e conceitos é entendida literalmente e a percepção de conceitos é entendida como sendo compreensão de conceitos. Objetos concretos, nós percebemos pelos sentidos, nós os enxergamos, ouvimos, cheiramos, etc., conceitos nós percebemos pela razão, i. e., nós os compreendemos. Como a percepção de conceitos é entendida literalmente, a compreensão passa a ser vista como um caso de percepção, assim como a percepção sensível. Ao fim, portanto, a tese gödeliana de que possuímos percepção de conceitos remonta a assumir que possuímos compreensão de conceitos, onde conceitos são concebidos, platonicamente, como propriedades.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> É interessante notar que Martin 2005: 213, critica Gödel justamente por este falar em percepção de

#### 4. Percepção de conceitos, compreensão e a distinção entre conceito e objeto

Nossa descrição deixou de lado, até agora, aquela que é justamente a parte que o próprio Gödel parecia considerar mais controversa. Referimo-nos, aqui, àquelas afirmações concernentes a uma possível conexão causal envolvida na percepção de conceitos e à necessidade de um órgão físico que lide com as impressões abstratas de modo similar a como os órgãos dos sentidos lidam com as impressões sensíveis.<sup>21</sup> Sem dúvida, a consideração dessas afirmações coloca em questão a interpretação apresentada na seção anterior. Em especial, tais afirmações parecem implicar que a analogia entre intuição intelectual e percepção é mais substancial do que supomos e também implicaria que a afirmação sobre a razão ser um sentido adicional deve ser entendida em uma acepção um tanto mais forte do que a atribuída por nós.

Esses aspectos mais controversos do pensamento de Gödel podem ser pensados como resultando de uma concepção errônea ou confusa do que sejam conceitos. Como vimos na seção anterior, a distinção entre objeto e conceito – formulada em termos da distinção particular/universal – desempenha um papel fundamental na concepção gödeliana, estando intimamente vinculada à distinção entre percepção sensível e percepção racional. Em suas conversas com Wang, Gödel caracteriza conceitos mereologicamente, como sendo entidades intensionais (Wang 1996: 274, afirmação 8.6.1), abstratas, gerais – em contraposição a entidades particulares – e que existem onde quer que existam relações de semelhança (Wang 1996: 295, afirmação 9.1.24). Conceitos e objetos se distinguiriam, então, pelo fato de conceitos serem abstratos, intensionais e gerais. Além disso, conceitos são entendidos como sendo compostos de conceitos primitivos:

9.1.26 *Conceitos* – Um conceito é um todo – um todo conceitual – composto a partir de conceitos primitivos, tais como negação, existência, conjunção, universalidade, objeto, (o conceito de) conceito, todo, significado, e assim por diante. (...) Um conceito é um todo em um sentido mais forte do que conjuntos; ele é mais orgânico, como um corpo humano é um todo orgânico de suas partes. (Wang 1996: 295)

Ao conceber conceitos mereologicamente, Gödel parece defender o que Coffa chama de “concepção química de conceito”, segundo a qual conceitos são compostos

conceitos e não de compreensão de conceitos: “Não vejo por que nosso acesso tenha que ser descrito como *perceber* um conceito, como Gödel o descreve. Nós *compreendemos* o conceito e podemos *explicá-lo*, como Gödel faz nos artigos sobre a hipótese do Contínuo. Naqueles artigos, o próprio Gödel fala de explicar o conceito de conjunto e de compreendê-lo.” Segundo nossa interpretação, Gödel concordaria inteiramente com Martin, exceto que acrescentaria: compreender um conceito significa percebê-lo. Este tipo de crítica é formulada também em Hauser 2006: 543.

<sup>21</sup> Essas são as afirmações 7.3.5 e 7.3.13–7.3.15, em Wang 1996: 233 e 235. A afirmação referente à existência de um órgão específico responsável pelas impressões abstratas é relatada também em Wang 1974: 85. Não é muito claro, porém, como entender a conjectura gödeliana de um órgão de percepção de conceitos. Sobre isto, veja Chateaubriand 2007: 534ss.

por conceitos mais simples e, em último caso, por conceitos primitivos, da mesma forma que uma substância química, como, por exemplo, a água, é composta por átomos.<sup>22</sup>

O problema com esse tipo de concepção é que não fica nada claro qual poderia ser a diferença entre objetos e conceitos. É verdade que Gödel também contrasta aspectos particulares com aspectos gerais da realidade, o que corresponderia a um contraste entre objetos e conceitos. Porém, se entendemos a generalidade dos conceitos em termos da possibilidade de muitos objetos poderem cair sob um mesmo conceito, é difícil explicar em que sentido um conceito unívoco, ou necessariamente não instanciado, poderia ser geral, e também por que conjuntos não são também gerais ou universais.

Um conceito, assim como um objeto, seria uma unidade que, ou é indivisível, ou é composta por outros conceitos. A comparação entre um todo que é um conceito e o corpo humano sugere que os conceitos não primitivos são somas mereológicas intensionais, assim como um corpo humano. Afinal, não é qualquer soma de cabeça, tronco e membros que contaria como um corpo humano. Contudo, a própria comparação com um corpo humano pareceria excluir a possibilidade de distinguirmos conceitos de objetos em termos do caráter mereológico intensional dos conceitos. Além disso, conceitos primitivos, bem como objetos primitivos (mônadas, segundo Gödel), são unidades que não são todos (Wang 1996: 295-296). Portanto, mesmo que pudéssemos distinguir conceitos não primitivos de objetos não primitivos como sendo somas mereológicas intensionais, isso de nada serviria para distinguir conceitos primitivos de objetos primitivos.

60 | Tudo o que restaria para distinguir conceitos de objetos é que conceitos seriam intensionais e abstratos, enquanto objetos seriam entidades concretas, espaçotemporais. O problema com essa forma de distinguir entre conceito e objeto é que não é nada claro por que objetos seriam sempre entidades concretas e, levando-se em conta a tese gödeliana da idealidade do tempo, podemos lançar dúvidas sobre se a distinção entre concreto (espaçotemporal) e abstrato é, de fato, uma distinção ontológica ou se ela diz respeito somente ao modo como a realidade se apresenta para nós. Restaria, ainda, a possibilidade de realizarmos a distinção com base na diferença entre entes intensionais (conceitos) e entes extensionais (objetos). Não está claro, porém, se não poderiam existir objetos intensionais, como, por exemplo, objetos que são somas mereológicas intensionais ou se, dentre os objetos primitivos, não existam objetos intensionais.

Se a distinção entre percepção sensível e percepção/intuição intelectual, como defendemos na seção anterior, é derivada a partir da distinção ontológica entre objeto e conceito, é de se esperar que a obscuridade presente no modo como Gödel concebe a distinção ontológica tenha reflexos na distinção epistemológica. Dessa forma, para ele, a essência de um conceito é determinada por sua composição (Wang 1996: 296, observação 9.1.28). Assim, nada resta para compreendermos sobre um conceito a não ser sua composição, que determinaria, entre outras coisas, as relações que o conceito

---

<sup>22</sup> Veja Coffa 1991: 9-11. Esta concepção é atribuída por Coffa à Kant, e talvez não seja errado atribuí-la a Leibniz também.

mantém com outros conceitos. Não é à toa que Gödel acabe retornando à ideia da intuição intelectual como um “olhar com o olho da mente”, postulando um órgão responsável pela intuição de conceitos. Conceitos primitivos são unidades atômicas; a compreensão de um conceito primitivo não pode consistir na compreensão de sua composição, mas teria de ser algo imediato. Portanto, toda e qualquer compreensão de conceitos, acaba envolvendo a compreensão desses conceitos primitivos e suas relações, e tal compreensão somente pode ser um “ver de imediato” (*to see at one glance*).<sup>23</sup>

O problema não está simplesmente na ideia de que podemos ter algum tipo de compreensão imediata de conceitos. A partir do momento em que concebemos a essência de um conceito como determinada por sua composição, fundamos toda compreensão de conceitos na compreensão dos conceitos primitivos, que são os componentes últimos. Consequentemente, toda compreensão de conceitos envolveria uma “visão imediata” dos conceitos primitivos que, justamente por ser imediata, não poderia mais ser explicada como resultando de uma *atividade* da razão, mas sim teria de ser entendida em termos de uma entidade que, de alguma forma, age sobre a razão do mesmo modo que os objetos concretos agiriam sobre órgãos da percepção sensível. Em outras palavras, a compreensão de conceitos primitivos não poderia mais ser alcançada por reflexão sobre as instâncias do conceito ou sobre como identificamos suas instâncias ou, ainda, por abstração. A dificuldade, aqui, não seria apenas se possuímos ou podemos possuir uma compreensão imediata de algo, mas sim que sentido poderia ter falar de uma compreensão que somente pode ser imediata.

A origem de tais problemas na concepção de Gödel é um tanto similar com o que teria levado Kant a suas problemáticas teorias sobre o sintético *a priori* e a intuição pura.<sup>24</sup> Kant definia a noção de analiticidade em termos do conceito do predicado estar contido no conceito do sujeito. Consequentemente, todo conhecimento analítico é conhecimento em virtude da decomposição de conceitos em notas constituintes. O enunciado “todo homem é racional” é analiticamente verdadeiro, pois o conceito de homem é composto pelas notas *animal* e *racional*. No entanto, o que fazer com um enunciado verdadeiro *a priori* que não é verdadeiro por *decomposição* dos conceitos em notas constituintes, como seria o caso de “ $7 + 5 = 12$ ”? A resposta kantiana consiste em classificar tais enunciados como sintéticos *a priori* e então apelar para a intuição pura.

Gödel, ciente de todos os problemas envolvendo as noções kantianas de sintético *a priori* e de intuição pura, bem como ciente dos avanços na lógica e na matemática posteriores a Kant, apelou para uma noção de analiticidade como verdadeiro em virtude dos conceitos, e, em especial, para uma noção de intuição racional de conceitos. Dessa forma, ao final de sua exposição filosófica dos desenvolvimentos em fundamentos da matemática, Gödel afirma:

As afirmações relevantes de Kant são, é verdade, incorretas se tomadas literalmente, dado que Kant assere que, na derivação de teoremas geométricos, nós

---

<sup>23</sup> 9.2.28 “Intuição é diferente de construção; é ver de imediato” (Wang 1996: 302).

<sup>24</sup> Seguimos aqui a interpretação de Coffa 1991, cap. 1.

sempre precisamos de novas intuições geométricas e que, portanto, uma derivação puramente lógica a partir de um número finito de axiomas é impossível. Isso é demonstravelmente falso. Entretanto, se nessa proposição substituímos o termo “geométrico” por “matemático” ou “conjuntista”, então ela se torna uma proposição demonstravelmente verdadeira. (Gödel \*1961/?: 10)

A intuição intelectual gödeliana assume o mesmo papel que a intuição pura kantiana, o de fundamentar aqueles enunciados *a priori* cuja justificação não pode mais ser entendida em termos puramente formais, isto é, através de lógica e definições.<sup>25</sup>

O problema, contudo, é que Gödel compartilhava com Kant a concepção química de conceitos. Assim, diante de conceitos que não mais possam ser analisados (i. e., decompostos) torna-se obscuro em que consistiria a percepção de conceitos. Se tudo o que há para compreender sobre um conceito é quais conceitos mais simples o compõe, em que poderia consistir a compreensão de um conceito simples? Aqui, onde Kant recorreu à intuição pura, Gödel acabou tendo de recorrer a idéia de um “ver imediato” que se daria através de um órgão especial. Os aspectos problemáticos da concepção de Gödel, porém, não são oriundos da idéia de que obtemos acesso e conhecimento de conceitos por meio da percepção de conceitos, mas sim se originam em uma concepção de propriedade –conceitos entendidos platonicamente– que falha em capturar a distinção entre objeto e propriedade.

## 5. Conclusão

Embora Gödel não possuísse uma teoria desenvolvida acerca da intuição intelectual, a partir das observações que ele faz sobre o tema podemos traçar uma rica rede de conexões conceituais envolvendo as noções de percepção, razão, compreensão e conceito. Percepção sensível e percepção racional são comparadas por Gödel tendo em vista aquelas características que tornam a percepção sensível uma relação com entes que nos permite adquirir conhecimento acerca deles. Sob este prisma, o conceito de percepção é entendido como o conceito de uma relação de acesso, que pode ser ‘dividido’ em *percepção sensível* e *percepção intelectual*, como duas espécies de um mesmo gênero. Enquanto que seu status de relação de acesso aproxima as duas formas de percepção, a distinção entre elas está intimamente relacionada a outras duas distinções, a saber, aquela entre os sentidos e a razão e, especialmente, a distinção entre objeto e conceito. Desta forma, objetos (particulares) são percebidos pelos sentidos, enquanto que conceitos (universais) são percebidos pela razão, onde perceber um conceito nada mais é do que compreendê-lo.

O que obscurece, em Gödel, o caráter da percepção de conceitos como com-

preensão não é uma dificuldade inerente à tese de que a compreensão nos fornece acesso a entes, mas sim são problemas referentes a uma falta de clareza quanto à natureza dos conceitos ou propriedades e àquilo que os tornariam ontologicamente distintos de objetos. A percepção racional *de re* se caracterizaria por ser percepção do geral, i. e., de conceitos ou universais, em contraste com a percepção sensível, que é sempre percepção de particulares. Ao adotar uma concepção mereológica de conceito Gödel falha em distinguir entre geral (conceito) e particular (objeto) e então parece retornar de uma concepção da percepção de conceitos como uma forma de acesso imediato a entes. Intuir um conceito seria um “ver de imediato”, o que se aproxima perigosamente da idéia de um “olhar com o olho da mente” e se encontra sujeito a todo tipo de objeção.<sup>26</sup>

A resposta gödeliana para problema levantado por Benacerraf sobre como podemos conhecer entes abstratos consiste em dizer que nós os conhecemos através da razão, nós os *compreendemos*. Gödel, contudo, não chegou a desenvolver sua resposta oferecendo um tratamento sistemático e aprofundado do tema. Como é bem sabido, as concepções gödelianas acerca de intuição de conceitos costumam ser desenvolvidas seguindo linhas husserlianas. Como uma matéria de fato, Gödel possuía grande admiração pela filosofia de Husserl e, a partir do final dos anos 50, parece ter ele mesmo sugerido tal desenvolvimento. As conexões conceituais entre percepção de conceitos, razão, compreensão e a noção de conceito, porém, sugerem um caminho alternativo de desenvolvimento das idéias de Gödel. Este caminho consistiria em, tendo em vista as dificuldades apontadas na terceira seção deste artigo, desenvolver uma epistemologia platonista usando como guia as perguntas “o que são conceitos?” e “o que significa compreender um conceito?”.\*

## BIBLIOGRAFIA

- AZZOUNI, J. (1997), “Thick Epistemic Access: Distinguishing the Mathematical from the Empirical”, *The Journal of Philosophy*, 94: 472–484.
- BENACERRAF, P. (1973), “Mathematical Truth”, *The Journal of Philosophy*, 70: 661–679.
- CHATEAUBRIAND, O. (2007), “Platonism in Mathematics”, *Manuscrito*, 30: 507–538.
- CASSOU-NOGUÉS, P. (2005), “Gödel and ‘the Objective Existence’ of Mathematical Objects”, *History and Philosophy of Logic*, 26: 211–228.

<sup>26</sup> Para algumas destas objeções, veja Benacerraf 1973, sec. 5 e Chihara 1982.

\* Gostaria de agradecer aos professores Frank Thomas Sautter (UFMS), Abel Lassalle Casanave (UFBA), e, especialmente, Oswaldo Chateaubriand (PUC-Rio), por comentários, críticas e sugestões a versões preliminares do presente trabalho. Agradeço também ao parecerista anônimo da RLF por várias observações e críticas que me permitiram melhorar a versão final do presente trabalho. Este artigo foi escrito como parte do projeto de pós-doutorado financiado pela FAPERJ intitulado *Intuição Intelectual e Conhecimento Simbólico*.

<sup>25</sup> Parece ser nesse contexto, também, que surge o interesse de Gödel pela fenomenologia husserliana, como sugerido em Gödel \*1961/?: 8.

**CHIHARA, C.** (1982), “A Gödelian Thesis Regarding Mathematical Objects: Do They Exist? and Can We Perceive Them?”, *The Philosophical Review*, 91: 211-227

**COFFA, A.** (1991), *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. Edited by Linda Wessels (Cambridge: Cambridge University Press).

**DA SILVA, J. J.** (2005), “Gödel and Transcendental Phenomenology”, *Revue Internationale de Philosophie*, 234: 553-574.

**DAVIS, M.** (2005), “What Did Gödel Believe and When Did He Believe It?”, *The Bulletin of Symbolic Logic*, 11: 194-206.

**FEFERMAN, S., DAWSON, J. W., KLEENE, S. C., MOORE, G. H., SOLOVAY, R. M. e VAN HEIJENOORT, J.** (1990) (eds.), *Kurt Gödel: Collected Works, Volume II – Publications 1938 – 1974* (New York: Oxford University Press).

**FEFERMAN, S., DAWSON, J. W., GOLDFARB, W., PARSONS, C. e SOLOVAY, R. M.** (1995) (eds.), *Kurt Gödel: Collected Works, Volume III – Unpublished Essays and Lectures* (New York: Oxford University Press).

**GÖDEL, K.** (\*1951), “Some Basic Theorems on the Foundations of Mathematics and their Implications”, Em Feferman et al (1995: 304-326).

**GÖDEL, K.** (1953/9), “Is Mathematics Syntax of Language?”, Versões II e VI. Em Rodríguez-Consuegra (1995: 171-218).

**GÖDEL, K.** (\*1953/9), “Is Mathematics Syntax of Language?”, Versões III e V. Em Feferman et al (1995: 334-362).

**GÖDEL, K.** (\*1961/?), “The Modern Development of the Foundations of Mathematics in the Light of Philosophy”, Em Feferman et al (1995: 374-387).

**GÖDEL, K.** (1964), “What is Cantor’s Continuum Problem?”, Em Feferman et al (1990: 254-270).

**HAUSER, K.** (2006), “Gödel’s Program Revisited Part I: The Turn to Phenomenology”, *The Bulletin of Symbolic Logic*, 12: 529-590.

**KANT, I.** (1787), *Crítica da Razão Pura* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001).

**LIU, X.** (2010), “Gödel’s Philosophical Program and Husserl’s Phenomenology”, *Synthese*, 175: 35-45.

**MADDY, P.** (1990), *Realism in Mathematics* (Oxford: Clarendon Press).

**MARTIN, D. A.** (2005), “Gödel’s Conceptual Realism”, *The Bulletin of Symbolic Logic*, 11: 207-224.

**PARSONS, C.** (1995), “Platonism and Mathematical Intuition in Kurt Gödel’s Thought”, *The Bulletin of Symbolic Logic*, 1: 44-74.

