

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA — Vol. II Nº 2

Héctor-Neri Castañeda: El atomismo sintáctico en Wittgenstein.

Osvaldo N. Guariglia: Orden social y norma en Aristóteles.

Mario A. Presas: Corporalidad e historia en Husserl.

Ricardo Pochtar: Huarte y la lingüística cartesiana.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS * CRONICA

VOL. II — Nº 2 — JULIO 1976

COMITE DE REDACCION

Rafael Braun
Mario A. Presas

Oswaldo N. Guariglia

Ezequiel de Olaso
Eduardo A. Rabossi

CONSULTORES

Danilo Cruz Vélez (Colombia)

Alfonso Gómez Lobo (Chile)

Francisco Miró Quesada (Perú)

Roberto Torretti (Chile - Puerto Rico)

Marcelo Dascal (Brasil)

Rigoberto Juárez - Paz (Guatemala)

Alejandro Rossi (México)

Luis Villoro (México)

Para suscripciones, pedidos, correspondencia, informaciones, etcétera, dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central

1000 Capital Federal — Argentina

Para suscripciones y pedidos en los Estados Unidos y Canadá, dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
BOX 1192
BIRMINGHAM, ALABAMA 35201
U.S.A.

Argentina:

Individuos	\$	1.000.—
Instituciones	\$	1.400.—
De apoyo	\$	3.000.—

Exterior:

Individuos	US\$	11.—
Instituciones	US\$	15.—
Por vía aérea, recargo de	US\$	1,50

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año.

Editor responsable: Antonio M. Battro. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Cangallo 1479, 4º piso. Capital Federal. Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 1.289.956. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

Diseñó la tapa: Buyí Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Julio 1976

Volumen II

Núm. 2

SUMARIO

ARTICULOS

	Pág.
Héctor-Neri Castañeda: El atomismo sintáctico en la filosofía posterior de Wittgenstein y la naturaleza de las cuestiones filosóficas	103
Oswaldo N. Guariglia: Orden social jerárquico y norma consuetudinaria en el pensamiento ético-político de Aristóteles.	121
Mario A. Presas: Corporalidad e historia en Husserl.	167

DISCUSION

Ricardo Pochtar: El Examen de Ingenios y la "lingüística cartesiana"	179
--	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

José Ferrater Mora: Cambio de marcha en filosofía (E. Rabossi)	187
R. Frondizi y J. J. E. Gracia: El hombre y los valores en la filosofía latino-americana del siglo XX (E. Rabossi)	188
K. Gaiser: Das Staatsmodell des Thykydides (F. Lisi)	190
Aristote: Politique, ed. J. Aubonnet (O. Guariglia)	191

CRONICA

192

COLABORADORES

HECTOR-NERI CASTAÑEDA (1924). Estudios en la Universidad de San Carlos (Guatemala). Doctor en filosofía (University of Minnesota). Ha sido profesor en las universidades de San Carlos, Wayne, Duke y Texas. Actualmente es profesor de Indiana University. Es editor y fundador de la revista *Noûs* (1965) y pertenece al comité de redacción de la revista *Crítica* (México). Ha publicado numerosos artículos en revistas internacionales. Su última obra es *Thinking and Doing The Philosophical Foundations of Institutions* (1975). Dirección: Indiana University. Department of Philosophy. Sycamore Hall 026. Bloomington, Indiana 47401. EE.UU. de Norteamérica.

OSVALDO N. GUARIGLIA (1938). Doctor en filosofía (Tubinga, R.F. Alemana) y licenciado en letras (Universidad de Buenos Aires). Ha sido profesor de las Universidades de Puerto Rico y La Plata. Perteneció al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (Argentina). Ha publicado estudios sobre filosofía antigua y publicará próximamente el libro *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*. Tiene en preparación el libro *Aristóteles: ser social y teoría política*. Dirección: Casilla de Correo 5379, Buenos Aires, Argentina.

MARIO A. PRESAS (1933). Estudios de filosofía en la Universidad de La Plata y en Alemania. Doctor en filosofía (La Plata). Es profesor de la Universidad Nacional de La Plata e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Publicó numerosos artículos en revistas especializadas de Argentina y del exterior, especialmente sobre temas de filosofía contemporánea y de estética. Autor de un libro (inédito): *Bases kantianas de la filosofía de Jaspers*. Dirección: Calle 6 Nº 529 - Dep. 3 -1900-. La Plata (BA), Argentina.