**PARSONS, C.** (2008), *Mathematical Thought and Its Objects* (New York: Cambridge University Press).

**RODRÍGUEZ-CONSUEGRA, F. A.** (1995), *Kurt Gödel: Unpublished Philosophical Essays; with a Historic-Philosophical Introduction* (Berlin: Birkhäuser Verlag).

**SCHULTZ, S.** (2012), “A análise gödeliana do conceito de percepção”, *Dois Pontos*, 9: 135-150.

**TAIT, W.** (2005), *The Provenance of Pure Reason: Essays in the Philosophy of Mathematics and its History* (New York: Oxford University Press).

**TIESZEN, R.** (1998), “Gödel’s Path from the Incompleteness Theorems (1931) to Phenomenology”, *The Bulletin of Symbolic Logic*, 4: 181-203.

**TIESZEN, R.** (2002), “Gödel and the Intuition of Concepts”, *Synthese*, 133: 363-391. Reimpresso em Tieszen (2005: 149-176).

**TIESZEN, R.** (2005), *Phenomenology, Logic, and the Philosophy of Mathematics* (Cambridge: Cambridge University Press).

**VAN ATTEN, M. e KENNEDY, J.** (2003), “On the Philosophical Development of Gödel”, *The Bulletin of Symbolic Logic*, 9: 425-476.

**WANG, H.** (1974), *From Mathematics to Philosophy* (New York: Humanities Press).

**WANG, H.** (1996), *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy* (Cambridge, MA: The MIT Press).

*Recibido: 06-2013; aceptado: 04-2014*

## Materia y virtud. A propósito de la entrada “CYNIQUE” de la *Encyclopédie*

ADRIÁN RATTO

*Universidad de Buenos Aires*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

I 67

**Resumen:** En los últimos años, la relación entre la filosofía de la Ilustración y el cinismo ha logrado atraer la atención de los especialistas. En ese marco, los críticos suelen identificar las filosofías de Diógenes y Diderot. El objetivo del presente trabajo es revisar el vínculo que existe entre ambos con el fin de demostrar que el mismo es problemático y que, por esa razón, desborda las interpretaciones que se han presentado hasta el momento. Esto, por otra parte, arrojará luces sobre la relación entre el materialismo de Diderot y su teoría ético-política.

**Palabras clave:** naturaleza, virtud, soledad, Diógenes, Diderot.

***Matter and Virtue. About the Entry  
“CYNIQUE” in the Encyclopédie***

**Abstract:** In recent years the relationship between the philosophy of the Enlightenment and cynicism has managed to attract the attention of scholars. In this framework, critics often identify Diogenes and Diderot's philosophy.

The aim of this paper is to examine the relationship between Diderot and Diogenes in order to demonstrate that it is a problematic relationship that goes beyond the interpretations that have been presented so far. This, on the other hand, will shed light on the relationship between Diderot's materialism and his ethical and political theory.

**Key-words:** nature, virtue, solitude, Diogenes, Diderot.

## 1. Introducción

En 1768, Mme. Marie-Thérèse Geoffrin, anfitriona de un renombrado salón literario de París, obsequió prendas y un nuevo mobiliario a Diderot como reconocimiento por un servicio que éste le había prestado. A raíz de ese suceso, Diderot escribió ese mismo año *Regrets sur ma vieille robe de chambre* (publicado por primera vez como trabajo independiente en 1772 –en 1769 había sido insertado en la *Correspondance littéraire*, dirigida por Grimm), donde se puede leer: “¡Oh, Diógenes! ¡Cómo reirías si vieras a tu discípulo bajo las fastuosas prendas de Aristipo!” (Diderot 1772: 7). Expresiones como ésta han logrado atraer el interés de los especialistas, quienes en los últimos años se han ocupado de estudiar la relación entre Diderot y los cínicos.<sup>1</sup> El propósito de este trabajo es analizar la relación entre Diderot y Diógenes, con el fin de demostrar que existe entre sus filosofías un vínculo problemático, conflictivo, cuya naturaleza desborda las interpretaciones que se han ensayado hasta el momento. Este análisis, por otra parte, arrojará algunas luces sobre la articulación entre el materialismo y la moral en la filosofía de Diderot.

En un plano más general, el artículo esclarecerá algunos aspectos de la relación entre Diderot y la Antigüedad. Este tema, aún poco estudiado<sup>2</sup>, constituye un fecundo campo de investigación, dada la formación clásica de Diderot y la recurrente alusión en sus trabajos a pensadores del período. Rousell Goulbourne llegó a sostener que “es imposible entender a Diderot en tanto filósofo sin comprender su deuda con la Antigüedad” (Goulbourne 2011: 13).

La estructura del trabajo es la siguiente: en primer término (i), se analizará el lugar que la figura de Diógenes ocupa en los trabajos de Diderot, particularmente en la entrada “CYNIQUE, secte de philosophes anciens”, redactada para la *Encyclopédie*; en segundo término (ii), se demostrará que en general Diderot evalúa el alcance del cinismo a partir de una compleja idea de “naturaleza”, que lo lleva a valorar algunos aspectos de esta corriente de pensamiento y a rechazar otros; finalmente (iii), se mostrará a modo de ilustración que la relación entre Diderot y Séneca, otro filósofo del período clásico, se apoya sobre la misma matriz.

<sup>1</sup> Véanse Goulbourne 2011, Stanley 2012 y Shea 2010.

<sup>2</sup> Véanse Trousson 1964 y Seznec 1957.

## 2. Diderot y el cinismo

En el prefacio a las *Mémoires sur différents sujets de mathématiques* (1748), un trabajo de juventud, dedicado a Madame P\*\*\*<sup>3</sup>, Diderot señala que no intentará defenderse “de los reproches recibidos, tomando como ejemplo las figuras de Rabelais, Montaigne, La Motte-le-Vayer, Swift o de muchos otros que han atacado de la manera más cínica las absurdidades de sus tiempos, sin perder el título de sabios”.<sup>4</sup> Inmediatamente agrega: “abandono la fraustina y los cascabeles para siempre y retorno a Sócrates” (Diderot 1748: 79). Pero ¿cuál es el motivo de este giro? Diderot buscaba poner fin al escándalo provocado por *Les bijoux indiscrets* (1748), una novela libertina de su autoría, que había sido publicada poco tiempo antes que las *Mémoires*. Así, Diderot expresa la intención de abandonar los trabajos ligeros y fútiles para dedicarse a la ciencia (las *Mémoires* recogen cinco ensayos científicos). De allí la idea de realizar un “retorno a Sócrates” (79).<sup>5</sup> Como bien señala Louisa Shea, el cinismo es tratado en las *Mémoires* como un estilo, un modo de ser y expresarse irónico y cargado de insolencia (Shea 2010: 41).

Algunos años después, en el opúsculo ya mencionado *Regrets sur ma vieille robe de chambre* (1769), Diderot vuelve a ocuparse del cinismo, pero, en esta ocasión, desde otra perspectiva. Como se adelantó en la presentación, el motivo del trabajo es el obsequio recibido de Mme. Marie-Thérèse Geoffrin. Diderot enmarca el suceso dentro del manido tema del lujo y la corrupción:

¡Oh, Diógenes! ¡Cómo reirías si vieras a tu discípulo bajo las fastuosas prendas de Aristipo! Aristipo, ese abrigo fastuoso ha sido pagado con muchos actos indignos. ¡Qué diferencia entre tu vida ligera, servil y afeminada y la vida libre y firme del cínico! Yo he abandonado el tonel en el que tú [Diógenes] reinabas para servir a un tirano. (Diderot 1772: 7)<sup>6</sup>

Inmediatamente, Diderot recuerda con nostalgia su viejo mobiliario, pobre pero “armonioso”. En cambio, en la renovada habitación, se lamenta, “ya no hay

<sup>3</sup> Diderot se refiere a Madame de Prémontval, quien tenía conocimientos de matemática.

<sup>4</sup> Las cursivas son nuestras. Salvo que se indique lo contrario, las traducciones de las obras de Diderot son nuestras.

<sup>5</sup> Acerca de la relación entre Sócrates y Diderot, véase Trousson 1967. Según Trousson, el editor de la *Encyclopédie* “aspiró toda su vida a cubrirse con el manto de Sócrates” (59-60).

<sup>6</sup> La última frase alude a la relación de Diderot con la emperatriz Catalina II de Rusia. En 1765, momento en el que Diderot decide vender su biblioteca para reunir una dote para su hija, Angélique, la emperatriz de Rusia compró su biblioteca por 15.000 libras y, además le otorgó 1.000 libras anuales para que se encargase de mantenerla y actualizarla. Entre 1773 y 1774, Diderot realiza un viaje a Rusia para visitar a la emperatriz Catalina II, su protectora, y regresa de ese viaje completamente desilusionado respecto de la figura de Catalina II. Sobre la problemática relación entre Diderot y Catalina, véase Binoche 2000: 143-162.

armonía, ni belleza” (7). Frente al temor de que el lujo degrade sus costumbres y su carácter<sup>7</sup>, renuncia a todas esas novedades “funestas”.<sup>8</sup> Sin embargo, inmediatamente reconoce que puede prescindir de todo, excepto del nuevo cuadro de Vernet: “Te entrego todo, recoge todo, sí, todo excepto el Vernet ¡Dejadme el Vernet!” (10). Diderot no puede renunciar al “placer puro” que le provoca la pintura. Aquí el cinismo no es abordado como un estilo, sino como un modo de vida, ligado a la austeridad, la renuncia y el alejamiento de la sociedad.

Durante esa época Diderot también estaba redactando *Le neveu de Rameau* –un trabajo escrito entre 1761 y 1774, pero publicado póstumamente–, donde la figura de Diógenes se hace presente en dos ocasiones. Al comienzo del libro el sobrino de Rameau<sup>9</sup>, uno de los personajes de la obra, confiesa su atracción por el filósofo griego. Dialogando con el filósofo, su interlocutor, el sobrino señala con tono jocoso que su busto se encontraría mejor junto al de Diógenes, a causa de su insolencia, que junto al de Sócrates, César o Marco Aurelio (Diderot 1977: 8). Así, vuelve a tratarse al cinismo como un estilo. Varias páginas después la figura de Diógenes vuelve a aparecer, pero en esa ocasión es el filósofo quien la reivindica. En un libro complejo donde los temas se superponen y las posiciones de los protagonistas se mezclan, Diderot presenta en términos positivos a Diógenes, mientras que el sobrino, luego de confesar su atracción por el filósofo cínico en las primeras páginas del libro, plantea una serie de objeciones hacia su modo de vida:

YO – [...] sin embargo, existe un ser dispensado de la pantomima. Se trata del filósofo que nada tiene y nada pide.

ÉL – ¿Y dónde está ese animal? Si no tiene nada, sufre; si no solicita nada, nada conseguirá y sufrirá siempre.

– No. Diógenes se burlaba de las necesidades.

– Pero es preciso vestirse.

– No. Él iba desnudo.

– Algunas veces haría frío en Atenas.

– Menos que aquí.

– Allí se comería.

– Sin dudas.

– ¿A expensas de quién?

<sup>7</sup> “En mi caso el lujo es nuevo y su veneno no ha actuado aún, pero ¿quién sabe qué puede ocurrir en el futuro?” (Diderot 1772: 9).

<sup>8</sup> “¡Ah, santo profeta! Elevad tus manos al cielo, orad por un amigo en peligro. Decid a Dios: si tú ves en tus decretos eternos que la riqueza corrompe el corazón de Denis, no conserves las obras que él idolatra, destrúidlas y condúcelo a su antiguo estado de pobreza” (Diderot 1772: 10).

<sup>9</sup> El personaje es presentado como el sobrino del célebre compositor Jean-Philippe Rameau, defensor de la ópera francesa en la *Querelle des bouffons*, que había acaparado la atención de los círculos intelectuales de París alrededor de 1750. La teoría de la música es uno de los temas tratados en *Le neveu de Rameau*.

– De la naturaleza. ¿A quién recurre el salvaje? A la tierra, a los animales, a los peces, a los árboles, a las hierbas, a la tierra, a las raíces, a los arroyos.

– Mala mesa.

– Es grande.

– Pero mal servida.

– Sin embargo, es la que se desvalija para surtir las nuestras.

– Pero estaréis de acuerdo en que, de alguna manera, también contribuyen la industria de nuestros cocineros, pasteleros, encargados de asar, hosteleros y confiteros. Con una dieta tan austera, vuestro Diógenes no debía tener órganos muy indóciles.

– Os equivocáis. El hábito del cínico era, antaño, lo que es hoy el hábito monástico con la misma virtud. Los cínicos eran las carmelitas y los franciscanos de Atenas.

– ¡Os pillé! Así pues, Diógenes también danzó la pantomima, si no ante Pericles, al menos ante Lais o Friné.

– Os volvéis a equivocar. Los demás compraban muy caro la cortesana que se entregaba a él por placer.

– Pero, ¿y si la cortesana estaba ocupada y el cínico tenía prisa?

– Pues se metía en su tonel y prescindía de ella.

– ¿Vos me aconsejaríais imitarlo?

– Que me muera si eso no valdría más que arrastrarse, envilecerse y prostituirse.

– Pero yo necesito un buen lecho, una buena mesa, una prenda abrigada para el invierno; otra fresca para el verano [...] (107).<sup>10</sup>

Diógenes es presentado por Diderot como el único personaje que no tuvo necesidad de hacer pantomima. La sociedad, a la que pese a todo pertenece el sobrino (“yo necesito un buen lecho, una buena mesa, una prenda”), es el reino de la pantomima, es decir, el dominio de las máscaras y la artificialidad. Frente a esto, el cínico es el hombre virtuoso que escapa al engaño y se refugia en la naturaleza.<sup>11</sup>

Ya en 1753 Diderot había vinculado el cinismo a la virtud. En efecto, en la entrada “CYNIQUE, secte de philosophes anciens”, publicada en el cuarto volumen de la *Encyclopédie*, explica que la principal característica del cinismo es “llevar al medio de la sociedad las costumbres del estado de naturaleza”. Inmediatamente contrapone, con acento roussoniano, la “inocencia y la rusticidad” del estado natural al “estado de corrupción” de los hombres que viven en sociedad (Diderot 1753: 594). Los cínicos, agrega, “combatían los prejuicios y pregonaban la virtud” (595). Sin embargo, Diderot

<sup>10</sup> “Diderot 1761-1774: 160-161. Seguimos la traducción española de Dolores Grimau.

<sup>11</sup> Sobre la moral de los cínicos y de Diógenes en particular, véase el reciente trabajo de Suzanne Husson 2011. Para una mirada de conjunto sobre el pensamiento de Diógenes y la corriente cínica en general, véase Goulet-Cazé 1986.

también subraya en ese trabajo un rasgo negativo en el cinismo. Luego de reseñar el pensamiento de Antístenes, se ocupa de Diógenes, a quien presenta como un personaje virtuoso que llevó una vida austera, frugal. No obstante, también remarca, en un tono aparentemente menos positivo, la “rigidez” de su conducta, trazando un paralelo con el “espíritu de mortificación” de los cenobitas:

Los severos métodos de mortificación utilizados por los primeros cenobitas no fueron diferentes de los usados por Diógenes y sus sucesores. Diógenes colocaba su cuerpo en verano sobre la arena ardiente, en invierno abrazaba estatuas cubiertas de hielo, marchaba con los pies desnudos y se alimentaba solamente con algunas hierbas (596).<sup>12</sup>

Este “reproche” se repite en la conclusión del artículo.<sup>13</sup> ¿Cómo se debe interpretar el “reproche” de Diderot a Diógenes y al cinismo en general? ¿Por qué presenta como algo negativo la similitud entre la conducta de los cínicos y los cenobitas? ¿Es el mismo abordaje que hacía del cinismo en 1748 en las *Mémoires*? ¿Es el mismo abordaje que haría más tarde en *Regrets*? En el próximo apartado se intentará elucidar estas cuestiones a partir del análisis de la compleja idea de “naturaleza” que recorre la filosofía de Diderot.

### 3. Naturaleza, virtud y sociedad: los límites del cinismo de Diderot

“¡Oh, Señor!, deje de lado ese bello espectáculo que no ha sido hecho más que para usted” (Diderot 1749: 307), dice Saunderson a M. Holmes al final de la *Lettre sur les aveugles* (1749). La *Lettre*, que provocó el encierro de Diderot en Vincennes, tiene como objetivo arrojar luces sobre la psicología de los ciegos. El interés de Diderot por el tema se debe a un problema planteado por William Molyneux (1656-1698) acerca del modo de conocer de las personas privadas de la visión.<sup>14</sup> Sin embargo, el libro rápidamente se convierte en un trabajo acerca de la existencia de Dios. En ese marco se ubica la respuesta de Saunderson, un matemático ciego,

<sup>12</sup> Acerca de la vida monástica, véase Dunn 2003.

<sup>13</sup> “Los antiguos cínicos fueron gente muy honesta que no merecen más que un reproche: el haber sido fanáticos de la virtud. Colocad un bastón en la mano de algunos cenobitas del Monte Athos, que poseen ya la ignorancia, la indecencia, la pobreza, la barba y groseras costumbres, unas alforjas y las sandalias de Antístenes; otorgadles además una pasión violenta por la virtud y el odio por el vicio y tendrás una secta de cínicos” (Diderot 1753: 599). Las cursivas son del autor.

<sup>14</sup> En una carta del 2 de marzo de 1693, Molyneux planteó a John Locke el siguiente problema: ¿podría un ciego de nacimiento, en el caso de recuperar la visión, distinguir un cubo de una esfera—elementos que antes reconocía por el tacto—sin tocarlos? Locke retoma el caso en su *An Essay concerning Human Understanding* (1690). Este problema despertó el interés de destacadas personas en la época, como Voltaire y Buffon, entre otros.

al reverendo Holmes, quien intentaba convencerlo de la existencia de Dios, invocando las maravillas de la naturaleza.

Saunderson antepone dos argumentos al planteo de Holmes. En primer lugar, pone en cuestión el “bello espectáculo” de la naturaleza, arguyendo que no puede entender el concepto. Es decir, Saunderson alega que su ceguera le impide reconocer ese orden maravilloso y que para hacerlo necesitaría un tipo de prueba que no requiriera de la visión: “si usted pretende que yo crea en Dios, es preciso que me lo haga tocar” (307). Como bien indica Jean-Claude Bourdin, Saunderson-Diderot rechaza de esta manera el argumento físico-teleológico, según el cual del orden natural se desprende la existencia de un ser inteligente, que ha actuado como autor de dicho orden (Bourdin 1998: 38).<sup>15</sup>

En segundo lugar, Saunderson rechaza el salto argumentativo que realiza el reverendo al afirmar la existencia de Dios sobre la base de la existencia de un orden “maravilloso”: “Señor Holmes, se lo repito, todo eso no es tan bello para mí como para usted, pero aun cuando el mecanismo animal fuera tan bello como usted pretende (...), ¿qué relación tendría eso con la existencia de un ser soberanamente inteligente?”. Un poco después agrega que, si la naturaleza nos ofrece un nudo difícil de desatar, debemos tomarlo tal cual es y no usar “para cortarlo la mano de un ser que en seguida se vuelve para nosotros un nuevo nudo más irresoluble que el primero” (Diderot 1749: 308).

Alcanzado este punto, Holmes apela a la autoridad de Newton, Leibniz y Clarke para convencer al ciego. Entonces, Saunderson cambia de estrategia y acepta la existencia del prodigioso orden de la naturaleza, pero niega su eternidad: “No veo nada, sin embargo admito que hay en todo un orden admirable, pero cuento con que usted no va a exigir nada más. Le concedo eso sobre el estado actual del universo, para obtener de usted a cambio la libertad de pensar lo que me plazca sobre su primer estado” (309). Así, Saunderson-Diderot se prepara para anteponer al deísmo una concepción materialista de la realidad:

Imagine, si quiere, que el orden que lo sorprende ha subsistido siempre, pero déjeme creer que no es así, y que si nos remontáramos al nacimiento de las cosas y los tiempos y sintiéramos la materia moviéndose y el caos desenmarañándose, encontraríamos una multitud de seres informes frente a unos pocos bien organizados [...] ¿Qué es este mundo señor Holmes? Un compuesto sujeto a revoluciones que indican todas ellas una tendencia continua hacia la destrucción; una sucesión rápida de seres que se entrecruzan, se empujan y desaparecen; una simetría pasajera, un orden momentáneo (309-311).

<sup>15</sup> La crítica al argumento físico-teleológico de la existencia de Dios ya estaba presente en los *Pensées philosophiques* (1746). Sin embargo, allí el planteo se realiza desde una perspectiva moral: “[...] si se desprende del orden que reina en el mundo físico la existencia de un ser inteligente, el desorden del mundo moral derriba la posibilidad de una Providencia” (Diderot 1745: 131).

De esta manera Diderot se aparta del inmutable orden deísta<sup>16</sup>, pero también de la física newtoniana que tanto terreno había ganado en la época, luego de ser introducida en Francia por Voltaire y Maupertuis. Así, la discusión deja el plano gnoseológico y pasa al terreno de la ontología. Esta metafísica materialista alcanzará su presentación más acabada en los *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753) y en *Le rêve de D'Alembert* –un trabajo redactado en 1769, pero publicado recién en 1831, luego de su muerte. En este último trabajo, la voz de Diderot se esconde detrás de la del matemático d'Alembert –uno de los personajes de la obra–, quien expone a través de un sueño una teoría materialista no mecanicista de la realidad<sup>17</sup>:

Soy tal como soy porque ha sido necesario que lo fuera. Cambia el todo y necesariamente me cambiará [...] todo está en perpetuo flujo. Todo animal es más o menos hombre, todo mineral, más o menos planta, toda planta, más o menos animal. En la naturaleza nada está totalmente determinado. (Diderot 1769: 138, 139)

La ontología materialista de Diderot se apoya sobre los siguientes pilares: a) la naturaleza es una, b) todo está en movimiento, c) el movimiento es inherente a la naturaleza. De aquí se siguen una serie de consecuencias. En primer lugar, se desprende de (a) y (c) que no es necesario postular la existencia de algo externo que ordene o imprima movimiento a la materia. En segundo lugar, de (b) y (c) se sigue que no hay una diferencia cualitativa entre los reinos animal, vegetal y mineral. Finalmente, se puede concluir que no hay un *telos* en el plano físico.<sup>18</sup> Como bien señala Jacques Proust, todo queda sujeto a un orden heraclíteo, el flujo material devora todo, transforma todo constantemente (Proust 1962: 406).<sup>19</sup>

Sin embargo, esta concepción de la naturaleza, según la cual la misma sería

un ciego movimiento material no parece agotar las reflexiones de Diderot acerca del tema. En 1758 Diderot escribe *Réflexions sur le livre de l'Esprit*, donde señala que “es posible encontrar en nuestras necesidades naturales, en nuestra vida, en nuestra existencia [...] una idea eterna de justicia” (Diderot 1758: 270). Diderot explica que esa idea de justicia se transforma según el interés general y el particular, pero “su esencia”, dice, “es independiente de ellos” (270). De esta manera contesta a Helvétius, quien había publicado ese mismo año *De l'esprit*, un libro en el que expresaba un materialismo extremo que lo llevó a negar la existencia de una idea absoluta de justicia.<sup>20</sup> Varios años después, Diderot escribe *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'homme* (1773-1774), donde también rechaza la idea de un materialismo extremo: “La naturaleza ha puesto un límite a la desgracia de las sociedades. Más allá de ese límite no hay lugar sino para la muerte, la fuga o la revuelta” (Diderot 1773-1774: 276). Inmediatamente agrega: ese “orden es eterno” (276).<sup>21</sup> De esta forma reintroduce en el plano de la moral el orden, la norma, el *telos*, que negaba en el plano de la física.

Esta idea de naturaleza ya estaba presente en uno de sus primeros trabajos, el *Essai sur le mérite et la vertu* (1745).<sup>22</sup> En este libro, Diderot afirma que (a) el hombre es parte de una totalidad a la que llama “naturaleza” y (b) que la virtud consiste en la conformidad entre el interés privado y el interés general (Diderot 1745: 26). De estas premisas se sigue que las partes dependen del todo y, en función de esto deduce que la virtud de un individuo se mide a partir de su relación con la comunidad de la que forma parte. En conclusión, dice Diderot, “no hay virtud, ni mérito sin una noción clara y distinta del bien general” (35). Al comienzo del segundo libro, Diderot señala que, mientras que la conformidad de las inclinaciones del individuo hacia el bien general dan lugar a la integridad, la justicia y la virtud, “la corrupción, el vicio y la depravación nacen del desorden de las inclinaciones” (64). A continuación responde a una posible objeción, la de la probable oposición entre el interés privado y el interés general. Diderot argumenta, tomando un caso biológico a modo de ilustración, que esa hipótesis sería el equivalente a pensar que para alcanzar la salud de las partes de un cuerpo animal o vegetal, el cuerpo

<sup>16</sup> El rechazo del deísmo es la razón de las tensiones en la relación entre Diderot y Voltaire. Diderot envió, no obstante, uno de los primeros ejemplares de la *Lettre* al autor de la *Henriade*.

<sup>17</sup> En este aspecto se separa del materialismo de La Mettrie. “Un hombre no es una máquina”, dice, aludiendo al autor de *L'homme machine* en el prefacio a los *Pensées sur l'interprétation de la nature* (Diderot 1754: 7). Años más tarde volvería a atacar a La Mettrie en el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (véase Diderot 1778-1782: 218).

<sup>18</sup> “¡Qué nos vengan luego a hablar de causas finales!”, exclama después de describir la anormal disposición de los órganos de un individuo monstruoso (Diderot 1769: 149).

<sup>19</sup> Esto plantea una serie de cuestiones controversiales. Entre éstas se destaca el problema de la existencia o la ausencia de la libertad en la conducta humana, tema que funciona como trasfondo de la obra *Jacques le fataliste et son maître* (1765; publicación póstuma). Por momentos, Diderot adopta una concepción determinista. Así, por ejemplo, en una carta a Landois de 1756, dice: “no hay más que una suerte de causas y éstas son las causas físicas. No hay más que una clase de necesidad, y ésta es la misma para todos los seres” (Diderot 1877: 436). En cambio, en otras ocasiones, se inclina por una posición diferente: “es evidente que si el hombre no es libre (...) no habrá ni bien, ni mal moral; ni justo, ni injusto; ni obligación, ni derecho. De allí la importancia de establecer la existencia de la libertad” (Diderot 1755: 115).

<sup>20</sup> El materialismo extremo de la obra provocó un escándalo y afectó la lucha de los *philosophes*. Sobre los ataques a los *philosophes*, véase Masseau 2000: 131 ss.

<sup>21</sup> En el *Supplément au voyage de Bougainville* (escrito por Diderot entre 1772 y 1779), uno de los personajes afirma, luego de lamentar el alejamiento de los hombres de “la naturaleza y la felicidad”, que “el imperio de la naturaleza no puede ser destruido” (Diderot 1772-1779: 245).

<sup>22</sup> El *Essai sur le mérite et la vertu* es, en realidad, una traducción al francés del libro *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* del conde de Shaftesbury. Sin embargo, como el mismo Diderot señala en el prefacio de la obra, la traducción es “libre”. Por esa razón, se mezclan en el libro las ideas de Shaftesbury y las del propio Diderot. Según Jean Ehrard, el *Essai sur le mérite et la vertu*, constituye el punto de partida del pensamiento de Diderot (Ehrard 1963: 369). Franco Venturi (1939: 47), por otra parte, dice que “en el *Essai sur le mérite et la vertu* es Diderot quien nos habla a través de las palabras de Shaftesbury”.

en general debería estar enfermo. De ahí concluye que la felicidad y la virtud son inseparables (66). En función de esto afirma que el alejamiento de la sociedad lleva al hombre a una situación miserable y que ese alejamiento es un acto “contrario a la naturaleza” (*état dénaturé*) (véase 117-118). A partir de allí realiza una crítica a aquellos que actúan contra esa totalidad, o sea, contra la naturaleza, ya sea a través de una mala economía de las pasiones, que aleja al individuo del interés general, ya sea a través del aislamiento, la ruptura con el orden social y natural.

Diferentes trabajos del francés ilustran este vínculo entre “soledad”, “desdicha” y “perversión”. Por ejemplo, en el libro *La Religieuse* –redactado en 1780, pero publicado póstumamente en 1796–, una novela basada en el caso de Suzanne Simonin, una joven que había sido encerrada en un convento por su familia, se puede leer, en alusión al encierro de Suzanne en el convento y a los problemas psicológicos y morales que esto le había ocasionado: “[...] éste es el efecto de la evasión. El hombre ha nacido para vivir en sociedad. Separadlo, aisladlo, sus ideas se fragmentarán, su carácter cambiará, su cuerpo será atacado por mil dolencias y en su espíritu germinarán, como zarzas en campos salvajes, ideas extravagantes” (Diderot 1780: 119). En seguida, Diderot agrega que “la soledad pervierte” (120). La crítica que Diderot dirige a Rousseau en uno de sus últimos trabajos, el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1778-1782), se apoya también sobre la relación entre “soledad” y “perversión”. Luego de decir que Rousseau había sido un traidor, un egoísta y un fanático, concluye: “(...) la soledad de los bosques lo ha perdido” (Diderot 1778-1782: 126).<sup>23</sup> “Yo había anticipado ya lo que iba a sucederle”, agrega (126).

Ahora bien, ¿qué pasaría si la sociedad estuviera gobernada por malas leyes? ¿El camino del exilio no se justificaría en ese caso? ¿No es ésa la vía adoptada por Diderot en el *Supplément au voyage de Bougainville* (1772-1779)? Así lo han entendido no pocos especialistas, quienes incluso han interpretado como “primitivista” la postura del francés en este trabajo.<sup>24</sup> La contraposición que se realiza en un momento de este libro, basado en las experiencias relatadas por Louis-Antoine de *Bougainville en su Voyage autour du monde* (1771), entre un “hombre natural” y un

“hombre artificial” y “desdichado” parece sustentar la interpretación de los especialistas.<sup>25</sup> Sin embargo, cuando en el diálogo ficticio “A” le pregunta a “B” si “hay que civilizar al hombre o dejar que viva según sus instintos”, la respuesta es: “criticaremos las leyes insensatas hasta que sean reformadas, pero, hasta que eso suceda, nos someteremos a ellas [...] ser un loco entre los locos es menos problemático que ser un sabio en soledad” (Diderot 1772-1779: 249). Es decir, Diderot rechaza nuevamente el alejamiento de la sociedad, incluso en el caso de sociedades corrompidas. En un trabajo ya mencionado de la misma época se expresa aun de manera más clara, al sostener con respecto a la sociedad civilizada: “yo no pienso como Rousseau que sea necesario destruirla” (Diderot 1773-1774: 431).

Esa idea organicista y normativa de “naturaleza”, que lleva a Diderot a criticar el materialismo extremo de Helvétius y el exilio de Rousseau, es la que subyace al análisis que hace de la corriente cínica. Esa idea funciona como trasfondo de sus análisis y le permite al mismo tiempo elogiar el amor de los cínicos en general y de Diógenes en particular por la virtud y criticar su ideal ascético e individualista. Como ya señalamos, en la entrada “CYNIQUE, secte de philosophes anciens” de la *Encyclopédie*, Diderot remarca el apego de Diógenes por la virtud, en la medida que había intentado vivir de acuerdo a la naturaleza, “llevar al medio de la sociedad las costumbres del estado de naturaleza” (Diderot 1753: 594); y, por otro lado, critica al cínico por la rigidez de su comportamiento, por su aislamiento de la sociedad y la naturaleza, que, señala, lo acerca a los cenobitas (595). La misma ambivalencia se advierte en la evaluación que hace de personajes como Demetrio, el cínico, o Diógenes en el ya mencionado *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*. Allí, elogia, por un lado, la integridad moral de los personajes, “la independencia y rectitud” de sus almas, pero, por otro lado, se aleja de ellos por su rigorismo (Diderot 1778-1782: 53). Diógenes, afirma, intentó “elevarse por encima de la naturaleza” (54).

En el próximo apartado se analizará, a modo de ilustración, la relación entre Diderot y otro filósofo del período clásico, Séneca. Se demostrará que los análisis que Diderot hace de su obra y vida se apoyan sobre la misma idea normativa y organicista de naturaleza, y arrojan idénticos resultados.

#### 4. Diderot y Séneca

En el *Essai sur le mérite et la vertu*, Diderot desliza una dura crítica contra Séneca y su época. En una extensa nota al pie colocada al final de este trabajo de juventud, Diderot presenta a Nerón atormentado por los terribles actos co-

<sup>23</sup> En 1756, luego de publicar su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Rousseau abandona los salones de París para instalarse en el Ermitage, una humilde casa en el campo situada en el valle de Montmerency, ofrecida por su amiga Mme. d'Épinay. Las personas más cercanas al ginebrino, Grimm y Diderot, intentaron disuadirlo de su alejamiento de la sociedad. Sobre la amistad y los desencuentros entre Rousseau y Diderot, véase Trousson 2011: 138 ss. Véase también Fabre 1961: 155-213.

<sup>24</sup> Robert Wokler afirma que Diderot en el *Supplément*, al enfrentar “la naturaleza humana a la cultura”, adopta una postura primitivista (Wokler 1992: 18) y Bernard Papin sostiene que el pensamiento de Diderot “está en estrecha conexión con el pensamiento de un siglo que profesaba el culto por lo primitivo y consideraba la historia como una desnaturalización ininterrumpida del hombre” (Papin 1988: 10). Esta interpretación se ubica en el marco de una revisión de la imagen canónica de la filosofía de la historia del *siècle des Lumières*, que ha puesto en entredicho en los últimos años el alcance de la idea de “progreso” en el período. Al respecto, véanse Lotterie 1998, Dunyach 2008 y Goulemot 1996.

<sup>25</sup> En el trabajo Diderot desarrolla un diálogo ficticio entre dos personajes, a propósito del tema de la colonización europea. En un momento uno de los personajes dice a su interlocutor: “¿Queréis conocer la historia de nuestra miseria? Aquí la tienes: existía un hombre natural, dentro de este hombre se introdujo uno artificial [...] el triste monstruo está desgarrado, atormentado” (Diderot 1772-1779: 246).

metidos y cuestiona el “vergonzoso silencio” de Séneca frente a los mismos, así como su preocupación por “aumentar su riqueza” antes que por enseñar a su pupilo a actuar de una manera acorde a la virtud (Diderot 1745: 118). “Se pensará que trato a este filósofo [Séneca] de una manera un poco dura, pero no es posible, a partir del relato de Tácito [Anales], pensar de otra manera”, dice Diderot al final de la nota (118).

Mucho tiempo después, en 1777, Naigeon y d’Holbach encargaron a Diderot una “vida de Séneca” para coronar la traducción al francés de los trabajos del filósofo romano, realizada por M. de La Grange y el mismo Naigeon. La obra se publicó en diciembre de 1778, bajo el título de *Essai sur Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron*, y se reeditó con agregados en 1782 con el nombre *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque, pour servir d’introduction à la lecture de ce philosophe*. El libro es un trabajo complejo en el que se mezclan, entre otras cosas, las voces de Diderot y de Séneca, las discusiones de la época de Nerón (I d.C.) y las del siglo XVIII francés, las alusiones a la emperatriz Catalina II de Rusia y las críticas a Rousseau. Allí, Diderot vuelve a ocuparse del autor de *De tranquillitate animi*, pero en esta ocasión para hacer su defensa. Diderot ensaya una apología de Séneca frente a las críticas que el filósofo romano había recibido tanto en su época como en los tiempos del propio Diderot.<sup>26</sup> En ese camino, las voces de Diderot y Séneca se mezclan, se superponen.<sup>27</sup> ¿Cómo se explica el giro de Diderot en el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*? ¿Se modifica radicalmente su postura en ese trabajo de madurez?

Como ya se señaló, uno de los ejes del *Essai sur le mérite et la vertu* es la existencia de un orden orgánico y normativo al que Diderot llama “naturaleza”. El alejamiento de ese orden, como vimos, convierte a los individuos en seres ruines y miserables (Diderot 1745: 64). Aquel que se aleja de la sociedad, del bien común, explica, vive en la “inquietud” y la “melancolía”, acosado por “ideas tristes”, que lo “desgarran” (64). En resumen, el alejamiento de la sociedad lleva al hombre a una situación miserable y ese alejamiento es un acto contrario a la naturaleza: “estar en guerra perpetua con el universo, vivir en un irreconciliable divorcio con la naturaleza, ¡qué condición!” (117). De aquí se desprende la crítica a la época de Claudio, de Calígula, de Nerón y, también, a Séneca. La causa de las sombras de esas épocas es, según Diderot, la distancia entre los intereses de los tiranos y los de la sociedad. Si bien más moderada, la crítica a Séneca no corre por carriles diferentes (117). Séneca es un eslabón más de ese orden desnaturalizado.