EL ATOMISMO SINTACTICO EN LA FILOSOFIA POSTERIOR DE WITTGENSTEIN Y LA NATURALEZA DE LAS CUESTIONES FILOSOFICAS

Héctor-Neri Castañeda

Introducción

En 1952 y en 1953 aparecieron las *Investigaciones Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein en su original alemán con versión inglesa al lado. Pronto fueron devoradas y discutidas en muchos círculos de habla inglesa. Para muchos fueron las *Investigaciones* el maná que reconstituiría una disciplina decadente. Para muchos esa reconstitución no era otra cosa que una técnica de destrucción de la vieja disciplina y una técnica terapéutica que eliminaría, o por lo menos reduciría, el embrujamiento del lenguaje, embrujamiento difícil de resistir, que había originado y promovido la vieja disciplina. De todos modos, para muchos fueron las *Investigaciones* el evangelio sobre el cual habría de fundarse la revolución filosófica más gigantesca en toda la historia del mundo. Y a mediados de la década 1950-60, desde ciertas posiciones geográficas y académicas, bien parecía que la discusión o la aplicación terapéutica de pasajes de las *Investigaciones* iba a ser una de las mayores tareas filosóficas del futuro. La competencia principal al wittgensteinianismo provenía de la filosofía analítica del lenguaje ordinario, movimiento emparentado, que se desenvolvía con rapidez bajo la dirección firme y disciplinada de Gilbert Ryle y John L. Austin. Para muchos de los seguidores de éstos, la gran revolución gigantesca de la historia toda de la filosofía era justamente el análisis del lenguaje ordinario, y para ellos Wittgenstein era una especie de precursor, entre otros, como G. E. Moore, o un santo grande pero un tanto herético.

Naturalmente hubo en la década 1950-60 críticos de las *Investigaciones*, así como los hubo de la filosofía del lenguaje ordinario. Pero como toda revolución siempre tiene disidentes, herejes, y reaccionarios, nada señalaba seriamente que no había ya una revolución permanente en la filosofía inglesa, en la cual el wittgensteinianismo y la filosofía del lenguaje ordinario, tanto en cooperación amistosa como en rivalidad cordial, irían venciendo a los tipos tradicionales de filosofar.

Sin embargo, hacia mediados de la década 1960-70 la situación filosófica del mundo de habla inglesa ya es perceptiblemente muy distinta. La gran revolución wittgensteiniana y la gran revolución del lenguaje ordinario van ya en defensiva. Naturalmente, hay todavía por todas partes referencias a los grandes dirigentes de esas revoluciones, pero muchas de esas referencias son puramente formales. Figuras que habían estado un tanto marginadas, recobran su posición central y sus escritos

empiezan a ser leídos con mayor interés. Ya las revistas filosóficas, algunas de ellas recientes como *American Philosophical Quarterly* y *Noûs*, publican muchos ensayos en los que la temática wittgensteiniana no aparece, o aparece poco, y utilizan métodos ajenos a los del análisis del lenguaje ordinario, incompatibles, además, con las presuposiciones del wittgensteinianismo ortodoxo. La filosofía de las revistas filosóficas principales es otra vez sistemática y teórica, constructiva, no puramente analítica, y hasta formalista.

Aquellas revoluciones gemelas fueron intensas, pero meteóricas. ¿Por qué? No fueron infructuosas, como explicaré en seguida. Pero fueron de muy corta duración. Y la mayor parte de este artículo es una explicación *parcial* de la brevedad de esas revoluciones. Hay, naturalmente, factores externos, pero a mí me interesa tratar aquellos factores internos, que tienen que ver directamente con la naturaleza de las cuestiones filosóficas.

El estudio de los factores externos que determinaron la brevedad de las revoluciones del lenguaje ordinario y del wittgensteinianismo es de gran importancia. Ese estudio ha de revelar qué conexiones, si las hay en efecto, existen entre esos cambios ideológicos en la filosofía y los fenómenos político-económicos de la guerra fría y la guerra en Viet Nam. Pero esas conexiones han de estudiarse con extremo cuidado. Indudablemente, la brevedad de esas revoluciones filosóficas se debe en parte a aspectos demográficos como el hecho de que haya habido en los años de 1960 a 1970 más filósofos y profesores de filosofía que los que ha habido en toda la historia del planeta hasta la Segunda Guerra Mundial. También ha jugado un papel en esa historia filosófica reciente el que una gran cantidad de filósofos de habla inglesa hagan su carrera académica en buena parte a base de críticas de argumentos y tesis filosóficas. Esto conduce a una actividad constante de crítica que cada vez trata de hacerse mas profunda desnudando presuposiciones escondidas bajo cualquier ropaje. Tal clima de crítica filosófica presupone una organización política y una situación económica de cierto tipo.