La figura de Séneca es presentada con otros colores en el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*. Allí, el filósofo romano ya no es un cortesano preocupado por aumentar sus riquezas, un personaje egoísta que coloca sus intereses por encima del bien común, sino un hombre virtuoso capaz de sacrificar sus intereses para ponerse al servicio de su sociedad. Se puede mencionar, a modo de ilustración, lo que Diderot señala en el § 46 de la primera parte de la obra. Al analizar el papel de Séneca junto al déspota, dice que el hombre firme y honesto “conserva su puesto, ve aproximarse su pérdida, pero no retrocede” (Diderot 1778-1782: 91). “Eso fue lo que hizo Séneca”, agrega a continuación (91). Séneca debía permanecer junto a Nerón, pese a la aversión que éste le causaba. Abandonar a Nerón y librarlo a sus perversos deseos, hubiera representado “una falta grave”, escribe Diderot (92). Séneca, conservando su puesto, vela por el bienestar de sus amigos, parientes y de los ciudadanos en general (94). Asimismo, en el § 75, al evaluar la manera de actuar de Séneca después de la muerte del virtuoso Burro, se pregunta si éste debería haberse alejado de Nerón y responde: “alejándose, abandonando la sociedad, era posible que el cruel tirano lo olvidara; en cambio, permaneciendo en la corte, donde su presencia incomodaba, donde sus discursos herían a los poderosos, donde se podía advertir su desprecio por los cortesanos, el peligro era evidente” (142).<sup>28</sup> Una vez más remarca el modo de actuar de Séneca, contrario a sus propios intereses.

Diderot mantiene a lo largo de los años la idea, de tintes clásicos, de la prioridad de la totalidad sobre lo particular, de la necesidad de la armonía entre las partes y el todo, de la prioridad del bien común sobre el particular.<sup>29</sup> Lo que se modifica es el lugar que Séneca ocupa en ese esquema: antes el autor de *De brevitate vitae* era presentado como parte de un régimen que se había alejado de la totalidad, del bien común, de la naturaleza; en cambio, en el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, Séneca es el hombre virtuoso que sacrifica sus intereses en beneficio del bien común. El criterio para evaluar la obra de Séneca sigue siendo la distancia respecto de la totalidad, de la “naturaleza”, como se puede observar en el § 127, donde Diderot señala que debemos seguir los mandatos de la moral del filósofo romano, excepto en el caso de algunos preceptos de su ética que “repugnan a la naturaleza” (227). Es decir, el parámetro es el mismo que en 1745, pero se modifica la distancia que separa a Séneca de esa idea normativa de “naturaleza”. Por esa razón Diderot se retracta en § 118 de las palabras vertidas en 1745 en el *Essai sur le mérite et la vertu*: “un joven autor que estimo y a quien puedo dirigirme sin rodeos, ha publicado la crítica más lacónica y violenta que se haya hecho a Séneca [...]”; y luego

<sup>26</sup> En 1748, La Mettrie publicó su *Anti-Sénèque* (también conocido bajo el nombre *Discours sur le bonheur*), donde critica al filósofo romano.

<sup>27</sup> Hisayasu Nakagawa (1995: 19) afirma que la identificación de “Diderot con Séneca llega hasta los últimos detalles”. A partir de allí no duda en señalar: “Séneca-Diderot, Diderot-Séneca: aquí la cara y el reverso de la misma moneda” (22). En el mismo sentido, Franco Venturi (1992: 15) señala que Diderot se “esconde detrás de las costumbres y la máscara de Séneca” y Jean Deprún (1986: 25-26) afirma que la voz de Séneca es al mismo tiempo la voz de Diderot.

<sup>28</sup> Se podría trazar un paralelismo aquí entre el rol de Séneca en la corte de Nerón y el papel de Diderot, entre 1773 y 1774, junto a Catalina II de Rusia.

<sup>29</sup> No se trata, para Diderot y d’Holbach, de realizar un “retorno a la Antigüedad”, sino de utilizar modelos del pensamiento clásico para hacer frente a la moral cristiana y a todo tipo de espiritualismo, como bien explica Jean Ehrard (1986: 6). Para una visión de conjunto sobre la relación entre el *siècle des Lumières* y la Antigüedad, véase Grell 1995.

de reproducir algunos pasajes de la nota al pie escrita por él mismo contra Séneca en el trabajo de 1745, exclama: “¿De dónde has tomado todo esto? ¿Sobre qué apoyas tus críticas? [...] Cuando sientas en el propio cuerpo la lucha del sabio, te sentirás turbado por las injurias que has lanzado contra el más virtuoso y, yo agregaría, el más desdichado de los hombres, si es que se puede ligar la virtud a la desdicha” (204). Así es como Diderot, sin modificar sustancialmente los conceptos sobre los que se apoya su pensamiento, invierte, más de treinta años después, las palabras vertidas en 1745 contra Séneca.

Sin embargo, la relación con Séneca en el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* parece ser menos simple de lo aparente. En las primeras líneas de la segunda parte del libro, Diderot señala que analizará los trabajos de Séneca de manera imparcial y que “osará en algunas ocasiones contradecirlo” (229). Así, al releer una de las cartas de Séneca a Lucilio, en la que el filósofo romano le aconseja exhortar a su amigo a que permanezca en “el reposo”, en “el retiro” (251), Diderot exclama que eso no es bueno para la sociedad y concluye: “hay en el estoicismo un espíritu monacal que me desagradan” (251). Además, al analizar el tratado *De ira* de Séneca, luego de constatar que el filósofo estoico niega la naturalidad de la cólera, incluso en casos como el violento asesinato de un ser querido (316), exclama: “¿Cómo Séneca? [...] ¿No? Tú me pides algo imposible” (316). Es similar lo que se advierte en el comentario al libro V de *De Constantia*. Allí, Diderot, tras contar que Stilpon, después del asalto a su ciudad y de haber perdido a su mujer y sus hijas, había dicho que no había perdido nada y que Séneca había alabado la actitud de Stilpon, reacciona:

No lo disimularé, las palabras de Stilpon y el comentario de Séneca me indignan [...]. Si tú no has perdido nada, es porque te habías alejado inexplicablemente de todo lo que es querido a los hombres. Si esas cosas no están adheridas al estoico como su vestimenta, entonces yo no soy estoico y me alegro de no serlo; esas cosas son como mi piel, no podría separarme de ellas sin desgarrarme, sin gritar (374).

¿Cómo entender estas críticas al protagonista del libro? ¿Es ésta la misma crítica que Diderot dirigía a Séneca en 1745? En el *Essai sur le mérite et la vertu*, Diderot criticaba a Séneca por su papel de cortesano en la corte de Nerón; en estos pasajes aislados, en cambio, las tensiones se generan cuando Séneca deja de ser a los ojos de Diderot el hombre comprometido que se enfrenta al tirano y se convierte en el discípulo de Zenón. Las circunstancias son diferentes, pero el trasfondo es el mismo, a saber, la distancia entre la actitud de Séneca y la “naturaleza”. En el § 68 de la segunda parte del libro, al detenerse en el tratado de Séneca, *De uita beata*, Diderot analiza la idea de “felicidad” a la luz de la doctrina estoica. Frente a la pregunta “¿qué es la felicidad?”, responde: “la conformidad de las acciones a las leyes naturales”. Inmediatamente se pregunta si el hombre virtuoso de los estoicos es, en realidad, “el hombre de la naturaleza”; y, luego de repasar las privaciones que el estoicismo impone al hombre, concluye que “no hay doctrina más alejada de la naturaleza que la doctrina de Zenón” (348). El estoicismo es “una especie de

teología”, dice Diderot. De esta manera retoma lo que ya había sostenido en 1765 en la entrada “STOICISME ou Secte Stoïcienne, ou zénonisme” de la *Encyclopédie*. Allí señalaba que “los estoicos decían que es necesario oponerse a la naturaleza” y que “la moral cristiana es un zenonismo mitigado” (Diderot 1765: 526). Diderot critica la idea de sabiduría del estoicismo, la apatía del sabio, la rigidez de su moral, su cercanía a la idea de divinidad. El filósofo de la *Encyclopédie* encuentra algo anti-natural en el estoicismo.

Como en el caso de Diógenes, Séneca se acerca en un aspecto a la idea organicista y normativa de naturaleza y se aleja en otro. De allí la apreciación ambivalente que Diderot hace de su filosofía. Por un lado, es el hombre comprometido y virtuoso que se sacrifica en función del bien general; por el otro, un rígido estoico o, en el *Essai sur le mérite et la vertu*, un vil cortesano, cuyo espíritu se separa de la naturaleza.

## 5. Conclusiones

Según Russell Goulbourne, el cinismo de Diógenes representa un “ideal moral y filosófico para Diderot” (Goulbourne 2011: 22). El autor explica que Diógenes encarna, para el francés, el modelo de autonomía y de auto-suficiencia. Heinrich Niehues-Pröbsting comparte la tesis de Goulbourne: “[Diógenes] representó un ideal moral y filosófico para Diderot [...]” (Niehues-Pröbsting 1996: 350). A la luz de lo desarrollado en este trabajo podemos concluir que estas interpretaciones son esquemáticas y simplistas, en la medida que no logran dar cuenta de la complejidad de la relación; esto es, no logran poner de relieve las tensiones que la atraviesan. Sin dejar de reconocer que Diderot se acerca al cinismo y a Diógenes en particular, en la medida que éste vincula, como los miembros de esta corriente, la virtud a la “naturaleza”, se debe subrayar que también se aleja de estos en más de una ocasión. Considerar el cinismo de Diógenes un “ideal” para Diderot, tal como hacen los intérpretes, significa pasar por alto los reproches del filósofo francés. En efecto, Diderot se aleja del cinismo en dos sentidos diferentes. En primer lugar, rechaza, como se pudo observar en las *Mémoires*, el cinismo en tanto estilo, modo de ser y expresarse irónico y cargado de insolencia. Es verdad que en la *Neveu de Rameau* el sobrino elogia ese estilo y lo retoma, pero es neutralizado por la gravedad de su interlocutor; además, Diderot no dio a la imprenta ese trabajo, que se conoció recién después de su muerte. En segundo lugar, rechaza la severidad de los métodos de los cínicos, ya que la misma los llevaría a alejarse de la naturaleza, a desgarrar el orden natural orgánico y normativo que, como se pudo ver en (ii y iii), recorre su obra.

Por otra parte, de lo desarrollado se desprende que la idea de “naturaleza” tiene en la obra de Diderot un doble sentido: descriptivo y normativo. La idea normativa de naturaleza reintroduce, en el plano moral y político, el orden que Diderot había intentado erradicar en el plano de la física. En efecto, la naturaleza, amorfa en el nivel de la física, se transforma en un orden orgánico y normativo en el nivel ético-político. Esto provoca tensiones en la articulación entre los planos físico y ético-político en sus trabajos.

## BIBLIOGRAFÍA

- ASSÉZAT, J.** y **TOURNEUX, M.** (1875-1877) (eds.), *Œuvres complètes de Diderot* (Paris: Garnier Frères).
- BINOCHÉ, B.** (2000), “Diderot et Catherine II”, en Binoche y Tinland (2000: 143-162).
- BINOCHÉ, B.** y **TINLAND, F.** (2000) (comps.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières* (Seysssel: Champ Vallon).
- BOURDIN, J.** (1998), *Diderot: le matérialisme* (Paris: Presses Universitaires de France).
- BRACHT BRANHAM, R.** y **GOULET-CAZE, M.-O.** (1996) (comps.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy* (Berkeley: University of California Press).
- CASINI, P.** (1979), “Diderot apologiste de Sénèque”, *Dix-huitième siècle*, 11: 235-248.
- CONROY, W.** (1975), *Diderot's Essai sur Sénèque* (Oxford: The Voltaire Foundation).
- DEPRÚN, J.** (1986), “Introduction”, en Dieckmann y Varloot (1975-2004, XXV: 19-26).
- DIDEROT, D.** (1745), *Essai sur le mérite et la vertu*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: I).
- DIDEROT, D.** (1748), *Mémoires sur différents sujets de mathématiques*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: IX).
- DIDEROT, D.** (1749), *Lettre sur les aveugles*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: I).
- DIDEROT, D.** (1753), “CYNIQUE, secte de philosophes anciens”, en Diderot y D'Alembert (1751-1772, 4: 594-599).
- DIDEROT, D.** (1754), *Pensées sur l'interprétation de la nature*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: II).
- DIDEROT, D.** (1755), “DROIT NATUREL”, en Diderot y D'Alembert (1751-1772, 5: 115, 116).
- DIDEROT, D.** (1758), *Réflexions sur le livre de l'Esprit*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: II).
- DIDEROT, D.** (1761-1774), *Le neveu de Rameau* (ed. crítica a cargo de Jean Fabre, Genève: Droz). Traducción española de Dolores Grimaud: *El sobrino de Rameau* (Madrid: Cátedra, 1985).
- DIDEROT, D.** (1765), “STOICISME ou Secte Stoïcienne, ou zénonisme”, en Diderot y D'Alembert (1751-1772, 15, 525-533).
- DIDEROT, D.** (1769), *Le rêve de D'Alembert*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: II).
- DIDEROT, D.** (1772), *Regrets sur ma vieille robe de chambre ou Avis à ceux qui ont plus de goût que de fortune*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: IV).
- DIDEROT, D.** (1772-1779), *Supplément au voyage de Bougainville*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: II).
- DIDEROT, D.** (1773-1774), *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: II).
- DIDEROT, D.** (1780), *La Religieuse*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: V).
- DIDEROT, D.** (1778-1782), *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, en Dieckmann y Varloot (1975-2004: XXV).
- DIDEROT, D.** (1877), *Correspondance*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: XIX).
- DIDEROT, D.** y **D'ALEMBERT, J.** (1751-1772) (eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres*, (Paris: Briasson-David-Le Breton-Durand).

- DIECKMANN, H.** y **VARLOOT, J.** (1975-2004) (eds.), *Diderot, Œuvres complètes* (Paris: Hermann).
- DOMENECH, J.** (1989), *L'éthique des Lumières: les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle* (Paris: Vrin).
- DUNN, M.** (2003), *The Emergence of Monasticism* (Oxford: Blackwell).
- DUNYACH, J.-F.** (2008), “Les Lumières face à la décadence: l'histoire entre mythe et prophétie”, en Frégné y Jankowiak (2008: 73-95).
- EHRARD, J.** (1963), *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle* (Paris: Albin Michel).
- EHRARD, J.** (1986), “Pourquoi Sénèque?”, en Dieckmann y Varloot (1975-2004, XXV: 3-18).
- FOWLER, J.** (2011) (comp.), *New Essays on Diderot* (Cambridge: Cambridge University Press).
- FABRE, J.** (1961), “Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques”, *Diderot Studies*, 3: 155-213.
- FRÉTIGNÉ, J.** y **JANKOWIAK, F.** (2008) (comps.), *La décadence dans la culture et la pensée politiques: Espagne, France et Italie (XVIIIe-XXe siècle)* (Rome: Ecole Française de Rome).
- GOULBOURNE, R.** (2011), “Diderot and the Ancients”, en Fowler (2011: 13-30).
- GOULEMOT, J.-M.** (1996), *Le Règne de l'histoire. Discours historique et révolutions XVIe-XVIIIe siècles* (Paris: Albin Michel).
- GOULET-CAZÉ, M.-O.** (1986), *L'ascèse cynique* (Paris: Vrin).
- GRELL, CH.** (1995), *Le Dix-huitième siècle et l'Antiquité en France 1680-1789* (Oxford: The Voltaire Foundation).
- HOPE MASON, J.** y **WOKLER, R.** (1992) (comps.), *Diderot: Political Writing* (Cambridge: Cambridge University Press).
- HUSSON, S.** (2011), *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature* (Paris: Vrin).
- LOTTERIE, F.** (1998), “Les Lumières contre le progrès? La naissance de l'idée de perfectibilité”, *Dix-huitième siècle*, 30: 383-396.
- MAUZI, R.** (1965), *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle* (Paris: Armand Colin).
- MASSEAU, D.** (2000), *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières* (Paris: Albin Michel).
- NAKAGAWA, H.** (1995), “Diderot, homme des lumières”, *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 18/19: 13-25.
- NIEHUES-PRÖBSTING, H.** (1996), “The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment”, en Bracht Branham y Goulet-Caze (1996: 329-365).
- PAPIN, B.** (1988), *Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'œuvre politique de Diderot* (Oxford: The Voltaire Foundation).
- PROUST, J.** (1962), *Diderot et l'Encyclopédie* (Paris: Armand Collin).
- QUINTILI, P.** (2004), “Le stoïcisme révolutionnaire de Diderot dans l'Essai sur Sénèque par rapport à la Contribution à l'Histoire des deux Indes”, *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 36: 29-42.
- SEZNEC, J.** (1957), *Essais sur Diderot et l'Antiquité* (Oxford: Clarendon Press).
- SHEA, L.** (2010), *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press).
- STANLEY, S.** (2012), *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism* (Cambridge: Cambridge University Press).

- STAROBINSKI, J.** (1984), "Diogène dans *Le Neveu de Rameau*", *Stanford French Review*, 8: 147-165.
- TROUSSON, R.** (1964), "Diderot et l'antiquité grecque", *Diderot Studies*, 6: 215-245.
- TROUSSON, R.** (1967), *Socrate devant Voltaire, Diderot, Rousseau* (Paris: Minard).
- TROUSSON, R.** (2011), *Rousseau* (Paris: Gallimard).
- Venturi, F. (1939), *La jeunesse de Diderot* (Paris: Skira).
- TROUSSON, R.** (1992), "La vieillesse de Diderot", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 13: 9-30.
- WILSON, A.** (1985), *Diderot: sa vie et son œuvre* (trad. Gilles Chahine, Annette Lorenceau y Anne Villelaur, Paris: Robert Laffont).
- WOKLER, R.** (1992), "Introduction", en Hope Mason y Wokler (1992: 9-35).