Pero, como dije, mi tema es la historia *interna* de la filosofía reciente en el mundo de habla inglesa. Concretamente, me interesa defender dos tesis filosóficas principales: (1) el método que propugnan muchas reflexiones en las *Investigaciones* de Wittgenstein, y en parte compartido por la filosofía del lenguaje ordinario, es una especie de atomismo sintáctico, a veces léxico, que no permite ni una visión adecuada del lenguaje ni una resolución de problemas filosóficos genuinos; (2) la temática wittgensteiniana y la temática de la filosofía del lenguaje ordinario son en parte revolucionarias porque niegan problemas genuinos que han preocupado a los filósofos a través de los siglos. La tesis (2) es obvia, y diré poco acerca de ella. La tesis (1) necesita ilustración y comentario exegético. Naturalmente, errores de método y de temática no determinan por sí solos la duración de una teoría. Pero aquí interviene mi tesis histórica: (3) la crítica característica del filosofar de habla inglesa, por una parte, y, por otra, el desarrollo de las lógicas intensionales y el desarrollo de la gramática transformacional con su énfasis en estructuras sintácticas y su contraste entre estructura gramatical superficial y estructura gramatical profunda, han convergido en la ampliación de la

temática filosófica reconocida en la década 1950-60 y en el desarrollo de métodos más adecuados. Esto le ha quitado el viento a las velas de las dos revoluciones mencionadas. Paso a explicar.

Contribución valiosa de la filosofía del análisis del lenguaje ordinario

Dije que la revolución de la filosofía del lenguaje ordinario no fue infructuosa. Y es importante esclarecer qué frutos produjo esa revolución.

La filosofía, desde que la fundó Anaximandro en el Occidente, ha estado dedicada a la investigación de ciertos aspectos estructurales muy generales de la experiencia y del mundo. Digo "muy generales" porque la ciencia también estudia aspectos estructurales del mundo, y la física estudia aspectos bastante generales. La filosofía estudia aspectos todavía más generales; pero como las diferencias en generalidad no son completamente demarcadas, la diferencia entre filosofía y ciencia es una diferencia de grado, clara en los extremos, imprecisa en la filosofía más concreta, por así decir, y la ciencia más general. El estudio del tiempo, del espacio, de la objetividad, para mencionar unos ejemplos triviales, testimonian palpablemente cómo la diferencia entre filosofía y ciencia general es de grado.

El método filosófico y el método científico son también muy parecidos. Los dos son hipotético-deductivos. En los dos hay una tarea primera de coleccionar y examinar los datos, y hay otra tarea de teorizar sobre esos datos examinados. Sigue después una actividad de poner a prueba (*test*, no *prove*) la teoría propuesta mediante aplicaciones a casos nuevos. Si la teoría pasa la prueba deberá extenderse a otros tipos de datos; si la teoría no pasa la prueba habrá que modificarla, o abandonarla por completo y empezar de nuevo.

En el caso de la ciencia como en el caso de la filosofía los datos provienen, directa o indirectamente, de las experiencias ordinarias de las cosas que nos rodean. Una diferencia entre filosofía y ciencia es, como dije, la generalidad de la preocupación. Los datos iniciales de una ciencia —tanto más cuanto menos general es la ciencia en cuestión— son aspectos seleccionados de la experiencia ordinaria, y es frecuente que esos datos no se encuentren en muchas experiencias ordinarias. En el caso de una ciencia avanzada hay a veces que buscar esos datos con todo cuidado en experimentos complejos concebidos con gran ingenio y planeados con suma cautela. La filosofía, por el contrario, estudia estructuras muy generales, tan generales que muchas de ellas se encuentran subyacentes en toda experiencia. Pero dentro de la filosofía hay grados de generalidad, y hay estructuras de la experiencia y del mundo que no se dan por doquiera sin discriminación. Por ejemplo, las estructuras del pensar práctico, ilustradas en deliberaciones, no se dan en las experiencias puramente contemplativas del mundo, ya sean estéticas ya sean puramente perceptivas.