Recibido: 07-2013; aceptado: 05-2014

## Los escritos de juventud de Descartes

PABLO PAVESI  
Universidad de Buenos Aires

No cabe menos que celebrar esta primera edición integral de los textos de juventud de Descartes<sup>1</sup> en una compilación que debería titularse, simplemente, *Escritos de juventud*, ya que se editan aquí los textos filosóficos de 1616 a 1631, no sólo aquellos que han llegado a nosotros sino también aquellos perdidos que conocemos por referencias de la correspondencia del mismo Descartes o por el testimonio de sus tempranos biógrafos y editores. Es cierto que, con buen criterio y por evidentes razones editoriales, se excluyen de esta edición el *Compendium Musicae* (1619), que cuenta con la edición de Frédéric de Buzon, el *De solidorum elementis* (1619-1620), editado por Pierre Costabel y las *Regulae ad directionem ingenii* (1625-1627), de innumerables ediciones, entre las cuales mencionaremos la mejor y la

<sup>1</sup> Descartes, *Étude du bon sens; La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*. Edición, traducción, presentación y notas de Vincent Carraud y Giles Olivo, con la colaboración de Corinna Vermeulen, París, PUF, colección Épiméthée, 2013, 453 pp.

única que aquí se cita, debida a Jean-Luc Marion y Pierre Costabel. Se excluyen además los textos de las *Cogitationes privatae* dedicados a cuestiones físicas y matemáticas (42) —probablemente los mismos que el *Inventario sucinto de los escritos de M. Descartes encontrados en Estocolmo luego de su muerte* (AT X, 7-8) encuentra reunidos bajo el título de *Parnasus* (67). Debe destacarse la decisión editorial de mencionar, en el título de estos escritos de juventud, *La investigación de la verdad*, considerada por muchos autores como obra de madurez, poco anterior o muy posterior a las *Meditaciones* y cuya datación temprana será exhaustivamente justificada por los editores. El aparato crítico es sobrecogedor, vastísimo, y casi triplica los textos cartesianos. Cada uno de los textos, presentes o perdidos, está precedido de una densa *Presentación*, de la indicación de sus fuentes, eventualmente de su destinatario, de una laboriosa justificación de su datación, de un estudio de su objeto o asunto (en el caso de los textos perdidos), de sus ediciones anteriores y, finalmente, de la bibliografía secundaria que los estudia. Las notas al pie otorgan el aparato crítico (indicando o comparando fuentes, variantes o *marginalia* con gran atención a estudios anteriores). Una abundante notación histórica y conceptual sigue a cada uno de los textos. El título de *Presentación* peca de humildad; se trata en todos los casos de una verdadera investigación conceptual de los textos legitimada en el minucioso examen del vocabulario utilizado por Descartes. Es esta investigación lexical la que hace posible discutir o proponer una datación (siempre probable y relativa), de modo que la comparación entre el vocabulario de los textos permite a los autores trazar una detallada biografía intelectual, es decir, un detallado itinerario del pensamiento filosófico de Descartes. Esta trayectoria se amplía además por una verdadera historia de los términos que Descartes utiliza, otorgándole su verdadera significación (para nosotros perdida) o precisando el uso original que de ellos hace Descartes en el marco de la tradición recibida.

El primer capítulo se consagra al *placard* (inédito hasta 1981) que contiene las cuarenta “tesis de los derechos [civil y canónico] sobre el establecimiento de testamentos”, con el cual Descartes obtuviera su Licenciatura en Derecho en la Universidad de Poitiers (1616) y cuya importante dedicatoria (que es también un proyecto intelectual) fuera publicada recién en 1986 por, entre otros, Vincent Carraud. El capítulo II se consagra al llamado *Registro de 1619*, papeles cuya recopilación en diversas carpetas, debida con seguridad al mismo Descartes, se encuentra en el *Inventario* de Estocolmo bajo el título de “Primero de enero 1619”. El conjunto es un “montón de pensamientos desperdigados” (45), según los términos de Adrien Baillet, sin coherencia conceptual ni unidad estilística, que los editores deciden justamente agrupar según un criterio estrictamente temático —decisión que se admite “perfectamente discutible” (45)— en tres secciones: los *Preámbulos*, primero de los títulos consignados por el *Inventario* en el registro de 1619, que había quedado vacío de textos y de cuyo contenido ignoramos todo, donde se agrupan ahora los escritos dedicados a la analogía de las facultades y a la creación, atendiendo a la cita de *Salmo* 110, 10: “El temor del Señor es el comienzo de la sabiduría” (46, notas 4 y 5; 69-70); las *Observaciones* (relatos autobiográficos que coinciden con los *Experimenta* de AT) y, finalmente, un conjunto de reflexiones sobre el arte de la invención bajo

el título (nuevo) de *Inventar*. Es especialmente interesante la decisión de otorgar a las *Olimpicas* su autonomía editorial, publicándolas separadamente (capítulo III) con su propia presentación y notación, sobre todo en razón de su interés filosófico “... propiamente capital porque abre un capítulo nuevo de la vida intelectual de Descartes: la filosofía misma” (45). En efecto, Descartes afirma que el 10 de noviembre de 1619 descubrió “los fundamentos de una ciencia admirable”, descubrimiento que un año después, en una nota marginal de noviembre de 1620, revela en cambio “el fundamento de una invención admirable”. En ese paso del plural al singular que afecta a la noción de fundamento, los editores verán un “verdadero comienzo” por el cual “ya no se trata para Descartes de generalizar procedimientos matemáticos, sino de acceder a una universalidad de otro orden que un día será calificada como *mathesis —mathesis universalis* será el nombre de la unidad, metamatemática, de la ciencia” (90). Esta verdadera “prefiguración o presentimiento” (91) de la universalidad del método marca el inicio y la continuidad del “recorrido inventivo de Descartes” (92), que se consagra de aquí en más a pensar éste, su primer descubrimiento.

El capítulo IV recibe su título de uno de los textos que titulan el libro, el *Estudio del buen sentido* (*Studium bonae mentis*). Baillet otorga, además de algunos flacos extractos del *Estudio*, un sumario de la obra en cuatro puntos. Los editores, “tomándolo en serio”, deciden, fieles al criterio temático que regía en el *Registro de 1619*, ordenar los extractos según esos cuatro puntos (a diferencia de AT, que los ordenaba según su orden de aparición en Baillet), con la razonable intención de devolverlos a su lugar verosímilmente original (119). Ahora bien, la presentación y la notación están marcadas por una tesis y una tarea principal: la reconstrucción de la “continuidad de la reflexión cartesiana del *Studium* a las *Regulae ad directionem ingenii*” (120) —esto a pesar de la ausencia de la noción de método, cuya aparición en el artículo cuarto es sospechosa y quizás atribuible a un anacronismo de Poisson, biógrafo y editor póstumo (153, nota 59). Se destacarán entonces la primera postulación del “valor gnoseológico de la causa” (151, nota 48), la definición de ciencia como conocimiento cierto y evidente (153, notas 55 y 56), la noción de orden “ya evidentemente cartesiano” (122; 152, nota 51), el cual, junto con las cinco “reglas” enumeradas en la sección cuarta, “ponen en obra la unidad de la ciencia vista por Descartes el 10 de noviembre de 1619” (121; 154, notas 61-65). Por otra parte, los textos del artículo cuarto, dedicados a la función de la voluntad y del entendimiento en la sabiduría, sumados a los del artículo tercero, dedicados al entendimiento, la memoria y la imaginación, “forman el primer ensayo para examinar el espíritu por sí mismo” y muestran ya que “el conocimiento de la *mens* es el fundamento de toda ciencia posible” (122) —de modo que hay que considerar al *Estudio* como “el primer tratado de *filosofía* de Descartes, que abre la vía al tratado de “verdadera filosofía” que serán las *Reglas*” (123). El mismo capítulo IV presenta y data además dos textos sin título que ni siquiera se mencionan en el *Inventario* de Estocolmo, estos son, *De la erudición*, cuya perdida existencia conocemos por la correspondencia del mismo Descartes y por Baillet, y el *Deo Socratis*, que conocemos de nuevo por Baillet y por la carta de Pierre Bayle a Claude Nicaise del 28 de septiembre de 1690. La ausencia de texto no impide a los autores elaborar una larga y erudita dilucidación del título

del primero (165-172) (que se suma a las hermosas notas dedicadas a los títulos del *Registro de 1619*) y del asunto del segundo (175-179), esto es, “el espíritu familiar de Sócrates”, según lo llama Baillet, tema muy tratado en los siglos XVI y XVII, que Descartes abordará, bajo el nombre de “la autoridad de Sócrates”, en la carta a Elizabeth de noviembre de 1646 (AT 529-530) –carta que los editores creen legítimo aproximar a la reflexión de Montaigne en el ensayo *De los pronósticos*, subrayando en este último un vocabulario de la *impulsión*, ausente sin embargo en el texto cartesiano.

El capítulo V tiene por título el de su primer texto, *Juicio de M. Descartes sobre algunas cartas de Balzac* (cuya versión francesa reproduce, corregida y anotada, la traducción de Clerselier), pero incluye además la edición de dos textos perdidos de importancia capital en el trazado del itinerario intelectual de Descartes: *De la divinidad*, que conocemos por dos breves referencias de la segunda edición de Baillet, y el *Pequeño tratado de metafísica*, que conocemos por sus propias menciones en la correspondencia y que no hay que confundir con el pequeño tratado que explicará “toda la física” (AT I, 70) y que poco a poco devendrá *El mundo* (223). Respecto al primero, la presentación y las abundantes notas ubican a Descartes en una historia de la retórica y del arte de persuadir, precisamente en la intensa controversia llamada la “Querrela de las Cartas”, en alusión a las primeras *Cartas* que Guez de Balzac, íntimo amigo de Descartes, publica en París en 1624. Pero, además de mostrar su “competencia en neo-latinitud” (187), la defensa de su amigo permite a Descartes juzgar sobre la gramática y la elocuencia “en filósofo y geómetra”, justamente, porque el arte de persuadir, arrancado del campo de la retórica, “designa la verdad misma, uno de los nombres posibles del método” (190). No podemos detenernos en los textos que siguen. Destaquemos al menos el estudio sobre el asunto del *Pequeño tratado*, del cual nos informa la carta a Mersenne del 15 de abril 1630 y que los editores ligan al contenido del perdido *De la divinidad*, esto es: el conocimiento “de Dios y de sí mismo”, según lo cual debería datarse en 1629 el descubrimiento de una demostración metafísica “más evidente” que las demostraciones geométricas (220-225).

El capítulo VI, por mucho el más largo, está íntegramente dedicado a la edición de *La investigación de la verdad por la luz natural*, que se presenta aquí en tres versiones: a) una copia fragmentaria del texto francés (sus primeras 8 páginas), de copista bien conocido, datada el 16 noviembre 1676, que Carl Gerhardt encontrara en los archivos Leibniz de Hannover; b) una traducción al francés (la primera, debida a Corinna Vermeulen) del manuscrito neerlandés de la biblioteca de Leyden, copia que los autores deciden privilegiar sobre c) la traducción latina, también completa, anónima, publicada en 1701, revisada con la colaboración de Siegrid Agostini. Las notas al pie brindan una precisa comparación de las tres versiones. Confesamos no entender por qué los editores deciden comenzar su notación en el primer texto, fragmentario, saltando luego al segundo, allí donde el primero se interrumpe.

Queda claro que la inclusión de *La investigación de la verdad* en una compilación de los escritos de juventud exige una clara toma de posición sobre su datación –asunto muy discutido sobre el cual cunde el desacuerdo, pues las conjeturas abarcan la totalidad de la vida intelectual de Descartes sin que ningún argumento se

haya impuesto de manera concluyente. El procedimiento seguido para la datación es inatacable y consiste, simplemente, en prestar atención, al fin, a los términos en los que las tesis cartesianas se formulan en este y en otros textos anteriores y posteriores, “términos que devienen significativos cuando se decide compararlos entre ellos y referirlos a la diversidad problemática que le confieren las diversas obras” (232). Esta lectura de *La investigación* “por ella misma” permite “comenzar por establecer la significación local, estrictamente contextualizada, dependiente del orden y del modo de [...] exposición” (232) de sus términos y conduce a la aparición, ya anunciada en las *Olimpicas*, de “la presencia, en la coherencia propia y laboriosa de *La investigación*, de las tesis de fondo de las *Regulae*” (232). Esta “certeza” se adquiere luego de establecer (en las notas) las siguientes “constantes” (233-234): 1) *La investigación* no formula el *coгато* porque su primer principio es la duda. Además, la prueba de la existencia del alma se deduce de la certeza de la duda gracias a “un razonamiento”, lo cual contradice claramente la posición de las *Meditaciones* y las *Respuestas*. 2) En *La investigación*, la prioridad recae en el entendimiento o alma razonable (que se sustrae aquí por primera vez de su significación aristotélica) y no en la existencia de un *ego*. 3) El entendimiento no es una “cosa pensante”, sino la facultad de conocer –*facultas* o *vis cognoscens*, según la tesis principal de la *Regla VII*. 4) Lo anterior permite comprender el plan de *La investigación*..., que trataría, primero, “de toda la ciencia en general”, según el proyecto de la *mathesis universalis* y, segundo, “de todas las ciencias en particular”, plan en el que debe leerse, según nuestros editores, el doble programa de la *Regla IV*. Dejamos de lado el punto 5), que indica otra aproximación posible, la teoría de la *quaestio* de la *Regla XIII*, y el punto 6), que, en rigor, no descubre ninguna constante lexical y apuesta a una hipótesis por lo menos arriesgada sobre el carácter inconcluso de *La investigación* (235). De aquí se sigue, en lo que a datación se refiere, un *terminus a quo*, invierno-primavera de 1628, y un *terminus ad quem*, primavera de 1631 (239-241), fechas que son, a la vez, dos hipótesis de datación que dividen a los coautores de esta obra, la cual “se limita a brindar al lector los elementos históricos y conceptuales de los que disponemos para juzgar” (243, nota 5; cf. 243-246).

La mayor parte de las notas se dedica a mostrar, en detallado análisis del léxico, aquella tesis general, las “constantes” en las que ella se basa y la datación relativa propuesta, de manera que, el lector lo habrá adivinado, las notas se presentan “como un comentario principalmente filosófico” (239) –criterio que de hecho marca con su sello y desde el principio toda esta edición. Este comentario es lúcido, minucioso y a veces discutible. Por ejemplo, no se ve bien que la primera mención del orden (251) obedezca sin más a la prescripción del método que exige “la enumeración suficiente”, según la *Regla VII*, AT X, 387 (361, nota 72). Tampoco la relación entre el tercer punto del programa de *La investigación* (“aquellos que hay de más cierto respecto a las otras criaturas”), la enumeración de las naturalezas simples materiales en la *Regla XII* (AT X, 419) y los primeros desarrollos de *el mundo* (369, nota 84). Es oscura, en fin, la interpretación según la cual el orden que va de “las obras de nuestras manos” a “las obras de la naturaleza” es una “retranscripción indirecta” de la *Regla VIII* (AT X, 399; 369, nota 84).

Pero, tal como sucede a lo largo de toda esta edición, la riqueza del aparato crítico —su condición de comentario filosófico— excede en mucho la datación de *La investigación...* y su aproximación conceptual a las *Reglas*. Mencionemos al menos la inteligente interpretación que ve en los tres personajes del diálogo tres modos igualmente coherentes e irreconciliables del buen sentido (nota 40), la inclusión de la “conversación honesta” en la tradición de la “cortesía mundana” (Montaigne, Pascal, Arnauld, Nicole) (nota 36), el “autorretrato de Descartes” en el personaje de Eudoxo (nota 38), la investigación sobre las fuentes de las opiniones de Epistemón (notas 104–105–106), de las tesis que Eudoxo rebate (nota 149) y de los argumentos de Poliandro contra el escepticismo (nota 142), que recuperan la tradición varias veces centenaria que hace de Sócrates un escéptico de la Academia (nota 132). Destaquemos de nuevo la persistente investigación sobre la historia y la significación del vocabulario cartesiano; sobre los “efectos del alma” (nota 82); sobre el vocabulario de “la cadena” de las ciencias (nota 24); sobre la noción de “mediocridad” (nota 37), de “capacidad” (nota 25), de “almas regladas” (nota 146) y de “industria” (nota 111).

No nos hemos detenido en el trabajo sobre las fuentes, esto es, en el laborioso establecimiento de los textos, compelidos a mostrar la tarea principal de esta edición, la restitución de la continuidad de la reflexión filosófica de Descartes desde las *Olimpicas* hasta las *Reglas*, continuidad asediada sin embargo por una serie de “nuevos comienzos” por definición discontinuos. El problema que quisiéramos señalar es el siguiente: esta edición revela claramente y se abstiene de señalar que aquella reflexión se desdobra desde el primer momento en dos dimensiones, en una dualidad que define quizás la obra entera de Descartes. Se trata, por una parte, del arduo descubrimiento del método, con sus “renuncias y reformulaciones”, que, a partir de la revelación de la “ciencia admirable” en las *Olimpicas*, conduce a las *Reglas* a través de la noción de orden “ya evidentemente cartesiano” del *Estudio* y el plan de la *Investigación* —sumisión de las cosas al orden y la medida, que no necesita otra condición que el “alma razonable” o *vis cognoscens*— y, por otra parte, de la búsqueda del fundamento de toda ciencia posible, el cual a su vez se despliega en una doble prioridad metafísica: la de la *mens*, “el espíritu” (anunciada en las *Olimpicas*, establecida en el *Estudio* como “fundamento de toda ciencia posible”, desarrollada en *La investigación* por la certeza de la duda), y la de Dios (anunciada en los *Préambulos*, abordada en *De la divinidad*, recuperada en *El Pequeño tratado de metafísica*, que culmina en las cartas a Mersenne de 1630), cuya existencia es fundamento de toda verdad. Esta dualidad del fundamento se traduce en la doble prioridad epistémica enunciada claramente por un texto perdido —*De la divinidad*—, el cual anuncia la doble exigencia, bien establecida por los editores, de fundar toda ciencia en el conocimiento “de Dios y de sí mismo”. Brevemente, los textos de juventud y esta edición revelan sin llegar a hacer explícita la irrevocable tensión, auténticamente cartesiana, entre método y metafísica, entre la ontología del objeto y la (doble) teología del fundamento.

Por todo lo anterior, es redundante, aunque pertinente, afirmar que esta edición brinda una delicada e ineludible herramienta de estudio e investigación de

los textos de Descartes. Ella ofrece una cuidada comparación de las fuentes y una minuciosa biografía intelectual, o mejor, un comentario minucioso del itinerario y de los diversos comienzos filosóficos de Descartes, trazado gracias a una atenta historiografía de los conceptos y a una precisa cronología de su vocabulario. Más aún: dado el trabajo de dilucidación del marco histórico de las tesis que Descartes postula, corrige o rebate y del entorno intelectual en las que ellas se enuncian, esta edición es, además, un estudio sobre la historia intelectual del primer tercio del siglo XVII. Sean estas notas su alegre bienvenida.

## BIBLIOGRAFÍA

- AT = ADAM, C. y TANNERY, P. (1996), *Œuvres de Descartes*, 11 vols. (Paris: Vrin-CNRS).  
 DESCARTES, R. (1619), *Compendium Musicae*, edición de F. de Buzon (Paris: PUF, 1989).  
 DESCARTES, R. (1619-1620), *De solidorum elementis*, edición de P. Costabel (Paris: PUF, 1987).  
 DESCARTES, R. (1625-1627), *Regulae ad directionem ingenii*, edición de J.-L. Marion y P. Costabel (La Haya: Nijhoff, 1977).

## Una nueva edición del *Leviatán*

LUCIANO VENEZIA  
*Universidad Nacional de Quilmes*  
*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

La edición bilingüe inglés-latín del *Leviatán* realizada por Noel Malcolm (2012) para la *Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes* es un verdadero acontecimiento intelectual. Difícilmente se podría esperar más de una edición crítica de la obra de filosofía política más importante de Hobbes.

Malcolm es uno de los más importantes historiadores dedicados al estudio de la obra de Hobbes. Él forma parte —junto con Quentin Skinner y Keith Thomas— del comité editorial de la *Clarendon Edition*, en donde también editó la correspondencia de Hobbes (volúmenes 6 y 7). Asimismo, Malcolm publicó *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years' War. An Unknown Translation by Thomas Hobbes* (Malcolm 2007) y escribió un conjunto importante de ensayos sobre diferentes cuestiones relacionadas con la obra de Hobbes, reunidos en *Aspects of Hobbes* (Malcolm 2002).

La presente edición del *Leviatán* incluye una introducción escrita por Malcolm (volumen 1) y una edición crítica del texto en inglés de 1651 y de la traducción al latín de 1668 (volúmenes 2 y 3). El lector de la *Introducción* va a encontrar un volumen erudito y sofisticado, destinado sobre todo a investigadores especializados en la filosofía de

193

Hobbes. En efecto, Malcolm no realiza una reconstrucción general del argumento de la obra, por lo que la *Introducción* no avanza una interpretación general especialmente novedosa de la teoría política hobbesiana. En cambio, allí realiza análisis sustantivos de algunos aspectos puntuales del *Leviatán*, sobre todo de naturaleza textual e historiográfica.

El análisis de la relación entre el *Leviatán* y las dos obras de filosofía política publicadas con anterioridad por Hobbes es un ejemplo del primer tipo de comentario. Malcolm muestra que Hobbes introduce tres diferencias de importancia (y una serie de cambios específicos de menor relevancia) en el texto de 1651 (12-24, 32-34, 101-102). En primer lugar, el *Leviatán* retoma las discusiones de psicología humana desarrolladas en los *Elementos del derecho, natural y político* (puesto en circulación en 1640 y publicado por primera vez en 1650 en dos libros, *Human Nature* y *De Corpore Político*) que no están presentes en los *Elementos filosóficos. Del ciudadano* (primera edición de 1642; segunda edición de 1647). En segundo lugar, el *Leviatán* incluye una serie de capítulos (XXI-XXV, XXVII-XXVIII) que no reciben un tratamiento detallado en los dos textos anteriores. En tercer lugar, el *Leviatán* analiza diferentes cuestiones teológicas de forma mucho más detallada que en las otras obras. En efecto, el análisis de varias cuestiones religiosas crece significativamente a lo largo de las exposiciones de la filosofía política de Hobbes: de ocupar dos capítulos en los *Elementos del derecho, natural y político* (XXV-XXVI) y cuatro capítulos en los *Elementos filosóficos. Del ciudadano* (XV-XVIII), pasa a ocupar dieciocho capítulos en el *Leviatán* (XXXII-XLVII). Sin dudas este fenómeno da cuenta de la relevancia de la religión en la filosofía política de Hobbes. Por otro lado, Malcolm muestra que el argumento estrictamente político —a diferencia del argumento teológico— no sufre demasiados cambios entre el *Leviatán* en inglés y el *Leviatán* en latín (186).

Los comentarios acerca de la audiencia del *Leviatán* constituyen un ejemplo del tipo de análisis historiográfico desarrollado en la *Introducción*. Malcolm sostiene que el *Leviatán* podría haber sido escrito con el objetivo explícito de influenciar al entonces exiliado Príncipe de Gales y futuro rey Carlos II de Inglaterra (51-60, 97-98). La hipótesis es verdaderamente polémica, sobre todo cuando la confrontamos con la tesis skinneriana de que el *Leviatán* es, ante todo, un panfleto más de la guerra civil inglesa (véase Skinner 2002: 264-286 y 287-307). Asimismo, Malcolm realiza valiosos comentarios acerca del título de la obra (114-128), del frontispicio (quizá la imagen más famosa de la historia de la filosofía política) (128-141) y de la tabla de las ciencias incluida en el capítulo IX (141-145).

El análisis de la posible existencia de una edición en latín anterior a la edición del *Leviatán* de 1651 cierra una polémica. Según algunos especialistas, Hobbes primero habría escrito una versión en latín, que luego habría utilizado para componer el texto en inglés de 1651 y que finalmente habría retomado para la realización de la traducción al latín de 1668. Aunque contaba con algunos antecedentes, esta hipótesis fue desarrollada sobre todo por François Tricaud (1971) en la introducción de su edición del *Leviatán* en francés. Malcolm discute los diferentes argumentos de Tricaud y otros y muestra que la hipótesis es en realidad infundada (165-175, 184-185). En este sentido, la evidencia disponible permite afirmar que Hobbes tradujo el *Leviatán* del inglés al latín en 1667-1668.

Aunque hay en circulación numerosas ediciones, hasta la publicación de la presente obra no estaba disponible una edición crítica del texto en inglés de 1651.<sup>1</sup> Por su parte, la versión de Malcolm es una verdadera edición crítica de la primera edición del *Leviatán*. En primer término, Malcolm sigue los lineamientos generales de la *Clerendon Edition* de presentar el material original de la forma más precisa posible, omitiendo únicamente material que no tiene importancia potencial para el estudio del significado de la obra (308, 310). Además, la edición del *Leviatán* de Malcolm cuenta con un excelente aparato crítico, que coteja diferentes versiones de la edición de 1651 (“Head”) y da cuenta de los cambios realizados en la segunda edición (“Bear”) y en el manuscrito existente (no original).<sup>2</sup> Por otro lado, Malcolm realiza asimismo una edición crítica de la traducción del *Leviatán* de 1668, que incluye la traducción al inglés del material que aparece por primera vez en latín.

La decisión editorial de publicar de forma conjunta los textos en inglés y en latín es excelente. En este sentido, la presente edición va a facilitar la labor de los investigadores interesados en las modificaciones realizadas por Hobbes en la versión de 1668. Lejos de tratarse de una cuestión marginal, la comparación del texto original con la traducción al latín puede resultar de crucial importancia para la comprensión de algunos aspectos de la obra.

Un ejemplo en este sentido son las modificaciones introducidas en la réplica al necio del capítulo XV del *Leviatán*. Según Hobbes, el necio cuestiona la racionalidad de cumplir con los pactos realizados. Por su parte, en la réplica al necio, Hobbes argumenta que es razonable cumplir con los pactos, puesto que *ex ante* ello conlleva un mayor beneficio para los propios agentes:

For the question is not of promises mutuall, where there is no security of performance on either side; as when there is no Civill Power erected over the parties promising; for such promises are not Covenants: But either where one of the parties has performed already; or where there is a Power to make it performe; there is the question whether it be against reason, that is, against the benefit of the other to performe, or not. And I say it is not against reason. (224)

El pasaje presenta una dificultad interpretativa: ¿cuál es el contexto en el que, de acuerdo con Hobbes, es racional cumplir con los pactos? La frase “either where one of the parties has performed already; or where there is a Power to make it performe” parece sugerir que Hobbes considera que es racional cumplir con los pactos

<sup>1</sup> La versión del *Leviatán* editada por G. A. J. Rogers y Karl Schuhmann (2005) es una excepción. Sin embargo, esta edición no goza de verdadera popularidad entre los estudiosos de Hobbes. Por ejemplo, esta edición no es recomendada a los contribuyentes de la revista especializada *Hobbes Studies*. Malcolm muestra que la obra editada por Rogers y Schuhmann tiene varios problemas de importancia (305-306).

<sup>2</sup> Los nombres de las tres primeras ediciones del *Leviatán* (“Head”, “Bear” y “Ornaments”) se deben a la ornamentación de la página con el título de la obra.

realizados tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad civil. La primera parte de la disyunción daría cuenta de la situación en la que se encontrarían dos agentes en el estado de naturaleza, en donde el primer agente cumplió con su parte y el segundo debe decidir si cumplir con la suya; la segunda parte referiría a la sociedad civil, en donde el soberano tiene la capacidad de forzar a ambos agentes a cumplir con su palabra.

La tesis incluida en la primera parte de la disyunción parece contradecir lo afirmado por Hobbes en otras partes del *Leviatán*. Jean Hampton señala el problema de la siguiente forma: “la respuesta de Hobbes al necio es notable, puesto que contradice la tesis afirmada en los capítulos [XIII-XIV] que discutimos con anterioridad, en donde Hobbes parece adoptar la posición del necio para dar cuenta del fracaso de los contratos en el estado de naturaleza” (Hampton 1986: 65). El diagnóstico de Hampton es correcto, pero sólo respecto de la forma en que Hobbes plantea la cuestión en el texto inglés de 1651. En efecto, Hobbes utiliza una conjunción en lugar de una disyunción en la versión en latín de 1668 (225). Esta modificación cambia radicalmente el significado de la posición adoptada por Hobbes en la réplica al necio. De acuerdo con la segunda versión, Hobbes analiza únicamente la situación en la cual el segundo agente debe decidir si cumplir con su palabra en la sociedad civil, en donde el soberano tiene poder suficiente para garantizar el cumplimiento de los pactos (véase Pasquino 2001: 408-409). En este sentido, al menos en la réplica al necio, Hobbes no afirma que es racional cumplir con los pactos en el estado de naturaleza.<sup>3</sup>

96 | Sin dudas, la edición crítica del *Leviatán* de Malcolm va a convertirse en la versión estándar de la máxima obra de Hobbes.

## BIBLIOGRAFÍA

HAMPTON, J. (1986), *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press).

MALCOLM, N. (2002), *Aspects of Hobbes* (Oxford: Clarendon Press).

MALCOLM, N. (2007) (ed.), *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years' War. An Unknown Translation by Thomas Hobbes* (Oxford: Clarendon Press).

MALCOLM, N. (2012), Hobbes, *Leviathan*, edición crítica (Oxford: Clarendon Press), 3 vols.

PASQUINO, P. (2001), “Hobbes, Religion, and Rational Choice: Hobbes's Two Leviathans and the Fool”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 82: 406-419.

ROGERS, G. A. J. y SCHUHMAN, K. (2005) (eds.), Hobbes, *Leviathan. A Critical Edition*, (Bristol: Thoemmes Continuum), 2 vols.

---

<sup>3</sup> Con todo, la discusión de Hobbes de las promesas y los contratos realizados bajo coerción constituye importante evidencia para sostener que hay obligaciones contractuales vinculantes en el estado de naturaleza y por tanto que es racional cumplir con esas obligaciones. Véase Venezia 2013: 127-133 para un análisis de esta cuestión.

SKINNER, Q. (2002), *Visions of Politics. Volume III: Hobbes and Civil Science* (Cambridge: Cambridge University Press).

TRICAUD, F. (1971) (trad.), Hobbes, *Léviathan: Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile* (Paris: Sirey).

VENEZIA, L. (2013), “Crucial Evidence: Hobbes on Contractual Obligation”, *Journal of the Philosophy of History*, 7: 106-135.

## Luis Villoro, *in memoriam*

El 15 de marzo de 2014, en la ciudad de México, murió Luis Villoro, eminente filósofo e intelectual, ligado a la *Revista Latinoamericana de Filosofía* desde su fundación. En una visita a la Argentina durante el año 1974 participó, junto con algunos de los miembros fundadores, de las conversaciones iniciales que delinearon el proyecto de la futura publicación. Desde 1975, cuando se editó el primer número, formó parte del cuerpo de Consultores Académicos, al cual perteneció durante casi cuatro décadas, hasta el final de sus días. Contribuyó a la revista como autor con diversos artículos y discusiones, que dan cuenta de sus variados intereses filosóficos. Entre los más importantes se encuentran sus tres artículos: “Definiciones y conocimiento *a priori* en Kant” (*RLF* 10 (1984): 99-110); “Sobre el conocimiento tecnológico” (*RLF* 16 (1990): 131-148); y “Una alternativa al escepticismo (anotaciones)” (*RLF* 19 (1993): 303-312). Siempre se mostró, además, dispuesto a colaborar con la tan importante, aunque no siempre reconocida, tarea de realizar dictámenes de los trabajos recibidos, una labor que requiere una considerable cuota de paciencia y un equilibrado juicio crítico. Desde nuestra revista queremos rendirle un merecido homenaje.

199

COMITÉ EDITORIAL

## Luis Villoro (1922-2014)

Con el sentido fallecimiento de Luis Villoro, maestro de varias generaciones, se cierra uno de los capítulos más brillantes de la historia de la filosofía en México. Al momento de su muerte, Villoro era, sin duda, la figura más respetada de la comunidad filosófica mexicana. El hueco que dejó no podrá llenarse en mucho tiempo.

En su juventud, Villoro formó parte del célebre Grupo Hiperión, colectivo que pretendía fundar una filosofía mexicana rigurosa y auténtica. El Hiperión, integrado por alumnos de José Gaos, tuvo actividad entre 1948 y 1952, pero el ideal intelectual que lo congregaba siguió siendo cultivado por Villoro durante toda la segunda mitad del siglo anterior.

Su obra se nutrió de las corrientes más importantes del largo periodo en el cual tuvo actividad: el existencialismo, la fenomenología, el marxismo, la analítica, el multiculturalismo. Pasó por ellas sin detenerse en ninguna, sin convertirse, como tantos otros, en cofrade de alguna capilla. En sus escritos se observan ciertas preocupaciones recurrentes: la comprensión de la alteridad, los límites de la razón, los vínculos entre el conocimiento y el poder, la reflexión sobre la injusticia, el respeto a las diferencias culturales, la comunión con la divinidad, y la dimensión crítica del pensamiento filosófico.

Sus libros *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *El proceso ideológico de la revolución de independencia* (1953) son trabajos magistrales de historia inte-

lectual y de filosofía de la historia. En el primero de ellos, realizó una crónica de las ideas sobre el indio y del rol que éstas jugaron en la autoconciencia de los mestizos y criollos. En el segundo, examinó el proceso ideológico de la independencia, pero también, y de manera sutil, el clima existencial que la impelió.

A partir de mediados de la década de los cincuenta y hasta mediados de los ochenta, trabajó en una serie de estudios cruzados de epistemología y filosofía política desde las coordenadas teóricas de la fenomenología, el marxismo y la analítica. Fue en esos años que adquirió prestigio como un profesor brillante y carismático, y como uno de los intelectuales opositores más destacados. De esta época son sus libros *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1965), *Estudios sobre Husserl* (1975) y *El concepto de ideología y otros ensayos* (1985). En este último, ofreció una defensa de la filosofía entendida como crítica de las creencias heredadas e impuestas. En contra de las posiciones más recalcitrantes, sostuvo que la filosofía no debía ser una ideología, sino un ejercicio de la razón autónoma. Para Villoro, la razón tenía que ser liberadora y, para que lo fuera, tenía que ser rigurosa. Su militancia en la izquierda nunca resbaló hacia el dogmatismo o el caudillismo.

En *Creer, saber y conocer* (1982), estudio inscrito en la tradición analítica, ofreció una teoría epistemológica que elimina la cláusula de verdad de la definición de conocimiento con el fin de comprender la práctica epistémica en su dimensión histórica y política. Villoro analiza “saber que *p*” como “creer que *p* con razones objetivamente suficientes”. A su vez, una razón para creer que *p* es “objetivamente suficiente” si es “concluyente, completa y coherente”. Sin embargo, una misma razón puede ser objetivamente suficiente en una comunidad sin serlo en otra. De esto se sigue cierto relativismo que nos puede resultar incómodo, pero que fue aceptado por él como la única manera de responder al desafío escéptico. Este libro, acaso el más original y ambicioso de toda su producción, todavía se lee con sumo interés y tendría que ser lectura obligada en todos los cursos universitarios sobre epistemología.

A principios de los ochenta, Villoro fue un brillante embajador de México en la UNESCO. En ese periodo comenzó a desarrollar una crítica a los excesos de la modernidad occidental y a acercarse a posiciones multiculturalistas.

El levantamiento neozapatista causó una profunda impresión en Villoro. Toda su obra, desde entonces, quedó marcada por este suceso. La lección que él extrajo de ese movimiento fue que el ejercicio del poder debe estar basado en la sensibilidad moral. En *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1998), sostuvo que se debe dar prioridad a aquellos valores que vinculan a los individuos con su comunidad, sin abandonar del todo los principios de la libertad y del orden social. Villoro abjuró de la democracia representativa liberal y defendió una democracia radical en la que el poder sea ejercido por los individuos en los sitios en donde habitan y laboran. Un modelo viable de esta sociedad igualitaria podía encontrarse, según él, en las comunidades indígenas de México.

Aquí sólo he mencionado algunos de sus libros más importantes, pero a lo largo de más de seis décadas de labor intelectual, produjo una obra rica y extensa que debería recopilarse de manera cuidadosa. La edición de sus obras completas no puede limitarse a una mera reimpresión de sus libros. Hay que recuperar sus ensayos

en revistas académicas, culturales y políticas, sus artículos en periódicos, así como su correspondencia y sus manuscritos más relevantes. Pero sobre todo, hay que seguir leyendo y discutiendo sus obras en los salones de clase y fuera de ellos, en la plaza pública. Es decir, ocuparse de que su pensamiento siga estando vivo.

El ejemplo intelectual y moral de Luis Villoro nos queda como su legado. Estoy convencido de que el camino que él nos señaló es el que tendría que tomar nuestra filosofía académica para salir de su letargo y reencontrarse con su circunstancia.