La diferencia entre lo empírico y lo a priori es una diferencia de grado, y es una

diferencia que se ha trazado a diferentes niveles en diferentes épocas. Incluso un mismo filósofo la traza a veces a diferentes niveles en diferentes trabajos. Es una diferencia que se fija más o menos arbitrariamente por razones de investigación, a efecto de dividir en segmentos la jerarquía de las estructuras del mundo y de la experiencia. Esquemáticamente, podemos decir que la filosofía trata de las estructuras a priori mientras que la ciencia trata de las estructuras empíricas. Pero recordemos que esto es esquemático, representando una división del trabajo de la investigación conforme a grados de generalidad que interesa profesionalmente separar.

La filosofía, decimos, estudia estructuras generalísimas de la experiencia y del mundo. Pero esas estructuras no se nos dan en su totalidad. En cada experiencia hay estructuras subyacentes que envuelven los objetos o contenidos de la experiencia, pero que van mucho más allá, relacionando esos contenidos u objetos con el resto del mundo. Tenemos, pues, que: (i) observar los aspectos estructurales que se nos dan, (ii) examinarlos, y (iii) conjeturar el resto del diseño. Filosofar requiere reunir datos estructurales y proponer teorías acerca de las estructuras en su totalidad¹.

La historia de la filosofía es precisamente la historia de esas dos actividades de reunir y organizar datos, por un lado, y de teorizar acerca de la estructura global de cierto tipo de experiencia o de cierta "zona" del mundo. Indudablemente, el progreso de la filosofía consiste en parte en un desarrollo, a través de las generaciones, de la claridad de la conciencia de esas actividades, y en el reconocimiento de que la atención a los datos es fundamental, de que toda teorización basada en pocos datos o datos muy parecidos es frágil. Tal es precisamente la gran contribución de la revolución de la filosofía analítica del lenguaje ordinario. Esa filosofía criticaba con plena justificación las teorizaciones embriagadoras de los hegelianos y de otros filósofos. Ella insistía en que hay que describir el funcionamiento del lenguaje ordinario. Y ésto era correcto y muy saludable, pues los datos estructurales filosóficos se dan en la experiencia ordinaria, y el lenguaje ordinario representa esos datos. Todo filosofar tiene que partir del lenguaje ordinario. Todo filosofar incluye un protofilosofar que analiza el lenguaje ordinario a efecto de separar los datos filosóficos, evaluarlos en su significación e importancia, y poder determinar criterios de adecuación de la teorización filosófica a seguirse.

II

Los datos filosóficos son esencialmente sintácticos, no léxicos

La filosofía del lenguaje ordinario que se practicaba en la década 1950-60 no

¹ En artículo primerizo, que ahora escribiría de otro modo, pero que me sorprendió hace poco, al releerlo, por su homogeneidad con mi concepción actual de la filosofía, traté con más detalle el tópico. Se trata de "La naturaleza de las cuestiones filosóficas", *Universidad de San Carlos*, N° 31 (Guatemala, 1954)

tenía, sin embargo, conciencia plena de su valor. Esa filosofía tendía a enfatizar como valioso y nuevo, no tanto la necesidad de examinar el lenguaje ordinario, sino la tesis de que había que restringirse a tal examen. Esa fue la tesis que la revolución del lenguaje ordinario proclamaba, y, por supuesto, esa tesis era nueva, pero era incorrecta. La oposición a la creación de sistemas filosóficos característica de esa década fue, sin duda, una exageración. Pero era una exageración necesaria en la dialéctica histórica. Una revolución tiene que exagerar para lograr implantar una verdad perdida. La filosofía de esa década tenía que atacar la creación de sistemas para que las generaciones nuevas pudiesen apreciar la base filosófica anclada al lenguaje ordinario.

Esa exageración, aunque técnicamente un error, no es, en perspectiva histórica, un error censurable, sino una táctica encomiable. Pero había, por otro lado, en la filosofía de esa década un error explicable, pero no encomiable. La mayor parte de los trabajos de esa filosofía eran lexicológicos. No todos, por supuesto, y los trabajos clásicos de valor permanente son trabajos en que se tratan aspectos sintácticos.