GUILLERMO HURTADO

# COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

**Martin Thibodeau, *Hegel et la tragédie grecque*,  
Rennes, Presses Universitaires de Rennes,  
2011, 242 pp.**

Como su título indica, esta nueva publicación del docente e investigador canadiense Martin Thibodeau ofrece un pormenorizado y riguroso estudio acerca de los diferentes abordajes de Hegel sobre la tragedia griega. En un intento por desentrañar y comprender la estructural correspondencia entre la reflexión filosófica hegeliana sobre las obra de Esquilo, Sófocles y Eurípides, y el desenvolvimiento de la filosofía especulativa misma, recorre el arco que se despliega entre los escritos de juventud y las lecciones de estética. Podría decirse que el propósito por descubrir “qué esconde la preocupación de Hegel por la tragedia” (p. 11) encierra, él mismo, la intención de mostrar el rol crucial del arte trágico en la constitución del sistema del idealismo absoluto, sistema que, en sus últimas formulaciones, dará a luz la tesis de la “muerte del arte”. Paralelamente, la investigación de Thibodeau persigue y rescata un sentido

político de la pregunta hegeliana por la tragedia. Lejos de una concepción estetizante, atravesada por la nostalgia, la perspectiva de Hegel sobre el arte trágico implica un proyecto político de fondo, la preocupación por la constitución de un nuevo *bíos politikós* a la altura de la “crisis aguda del mundo moderno occidental” (p. 29).

La introducción se halla orientada a fundamentar la importancia y la pertinencia de la tragedia griega como objeto de estudio. Con este objeto, Thibodeau esclarece la relación entre la incipiente preocupación por el arte trágico y la empresa de superación de la filosofía kantiana en los tempranos escritos de Schelling, Hölderlin y Hegel. A partir del profundo problema estructural que la *Crítica de la facultad de juzgar* deja al descubierto en el sistema del idealismo trascendental, reconstruye los motivos por los que la flamante filosofía de los jóvenes seminaristas pretende asegurar una reconciliación de la razón en el terreno de

la estética. En este marco, la tragedia griega adquiere una jerarquía filosófica inédita debido a dos características. Por un lado, es interpretada como la expresión y la demostración de la unidad especulativa de las oposiciones de la razón, tal como se expresan, sobre todo, en la célebre antinomia kantiana entre necesidad y libertad. Por otra parte, la tragedia permite recuperar un sentido de la vida práctica humana que, a través de una resignificación de los conceptos de “libertad”, “hombre” y “destino”, supera las insuficiencias y las dificultades de la concepción moderna, fundada sobre la moralidad.

En el primer capítulo, Thibodeau emprende el seguimiento de la concepción hegeliana de la tragedia griega en *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798-1799). El arte trágico juega aquí, por vez primera, un rol relevante en la argumentación filosófica. En el intento de Hegel por repensar una unidad entre religión y política, Thibodeau señala cómo la tragedia aporta un concepto de “justicia” (*dike*) que permite pensar una alternativa superadora tanto de la concepción jurídica, vehiculizada por la ley judía y por la ley moral kantiana, como de la cristiana, expresada en la teología del amor (p. 60 y ss.). El segundo capítulo, consagrado al *Ensayo sobre el derecho natural* (1802-1803), esclarece el modo en que Hegel halla en *Euménides* de Esquilo los conceptos de “ética” y de “política” capaces de constituir una alternativa a los propuestos por las diversas teorías del derecho estudiadas en el ensayo. Según la perspectiva hegeliana, la conversión de las Erinias en *Euménides* y la absolución de Orestes vendrían a solucionar el conflicto neurálgico de la trama política; aquel que se da entre universal y particular, entre Estado e individuo (p. 107 y ss.).

Con la aparición de la *Fenomenología del Espíritu* (1807), el carácter alter-

nativo de la tragedia dará paso a uno de tipo documental. Centrado en este pasaje y en sus implicancias, el tercer capítulo da cuenta de cómo Hegel abandona la visión de la “bella totalidad ética” griega (p. 127 y ss.) como modelo de la unidad de la razón y se decide por una reunificación a partir del principio constitutivo de la modernidad misma, la subjetividad. Con el propósito de subrayar el rol que la tragedia cumple en la constitución del sistema del idealismo absoluto, Thibodeau estudia el abordaje hegeliano de aquella como si se tratara de un “documento ético-político” en el que pueden leerse las tensiones, ambigüedades y contradicciones que darán origen a la caída de la *polis*. A partir de *Antígona* de Sófocles, Hegel concebirá la tragedia como la puesta en escena de un conflicto entre dos fuerzas sustanciales con igualdad de derechos (Creón y Antígona, la ley humana y la ley divina) que se re-armonizan en una unidad superior, absuelta de las unilateralidades antes contrapuestas.

Por último, el cuarto capítulo está dedicado a estudiar la concepción hegeliana de la tragedia en los *Lecciones sobre estética* (1818-1819). Thibodeau se encarga aquí de señalar y desarrollar las dos tesis que vertebran los cursos, a saber, el hecho de que “la belleza es la manifestación sensible de la Idea” y la célebre afirmación de “la muerte del arte” o “el carácter pasado del arte”. A la luz de estas tesis, el propósito de los cursos se devela como un intento por demostrar “cómo y en qué sentido la historia del arte, la historia de las diferentes formas de arte, es la historia de las diversas maneras en las que el Espíritu ha intentado presentarse y manifestarse a sí mismo su propia esencia” (p. 184). En el marco de la Grecia antigua, donde el arte, a los ojos de Hegel, constituyó el lugar privilegiado de manifestación para la esencia del espíritu griego, Thibodeau analiza la perspectiva hegeliana sobre la

tragedia. Mediante un contrapunto con la escultura, el arte clásico por excelencia, Hegel reconstruye y perpetúa una visión documental y reconciliadora de la poesía trágica, ahora concebida como el lugar en el que se expresa la verdad sobre el mundo griego, una verdad que se devela como

conflicto constitutivo y que conducirá a la decadencia de la “bella totalidad helénica”.

MAURO SARQUIS  
Universidad Nacional de San Martín  
CONICET

## Viviana Suñol, *Más allá del arte: mimesis en Aristóteles, La Plata, Universidad Nacional de la Plata, 2012, 240 pp.*

El texto *Más allá del arte: mimesis en Aristóteles* responde a una de las lecciones más importantes que se puede aprender de la historia de la filosofía: la inseparabilidad de los análisis filosófico y filológico. Inscripto en la Colección Filosofía de la Editorial de la Universidad de La Plata, fue la tesis de doctorado en Filosofía (UNLP) de su autora. El tema es el análisis filosófico y filológico del término *mimesis* en Aristóteles pero no sólo en el ámbito de la *Poética*, de donde se ha convertido en el eje de la Estética, sino en el contexto más amplio de toda la obra del Estagirita: la *Política*, la *Física* y los *Meteorológicos*.

Uno de los objetivos del trabajo, que se divide en dos partes, es superar la restricción que se le ha impuesto a la comprensión del concepto de *mimesis* al limitarlo a la esfera exclusiva de las artes miméticas, que no respondería al pensamiento de Aristóteles, sino más bien a la concepción

moderna de la Estética y su autonomía disciplinaria. En la primera, que tiene por objeto la *Poética* y luego la *Política*, se plantea que Aristóteles utiliza la palabra *mimesis* y su familia de palabras bien para referirse al rasgo común que define a las artes miméticas, bien para aludir a la imitación que opera como una habilidad innata en el aprendizaje. En este punto, la autora afirma que existe una relación estrecha entre el reconocimiento del carácter antropológico de la *mimesis* en la *Poética* y la función que ella cumple en el programa educativo del estado ideal diseñado en la *Política* y en la educación de los ciudadanos.

En la segunda parte, a partir del análisis del uso del concepto en otras obras aristotélicas —algunas de las cuales incluyen el famoso principio *tékhnē mímētai phýsin*— la autora sostiene que si bien el sentido del término no sólo no es homogéneo y no se refiere tampoco de

manera general a las artes miméticas, los usos de *mimesis* no referidos a dichas artes resultan significativos al permitir entender cuál es el fin de dichas artes.

En la primera parte, la autora intenta elucidar qué es lo que Aristóteles entiende por *mimesis* en tanto si bien el filósofo construye las bases de la *Poética* y de las artes miméticas en general, a través del vocabulario mimético, en ningún momento define ni explica de manera explícita lo que entiende por *mimesis*. Sin embargo, por medio del análisis de los tres criterios de diferenciación de las artes miméticas, de la consideración del carácter que tiene la habilidad mimética y de la definición de los géneros poéticos, que hace el Estagirita y que le permiten delimitar el ámbito al que pertenecen tales artes y en particular, el poético, se llega a una caracterización del concepto *mimesis*.

En los primeros capítulos de la *Poética*, el concepto se constituye como fundacional de las artes de las que se ocupa la obra. El filósofo la primera vez que utiliza el vocabulario mimético lo hace para referirse a lo que es común a las formas poéticas de su tiempo, que enumera: la épica, la poesía trágica, la comedia, la ditiámbica y la mayoría de la aulética y de la citarística. Aquí Suñol da cuenta de su posición frente a la polémica que existe entre los comentaristas para determinar si las artes miméticas constituyen, para Aristóteles, un género y si éste está subsumido en uno más amplio: el de las artes productivas. Para la autora, la *mimesis* como actividad productiva es lo que es semejante a todas las artes miméticas, es decir, es el género bajo el cual pueden ser incluidas todas sus especies. Ahora bien, esto no implica que la consideración del término deba restringirse a ese grupo de artes ni tampoco que este reconocimiento sea incompatible con el empleo y la aplicación del término en otros ámbitos.

Es en este marco que Suñol da

cuenta de la comparación, que tantas interpretaciones ha suscitado, que hace Aristóteles entre Homero y Empédocles, con el fin de delimitar las formas discursivas miméticas de aquellas que no lo son. El Estagirita afirma que lo único que comparten Homero y Empédocles es el uso del verso y asegura que al primero hay que llamarlo “poeta” mientras que al segundo “filósofo de la naturaleza” ya que produce un discurso sobre la *phýsis*. De esta manera, lo que determina que a Homero se lo llame “poeta” es la *mimesis*.

A partir del análisis de *Poética* 4, la autora expone la singularidad que Aristóteles encuentra en las artes o técnicas miméticas respecto de otras artes productivas, en tanto según él, a diferencia de la medicina o la arquitectura, se originan en una habilidad innata que, en mayor o menor grado, es común a todos los hombres. En definitiva, la naturaleza provee el imitar a todos los hombres para que estos adquieran sus (primeros) aprendizajes, pero sólo a algunos les otorga un mayor desarrollo de esta habilidad innata. Por otro lado, apoyándose en diferentes pasajes de la *Poética* y especialmente en el carácter ejemplar que para Aristóteles tiene la contemplación de imágenes, entiende Suñol que la habilidad mimética y, en general, las artes miméticas comportan un proceso intelectual de identificación de semejanzas y, por ende, de diferencias entre dos cosas que son, a la vez, semejantes y diferentes.

Otro punto por demás relevante en el análisis es el que se realiza a partir del análisis de *Poética* 9, que se inscribe en el contexto de la contienda que por entonces existía entre la poesía y la filosofía. Allí Aristóteles vincula el hacer poético y el conocimiento mimético en general con la actividad filosófica. Sostiene la autora que mediante el reconocimiento del carácter técnico de la actividad poética y la función que le asigna a las artes mimé-

ticas en su programa político, Aristóteles no sólo transfigura en coexistencia la rivalidad entre ambas, sino que fundamentalmente conecta de manera estrecha las artes miméticas con la filosofía.

De esta manera, el reconocimiento por parte de Aristóteles de una corrección propiamente poética y la desvinculación de la poesía de la verdad constituyen indicios significativos de la constitución de una disciplina que, en cierta medida, se rige por principios propios que la definen como una forma de saber técnico y, a su vez, la diferencian de otras artes productivas. Para Aristóteles, las artes miméticas no se desvinculan ni de la ética ni de la política, pues están estrechamente ligadas y determinadas por éstas tanto en lo que hace a sus objetos como en lo relativo a los criterios de posibilidad y, por ende, de universalidad poética.

En el capítulo dedicado a la *Política*, Suñol da cuenta de la relevancia que tiene la *mimesis* musical para Aristóteles y del fuerte compromiso que existe entre la música y la contemplación, que de manera genuina puede extenderse al resto de las artes miméticas —en especial, a la tragedia— fundamentalmente por causa de su naturaleza cognitiva. En suma, la música y, de manera plausible, las restantes artes miméticas son la instancia primaria por medio de la cual los ciudadanos acceden a la vida contemplativa, y sólo a partir de esta etapa inicial dedicada al ejercicio no profesional de las artes miméticas, algunos de ellos podrán acceder en su madurez a la actividad contemplativa más elevada: la filosofía.

En la segunda parte, a partir del estudio detallado del principio *tékhne mímetai phýsin*, Suñol señala la relevancia del mismo para una mejor comprensión de la naturaleza de las artes miméticas. Sostiene que, si bien Aristóteles no hace alusión a dichas artes en las técnicas implicadas en el principio, se evidencia el carácter análogo y suplementario que ellas tienen respecto a la *phýsis* en tanto, gracias a su naturaleza cognitiva, hacen posible que el hombre cumpla con su fin natural supremo: el logro de la felicidad mediante una vida contemplativa.

En síntesis, el exhaustivo análisis realizado por Viviana Suñol, acompañado por una bibliografía completa que incluye tanto las voces de los comentaristas antiguos como las de los contemporáneos, tiene, entre otras, la virtud de permitir descubrir la singularidad y la actualidad del pensamiento aristotélico con relación a la *mimesis*, no sólo al inscribirlo en su contexto de enunciación, por ejemplo, al dar cuenta de su defensa como actividad productiva frente a los ataques de los que era objeto, sino también al orientarlo hacia el futuro, por ejemplo, al remarcar el reconocimiento del carácter innato de la habilidad mimética, hecho que la autora se encarga de referir como un antecedente del avance logrado por las ciencias del desarrollo cognitivo y perceptivo contemporáneas.

MARÍA JIMENA VIGNATI  
Universidad Nacional de San Martín

## Carlo Altini, *Entre el cielo y la tierra: Hobbes y el problema teológico-político*, traducción y edición de Valeria Schuster y Sebastián Artero, Córdoba, Brujas, 2012, 173 pp.

110 I Thomas Hobbes concibió en algún momento de la década de 1630 un proyecto que, desde nuestra perspectiva, no podemos sino describir como asombrosamente ambicioso: reunir en sus libros todos los elementos de la filosofía, es decir –considerando el significado que “filosofía” tenía por entonces– escribir sobre todos los objetos de conocimiento. Escribió sobre óptica, sobre anatomía, física, astronomía, poesía, música, retórica y, claro, sobre política. Para nosotros, sin embargo, su nombre no evoca más materia que esta última: como escribió Carl Schmitt, Hobbes pasa por ser “el profeta del Leviatán”.<sup>1</sup> Sucedió que los estudios dedicados a su pensamiento estuvieron históricamente centrados en la reconstrucción de su teoría política y, en menor medida, de su filosofía natural, marginando como superfluos, accesorios o anecdóticos los demás asuntos que lo ocuparon. Uno de estos tópicos marginales fue el de la religión, al cual Hobbes dedicó una atención creciente en sus obras de madurez.

Desde hace dos décadas, este olvido ha comenzado a ser reparado con la publi-

cación de una nutrida lista de títulos dedicados al estudio de la teología y la eclesiología hobbesianas<sup>2</sup>, comenzando en 1992 con el libro de A. Martinich, *The Two Gods of Leviathan*<sup>3</sup>, y continuado, entre otros, por el de Luc Foisneau sobre el lugar de la omnipotencia divina en el entramado conceptual hobbesiano<sup>4</sup>, el estudio contextual de su doctrina eclesiológica publicado por Jeffrey Collins<sup>5</sup> y la edición, en 2001, del inacabado estudio de Leo Strauss sobre la crítica hobbesiana de la religión.<sup>6</sup> Ninguno de estas obras, por desgracia, está disponible en castellano: esa es una de las razones para dar la bienvenida a la publicación del libro del profesor

—  
<sup>2</sup> El catálogo completo de estas publicaciones excede los límites de esta reseña. El propio Altini ofrece un prolijo relevamiento de lo escrito hasta 2006 en la nota 3, pp. 22-23.

<sup>3</sup> Aloysius Martinich, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1992.

<sup>4</sup> Luc Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance du Dieu*, Paris, PUF, 2000.

<sup>5</sup> Jeffrey Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005.

<sup>6</sup> Leo Strauss, “Die Religionskritik des Hobbes”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, 2001, pp. 262-370.

<sup>1</sup> C. Schmitt, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Buenos Aires, Struhart & Cía., 1991, p. 8.

Carlo Altini, *Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político*, traducido y editado por Valeria Schuster y Sebastián Artero, que reúne cuatro ensayos sobre el pensamiento hobbesiano, de los cuales los dos primeros versan sobre núcleos críticos fundamentales de la teología del autor de Leviatán. La segunda razón es la confirmación del rigor metodológico, la amplia erudición y la precisión conceptual que evidencia Altini, atributos que los lectores argentinos ya habíamos podido conocer en 2005 por *La fábrica de la soberanía*.<sup>7</sup>

Altini comienza el primer artículo, “Entre la teología y la filosofía política: El ‘Reino de Dios’ en el pensamiento de Hobbes”, recordando un rasgo que ha lastrado el debate crítico sobre el tema de la religión en la obra hobbesiana: su tendencia a basar las interpretaciones en la respuesta a la pregunta por la sinceridad de la religiosidad personal de Hobbes. Así, quienes lo consideraban un creyente auténtico, entendían que Dios cumplía un rol central para su teoría política, en tanto que quienes por el contrario lo consideraron un ateo encubierto, descartaban los aspectos teológicos presentes en la obra como meras tácticas defensivas para acomodar su discurso al ambiente de su tiempo. Razonablemente, Altini señala la futilidad de la pregunta por la convicción íntima del autor, proponiendo en su lugar investigar el rol que asignó a la noción clave de la *potentia Dei* en el marco de su filosofía política. Tras exponer su lugar en los reinos natural y profético de Dios, el autor demuestra que el mismo resulta políticamente inofensivo, y escribe: “De la potencia divina no tenemos rastros en el

—  
<sup>7</sup> C. Altini, *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005.

orden actual del mundo” (p. 61). Esa ausencia refuerza, de manera indirecta pero no por ello menos efectiva, la esencial artificialidad de la política.