El lenguaje ordinario es el depósito de la experiencia ordinaria. Pero como la filosofía estudia los aspectos estructurales más generales de la experiencia, a la filosofía le interesan los aspectos del lenguaje que guardan esos aspectos estructurales de la experiencia. Esos aspectos del lenguaje son precisamente sus aspectos formales: la sintaxis y la morfología. El vocabulario del lenguaje ordinario es filosóficamente valioso sólo en tanto que es vocabulario formal, sintáctico, por así decir. Las diferencias entre verbos auxiliares y verbos no auxiliares, por ejemplo, es una diferencia léxica de valor sintáctico.

Permítaseme insertar aquí una anécdota auténtica que revela tanto el contraste que quiero señalar como la limitación de que estoy acusando a la filosofía del lenguaje ordinario de la década 1950-60. En mi primera visita a Oxford, en 1955-56, donde pasé un año extraordinario, tuve la oportunidad de conversar varias veces con Jeffrey Warnock, persona brillante, amigo personal de John L. Austin, y el albacea literario de éste. Una tarde en septiembre de 1955 Warnock me explicaba con detalle admirable el programa de la filosofía analítica que Austin y sus amigos perseguían. Me contó como Austin con su capacidad carismática tenía discusiones filosóficas todos los sábados con un grupo de filósofos jóvenes. Warnock fue impresionante en su descripción de Austin, de su brillantez intelectual y de su capacidad incomparable para penetrar en los usos lingüísticos más esquivos. Para solidificar su descripción me relató cómo Austin había pasado tres meses discutiendo en sus sesiones saturninas las diferencias entre los adverbios 'highly' ('altamente') y 'very' ('muy'). Indudablemente, ésto revela la extraordinaria capacidad que Austin tenía para captar las diferencias más sutiles del inglés y para organizar esas diferencias en detalle. No fue sino hasta en 1966 cuando, reflexionando sobre la historia reciente de la filosofía, caí en la cuenta, con sorpresa, de que, según el informe de Warnock, Austin no había empleado tiempo alguno en examinar las diferencias entre el adverbio 'highly' y el adjetivo 'high'. Y esto es parte de la anécdota. Las diferencias entre los dos adverbios, que tienen significado muy cercano, son cosa delicada, pero no tienen mayor interés filosófico en el sentido de que esas diferencias no revelan gran cosa acerca de los aspectos estructurales de

nuestra experiencia, o del mundo. Esas diferencias pertenecen a ciertos aspectos concretos que distinguen unas experiencias de otras, pero en los dos casos con la misma estructura, a saber, la estructura que incluye un aspecto que expresa este o el otro adverbio. En cambio las diferencias entre el adverbio 'highly' y el adjetivo 'high' son de dos tipos: las diferencias entre el sentido de 'high' y el sentido del radical 'high-', y las diferencias entre la categoría de adverbio y la categoría de adjetivo. Estas diferencias de categoría revelan algo acerca de las estructuras de las experiencias adecuadamente expresadas por medio de oraciones que contienen ya el adjetivo ya el adverbio.

Vale la pena reflexionar sobre el contraste entre 'high' y 'highly' como dato filosófico. Un adjetivo como 'high' (traducible como 'alto' en la mayoría de los casos) expresa una propiedad relacional de objetos espaciales, una relación en sí misma espacial. El adverbio 'highly' (traducible como 'altamente') expresa algo distinto: en unos casos expresa una relación no espacial entre cualidades que pueden ser relacionales o no; en otros casos quizá sea más penetrante decir que 'highly' expresa una modalidad de un hecho. Y aquí hay precisamente un problema estructural general, por tanto, filosófico: ¿cuál es el análisis más adecuado de la estructura de las verdades que se expresan correctamente por medio de oraciones que contienen adverbios modales? La naturaleza de los aspectos adverbiales de la experiencia, o del mundo, todavía no han recibido atención suficiente².

III

El atomismo sintáctico, que es una variedad de análisis léxico, conduce a una generalización del verificacionismo

La preocupación lexicológica con el lenguaje ordinario conduce con facilidad a preceptos como "el sentido o significado de una expresión es el uso de la expresión" y como "un concepto es el uso (o las reglas del uso) de una palabra". Estos preceptos, que han sido usados como armas ofensivas en ataques contra posiciones filosóficas tradicionales, han sido refutados, y no me propongo reseñar aquí los argumentos aducidos en contra de ellos. Pero sí quiero insistir en que hay un grano de verdad en el fondo de esos preceptos, y que es ese grano el que, inflado con aire caliente sin substancia, les ha permitido durar tanto tiempo. En efecto, si por uso de una palabra se entiende su uso causal, como dirían ciertas posiciones clásicas, en la producción o formulación de pensamientos y actos de conciencia, esos preceptos son inofensivos aún

² Hay varios estudios tanto gramaticales como filosóficos sobre los adverbios. Entre ellos menciono tres: Romane Clark, "Concerning the Logic of Predicate Modifiers", *Noûs*, IV (1970) 311-335; Terence Parsons, "Some Problems Concerning the Logic of Grammatical Modifiers", en D. Davidson y Gilbert Harman, *Semantics of Natural Language* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1972), y el capítulo intitulado "Analysis of Conversational Language" en Hans Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic* (Nueva York: The Macmillan Company, 1947).

para las formas mas extremas, por ejemplo, del dualismo cartesiano entre cuerpo y mente. Pero tampoco quiero desarrollar aquí este tema³.

Lo que quiero enfatizar es el hecho de que un análisis del uso de palabras que las toma aisladamente tiene poco valor filosófico. Más aún: adoptando el principio de Frege, bien conocido por Wittgenstein, de que las palabras o las expresiones en general sólo tienen sentido auténtico en oraciones, el tratamiento lexicológico conduce a un atomismo sintáctico. Este consiste en el estudio de palabras en oraciones, tomándose a las oraciones como unidades separadas, que no entran realmente, a pesar de apariencias contrarias, en oraciones mayores —al menos no entran en oraciones complejas cuando se estudian los usos de las oraciones. Naturalmente, el atomismo sintáctico es filosóficamente estéril al final de cuentas. Niega en efecto lo más importante de la problemática filosófica: las estructuras que vinculan lo expresado por diferentes oraciones.

La filosofía del lenguaje ordinario de la década 1950-60 era con mucha frecuencia practicada bajo una presuposición de atomismo sintáctico. Muchos estudios se escribieron en los que se trataba de caracterizar los actos de lenguaje realizados con la enunciación de esta u otra oración, tomando a la oración como unidad indivisible. En ética, por ejemplo, la teoría emotivista más extrema puede caracterizarse (algo injustamente, pero no mucho) como la teorización sobre el significado de las palabras 'bueno', 'malo', etc. en oraciones interjectivas como '¡Bueno!', '¡Qué bien!' sin tomar en cuenta que esas palabras aparecen en toda clase de oraciones, e.g., en oraciones subordinadas a verbos cognitivos o doxásticos (como en 'Yo creo que Carlos es un buen muchacho' y 'Felipa ignora que Carlos actuó mal ayer'), en oraciones modales (como 'Es imposible que Carlos se haya portado mal'), y otros tipos más⁴.

³ Una presentación parcial acerca de la epistemología y la metafísica de la relación entre lo mental y lo físico aparece en mi "Consciousness and Behavior: Their Basic Connections" en la antología de Héctor-Neri Castañeda, *Intentionality, Minds, and Perception* (Detroit: Imprenta de Wayne State University, 1966).

⁴ La doctrina más discutida en los últimos 20 años sobre la naturaleza del deber es la teoría de Richard M. Hare en su *The Language of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1952). Es una doctrina fundada en un atomismo sintáctico de las oraciones que contienen la palabra 'deber' (mejor dicho, la palabra inglesa 'ought'). Mi crítica detallada, estrictamente desde un punto de vista sintáctico-estructural, formulada a mediados de la década 1950-60, aparece en mi "Imperatives, Decisions, and Oughts: A Logico-metaphysical Investigation", en la antología de Héctor-Neri Castañeda y George Nakhnikian, *Morality and the Language of Conduct* (Detroit: Wayne State University Press, 1963 y 1967). Una crítica también sintáctico-estructural, menos detallada, sobre el análisis de Hare al concepto de bien fue propuesta por John Searle en "Meaning and Speech Acts" en la antología de C. D. Rollins, *Knowledge and Experience* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963). Hare ha desarrollado una explicación sintáctica en defensa de su análisis del concepto de bien en "Meaning and Speech Acts", *Philosophical Review*, 79 (1970): 3-24, reproducido en su *Practical Inferences* (Londres: The Macmillan Press Ltd., 1971).