El segundo artículo, “*Potentia Dei* y prescencia divina en la teología de Hobbes”, complementa al anterior al indagar el lugar asignado por Hobbes a la omnipotencia divina en su filosofía natural. Tras recorrer las distintas dimensiones del problema, Altini llegará a una conclusión análoga: el Dios de la filosofía natural no es más que una hipótesis para dar sentido a la existencia de la única causa de todos los fenómenos que pueden ser objeto de investigación filosófica, el movimiento. “Queda claro –escribe– con lo dicho hasta aquí, que el Dios de las causas corre el riesgo de ser, en el sistema hobbesiano, sólo un ‘término tranquilizador’” (p. 99). Es encomiable que, para probar su conclusión, Altini haya revisado algunos de los textos menos leídos de la obra del filósofo inglés, tales como los de su largo debate con Bramhall, los cuales aún esperan una traducción completa a nuestra lengua.

El artículo siguiente, “*Potentia*’ como ‘potestas’. Una interpretación de la política moderna entre Thomas Hobbes y Carl Schmitt”, es de índole diferente. En él, el autor retoma la investigación sobre la compleja semántica de la familia de términos que significan al poder, pero con el objetivo de releer las teorías de Hobbes y de quien quizás sea –fuera del pequeño círculo de los especialistas– su lector más famoso en el siglo XX, para meditar sobre la actualidad de sus propuestas frente a la virtual hegemonía de la técnica por sobre las demás dimensiones de la condición humana en la sociedad contemporánea. Su conclusión, tal vez polémica, es que tanto una como otra serían incapaces de afrontar el reto que ese fenómeno plantea a la creatividad filosófica.

En el último texto incluido, “Virtud aristocrática, virtud burguesa. Antropología, ética y política en Thomas Hobbes”, es vi-

sible la asimilación de las enseñanzas de Leo Strauss, de cuya obra el profesor Altini es un reconocido especialista. El debate sobre la índole aristocrática o burguesa del pensamiento hobbesiano, iniciado por Strauss con la publicación en 1936 de su indispensable estudio sobre el filósofo<sup>8</sup>, es resumido aquí en sus líneas centrales, confirmando la corrección de la postura straussiana, quien había descripto la evolución del movimiento desde una ética de raigambre aristocrático, en la cual ocupaba un lugar central la virtud del honor, hacia una concepción mucho más cercana a la burguesía en las obras que

Hobbes escribió en su madurez, con su acento en el miedo y el cálculo como virtudes conducentes a la paz social.

En conjunto, los ensayos de Altini constituyen un valioso aporte a los estudios hobbesianos en nuestra lengua, y una oportunidad de acercarnos a tópicos recientes de difícil acceso en ella, desde una perspectiva rigurosa y actualizada.

CARLOS BALZI

Universidad Nacional de Córdoba

## François Dosse, *Paul Ricoeur: Los sentidos de una vida (1913-2005)*, traducción de Pablo Corona, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013, 767 pp.

La editorial Fondo de Cultura Económica acaba de incorporar a su Colección Filosofía la traducción de la biografía intelectual de François Dosse sobre Paul Ricoeur. Dada la naturaleza de la obra en nuestras manos consideramos que, para hacerle justicia, debemos distinguir los aportes que ella nos brinda sobre el biografiado, las consideraciones teóricas y perso-

nales que posibilitaron que el biógrafo realizara una obra de semejante magnitud y la labor en segundo plano del traductor, que permitieron que el público hispanoparlante entre en contacto con este libro.

El pensamiento de Ricoeur suscita actualmente un gran interés, tanto por la amplitud de las temáticas tratadas, que abarca cuestiones de la teoría del texto y la acción, la antropología, la ontología, la ética y la filosofía de la historia, como por la variedad de tradiciones y disciplinas con las que discute. Son estos mismos atributos, sin embargo, los que se vuelven un gran escollo para todo aquel que desee acercarse por primera vez a su obra. Frente a

esta dificultad, el rodeo por esta investigación de Dosse resulta ineludible. Desde el punto de vista histórico, la obra nos presenta la compleja y extensa interrelación del filósofo con el medio intelectual de su época, señalando de qué manera influyó en el desarrollo de su pensamiento. Por otra parte, si bien Dosse se considera a sí mismo un historiador, tiene la capacidad de presentar en un lenguaje preciso y a su vez accesible, incluso para un lector no interiorizado con el pensamiento de Ricoeur, las tesis filosóficas fundamentales que fue defendiendo a lo largo de su vida.

François Dosse es, indudablemente, uno de los grandes especialistas de la historia intelectual francesa del último siglo, más allá de las críticas negativas que ha recibido por sus distintas investigaciones, incluida la aquí reseñada.<sup>1</sup> Entre sus obras se encuentra la historia de la Escuela de los Annales y del Estructuralismo. En los últimos años se ha adentrado en el género de la biografía. Además de la biografía que aquí nos convoca, ha escrito la de Michel de Certeau y la de Deleuze y Guatari. Sin embargo, el respeto, deuda intelectual y afecto que este historiador profesa por Ricoeur es manifiestamente diferente que por los demás y no es preciso una lectura muy detenida para encontrarlos.

Hay tres aspectos que Dosse respeta de biografiado. En primer lugar, alaba su atención y escucha hacia el otro. El segundo aspecto celebrado es el compromiso que toma y que lo lleva actuar, pese a ser consciente de la posibilidad de fracaso. Este compromiso es caracterizado como la afirmación de un punto de vista que es percibido como

el mejor entre el peor y el menor mal antes que como una decisión arbitraria. Por último, el historiador encomia la apertura de Ricoeur, es decir, el deseo constante de establecer mediaciones entre diversas posiciones conceptuales en tensión, aun reconociendo su carácter imperfecto y la imposibilidad de un saber absoluto (14-15).

Su deuda intelectual hacia el biografiado está presente en la mayor parte de sus obras de, al menos, los últimos veinte años, y Dosse no escatima oportunidad para manifestarla. Sin ir más lejos, su concepción de biografía está basada en su interpretación de la concepción ricoeuriana de identidad narrativa. Según nos explica en otra obra, “si tomamos en serio la bella demostración de Paul Ricoeur según la cual el sí-mismo (*Iipse*) se construye, no en una repetición del mismo (*Idem*) sino en su relación con el otro, la escritura biográfica está más cercana a ese movimiento hacia el otro y a la alteración del yo hacia la construcción de un sí-mismo que se ha convertido en otro.”<sup>2</sup> Así, la imagen que surge del biografiado sería el producto de la superposición de las múltiples imágenes que tienen quienes estuvieron en contacto con él. De ahí la necesidad de la tan extensa y variopinta cantidad de anécdotas en principio insignificantes, tan criticada por Eribon. El subtítulo mismo de la obra, “Los sentidos de una vida”, intenta darnos entender que el Paul Ricoeur de esta obra es una suerte de unidad *ficcional* que resulta de un collage de múltiples visiones: “La identidad

<sup>8</sup> L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Oxford, The Clarendon Press, 1936. (Versión castellana: *La filosofía política de Hobbes*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006).

<sup>1</sup> Didier Eribon, “Une biographie du philosophe chrétien, Ricoeur et la raison”, *Nouvel Observateur Hebdo*, n° 1714, 11 septembre 1997. El propio Dosse menciona esta crítica asociándola con su primer encuentro con Ricoeur.

<sup>2</sup> Dosse, F. *El arte de la biografía. Entre historia y ficción*, Universidad Iberoamericana, México, 2007, p. 19. Nuevamente el subtítulo de esta obra nos remite a la concepción ricoeuriana de historia como una confluencia entre elementos documentales y ficcionales.

de Ricoeur se deja de entrever a través de esa pluralidad [de la mirada de los otros]. Los sentidos de una vida de uno mismo se leen en la mirada de los otros, no como fidelidad devuelta por algún espejo, sino como recreación constante, obra que se trabaja, mundo del texto que se convierte en fuente de identidad” (Dosse 2007: 393).

Por último, el afecto hacia el “amigo” biografiado es manifiesto en la totalidad de la obra. En su estudio sobre la biografía Dosse reconoce que todo autor tiene un fuerte vínculo empático con su biografiado, aunque “esa empatía no siempre indica adhesión, sino que a veces señala la meta que uno se pone, la de comprender el enigma” (Dosse 2007: 389). En este caso, se vuelve cuestionable hasta dónde esta empatía no ha impedido comprender el enigma. En múltiples oportunidades, Dosse sale en defensa de su biografiado, ora defendiéndolo explícitamente, ora de una manera solapada, que atenta de algún modo con la concepción de biografía sostenida. Mientras que en la primera parte el autor nos expresa su posición frente a una situación particular, en la segunda evita introducir los testimonios de todos aquellos que probablemente no hubieran aportado una imagen del biografiado afín con la defendida por el autor.

En dos casos resultan particularmente manifiestos tales proceder. El primero se presenta en “el ataque de los lacanianos” tras la publicación de *Freud. Una interpretación de la cultura* y los efectos en el desarrollo académico de Ricoeur. La segunda estrategia se observa cuando se describen los acontecimientos sucedidos entre 1969 y 1970 durante su decanato en Nanterre y que concluyó con el ingreso de la policía a la universidad y su violento enfrentamiento con los estudiantes. En este capítulo el biógrafo recoge las posiciones que avalaron la gestión de Ricoeur y justificaron su proceder, pero deja fuera la opinión de todos aquellos que la rechazaron.

Según Dosse, el objetivo de determinadas biografías intelectuales es reunir el pensar y el existir en lo que denomina, junto con los psicoanalistas, “atención flotante” (Dosse 2007: 384). Sucesos como los de Nanterre hacen que el lector ponga en duda la capacidad de escucha y de apertura al otro que Dosse celebra en Ricoeur. Surge casi de inmediato la inquietud acerca de los motivos por los que el biógrafo una vez presentado dicho suceso no pone en duda sus supuestos de base, y la seguida puesta en duda de que el objetivo manifestado sea realmente un objetivo de la obra.

Otra cuestión que los sucesos de Nanterre nos lleva a pensar es el alcance del recurso de la ficción para hacer historia y, naturalmente, escribir biografías. El suceso de la violencia policial en Nanterre es descrito de modo tal que pareciera que Ricoeur no tuvo margen de maniobra y se encontró en un momento de tensión social en medio de malos asesores y estudiantes violentos, pero hubo opiniones encontradas sobre lo que sucedió durante esos días. En la medida en que la historia como narración sintetiza lo heterogéneo a través de la recolección de los distintos sucesos en una trama unitaria, el uso que se le da a la ficción como organizador y aportador de sentido es válido. Sin embargo, Eribon señala un punto donde esa aplicación es discutible, y es cuando se aportan razones a ciertos sucesos que se enfrentan con la documentación a la que se tiene acceso. Como muestra de este punto, Eribon recoge el momento en el que el Collège de France eligió a Foucault en lugar de Ricoeur. Dosse justifica esta decisión por la influencia que en aquella época tenía el estructuralismo en esta institución. Eribon, empero, destaca que la explicación de Dosse omitió el hecho de que Lévi-Strauss estuvo en contra de dicha designación.

Unas últimas palabras para quien estuvo a cargo de la extensa labor de traducción, Pablo Corona. Su labor como traductor de la obra de Ricoeur permite mantener una continuidad conceptual entre aquellos aspectos filosóficos recogidos por Dosse y la obra de Ricoeur que será agra-

decida por todo aquel que desee interiorizarse en la obra de este filósofo francés.

ESTEBAN LYTHGOE  
CONICET

## COLABORACIONES:

1 > Las colaboraciones deben ser enviadas por correo electrónico, dirigidas al Comité Editorial de la RLF, a la siguiente dirección: [rlf@retina.ar](mailto:rlf@retina.ar). Se admitirán archivos Word o PDF. Puesto que la RLF ha adoptado el arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en un archivo separado.

2 > Las colaboraciones deberán estar escritas originalmente en español, portugués o inglés. El Comité Editorial de la RLF se reserva el derecho de considerar la posible publicación de trabajos traducidos de otras lenguas.

3 > Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras de extensión; las notas y estudios críticos las 6.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 y las reseñas bibliográficas las 1.500. El número máximo de palabras incluye también las notas y las referencias bibliográficas. El Comité Editorial se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que superen esos límites.

5 > Los artículos, notas, estudios críticos y discusiones deberán incluir dos resúmenes, uno en español o portugués y otro en inglés, que no superen las 120 palabras. Cada uno de ellos deberá incluir al final entre 3 y 5 palabras clave, en los respectivos idiomas. Los autores también deberán adjuntar un curriculum vitae actualizado que no exceda las 120 palabras.

6 > No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los trabajos hayan recibido su aprobación definitiva por parte del Comité Editorial.

7 > Los trabajos deberán incluir al final una bibliografía de todas las obras citadas en el texto y en las notas, listadas por orden alfabético. Las obras deberán citarse de acuerdo con el sistema autor-fecha-obra. Las normas completas para las citas bibliográficas deberán solicitarse al Comité de Redacción, escribiendo a la dirección indicada en el primer párrafo de estas instrucciones.

8 > Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de aceptados para su publicación en la RLF, no podrán ser reproducidos sin la autorización escrita del Comité Editorial.

9 > Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista y el archivo PDF de sus contribuciones.

10 > El Comité Editorial de la RLF se reserva el derecho de publicar en la página web de la revista ([www.rlf-cif.org.ar](http://www.rlf-cif.org.ar)) las colaboraciones aparecidas en la edición impresa en papel.

## 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](mailto:rlf@retina.ar)

[www.cifnet.org.ar](http://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 . . . . . \$ 150

Instituciones . . . . . \$ 300

#### { Exterior }

Individuos . . . . . U\$S 35 €30

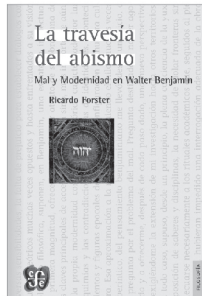
Instituciones . . . . . U\$S 50 €40

+ gastos de envío

NOVEDADES

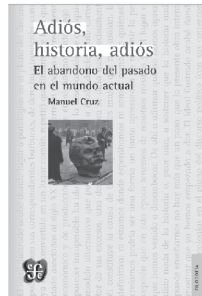
Letrasinfronteras

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
80 ANIVERSARIO



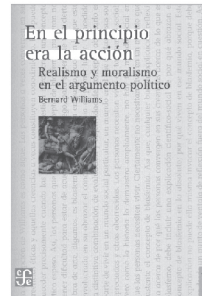
La travesía del abismo.  
Mal y Modernidad  
en Walter Benjamin

RICARDO FORSTER



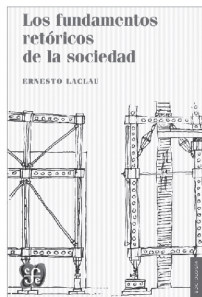
Adiós,  
historia, adiós.  
El abandono del pasado  
en el mundo actual

MANUEL CRUZ



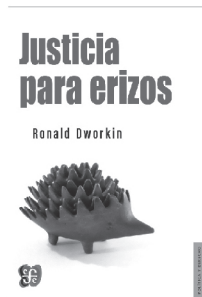
En el principio  
era la acción.  
Realismo y moralismo  
en el argumento político

BERNARD WILLIAMS



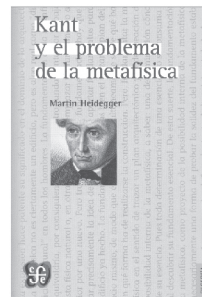
Los fundamentos  
retóricos  
de la sociedad.

ERNESTO LACLAU



Justicia  
para erizos.

RONALD DWORKIN



Kant  
y el problema  
de la metafísica.

MARTIN HEIDEGGER



FONDO DE  
CULTURA  
ECONÓMICA

[www.fce.com.ar](http://www.fce.com.ar)

[/FCEArgentina](#) [/FCEdeArgentina](#)

Jean-Jacques Rousseau

Mi retrato / El arte de gozar / Cuatro cartas a Malesherbes

Prólogo, traducción y notas:

Pablo E. Pavesi

Colección *Excursus*

Comité editorial

José Emilio Burucúa - Ricardo Ibarlucía -

Nicolás Kwiatkowski - Leiser Madanes - Pablo E. Pavesi

CIF CENTRO DE  
INVESTIGACIONES  
FILOSÓFICAS

De próxima publicación:

Alexander G. Baumgarten

Estética breve

Prólogo, selección, traducción y notas: Ricardo Ibarlucía



**BOLETÍN DE ESTÉTICA**

MEMORIA INVOLUNTARIA  
Y APRENDIZAJE DE LA VERDAD.  
RICŒUR RELEE A PROUST

**Jeanne Marie Gagnebin**

LAS ANALOGÍAS DEL ESPEJO,  
EL CRISTAL Y EL REFLEJO  
EN LOS ENSAYOS CRÍTICOS  
DE PAUL VALÉRY Y T. S. ELIOT

**William Díaz Villarreal**

AÑO XI | INVIERNO 2014 | N° 27  
ISSN 1668-7132

**CIF** CENTRO DE  
INVESTIGACIONES  
FILOSÓFICAS

Programa de Estudios en Filosofía del Arte

**RLFP** | Revista  
Latinoamericana de  
Filosofía  
Política

EDITOR:  
Osvaldo Guariglia

COMITÉ DE EDICIÓN:  
Marcelo Alegre, Mariano Garreta Leclercq,  
Florencia Luna, Julio Montero,  
Eduardo Rivera López

[www.rlf.org.ar](http://www.rlf.org.ar)

*La Revista Latinoamericana de Filosofía Política* es un proyecto asumido por un grupo de investigadores, conscientes de la necesidad de una revista académica *on-line*, especializada en temas de filosofía política, que publique contribuciones originales en español y en inglés. La meta principal de esta nueva publicación será la de crear un foro de debate académico accesible tanto a la comunidad iberoamericana como a la internacional, interesada en los temas más generales de teoría política y en otros más especializados, como justicia, consolidación de la democracia regional y global, etc. La RLFP nace con un interés centrado en la actualidad de un mundo en curso de una profunda transformación política y con una visión cosmopolita de sus dificultades y de sus expectativas.

Siguiendo una tendencia creciente en el mundo académico, la RLFP tiene una política de acceso abierto a sus contenidos, a fin de promover un intercambio global del conocimiento y de igualar las posibilidades de los académicos en todas partes. El acceso abierto en formato *on-line* no solo no disminuye el prestigio de la publicación sino que incrementa los niveles de consulta y cita de sus contenidos.

**Contacto:** [informes@rlfp.org.ar](mailto:informes@rlfp.org.ar)

**Impreso en Tecnoediciones S.R.L.**  
José Joaquín Araujo 3293,  
(1439) C.A.B.A.  
Argentina

**[info@tecnoediciones.com.ar](mailto:info@tecnoediciones.com.ar)**