Un examen sintáctico-estructural del cognitivismo-emotivismo, muy plausible al nivel atómico, de Charles Stevenson aparece en mi "Ethics and Logic: Stevensonian Emotivism Revisited", *The Journal of Philosophy*, 64 (1967): 671-683.

*Esquema de la derivación de algunas
consecuencias filosóficas del atomismo sintáctico*

Una manera en que se manifiesta el atomismo sintáctico es la siguiente: Se estudia el uso de oraciones de cierta forma, digamos $F(p)$, que contienen a otra oración p , pero en vez de reconocer la forma $F()$ como unidad semántica, y tratar a $F(p)$ como el compuesto de p y la forma $F()$, se trata a $F(p)$ como unidad indivisible que contrasta con p . Una consecuencia derivada de tales contrastes entre los usos de la oración p y la oración $F(p)$ es precisamente que no hay en rigor una forma $F()$ que valga para todas las oraciones p que parecen entrar en $F(p)$, o que uno se siente inclinado a suponer que existen. En otras palabras, la conclusión es: Para muchas oraciones p no existe *realmente* en la lengua ordinaria la oración $F(p)$.

Ese tipo de razonamiento se lleva a consecuencias mas extraordinarias, filosóficamente novedosas, como que no hay hechos o verdades correspondientes a las oraciones de la forma $F(p)$ cuando no hay *realmente* tales oraciones en vista del argumento arriba esquematizado⁵. Este es un asunto de gran importancia que debe ponderarse con cuidado. Por un lado, es fácil ver cómo al argüirse que no hay oraciones de cierta forma, cuando es fácil creer que tal forma sí existe en la lengua, pareciera justificada la idea de que uno está siendo víctima de un embrujamiento del lenguaje al creer que sí hay tales oraciones. Pero, por otro lado, uno debe enfrentar de lleno la presuposición ontológica detrás de ese razonamiento, a saber, la presuposición que conecta la idea de que cierta oración de la forma $F(p)$ no existe realmente en uso en la lengua ordinaria con la idea de que no hay un hecho o verdad que, contrario a los hechos lingüísticos, sería expresable por esa oración, si esa oración fuese parte de la lengua con el sentido natural que las palabras que la componen sugieren. Esta premisa es la que me inquieta. ¿Por qué creer que si la lengua no tiene en uso distinto cierta oración S no hay verdad o hecho que S expresaría si, como parece, S fuese parte

⁵ Uno de los casos más fascinantes de aplicación del atomismo sintáctico de Wittgenstein es el que Norman Malcolm hizo a los ensueños en su monografía *Dreaming* (Londres: Routledge & Kegan Paul; Nueva York: The Humanities Press, 1959). Arguye en varias formas que los sueños no son estados de conciencia, pero todas esas formas de argumento dependen de la premisa fundamental de que uno no puede usar correctamente la oración 'Estoy durmiendo' y por tanto tampoco la oración 'Estoy soñando' para describir el estado en que uno se encuentra. A veces esto se basa en que cuando uno está durmiendo, al menos cuando duerme profundamente, uno no tiene estados de conciencia — por definición, realmente. La meta es argüir que las oraciones 'Estoy durmiendo' y 'pensé tal o cual cosa mientras estaba durmiendo' son carentes de sentido, que no hay el estado de pensar cuando uno duerme, y por tanto los argumentos clásicos en defensa del escepticismo basados en los sueños son absolutamente sin sentido. Naturalmente, Malcolm no considera que la oración 'Estoy durmiendo' o 'Estoy soñando' tiene que tener sentido para que tengan sentido oraciones complejas inteligibles que la contienen, por ejemplo, negaciones, condicionales, oraciones en *oratio obliqua* como 'Carlos cree que yo estoy durmiendo', etc. Véase mi "Criteria, Analogy, and Other Minds", *The Journal of Philosophy*, 59 (1962): 533-546.

de la lengua, *en lugar de* creer que si S no existe en la lengua uno *debe* introducir S en la lengua para que exprese el hecho que parece expresar? Cuando la lengua no tiene recursos expresivos adecuados, los científicos enriquecen la lengua. ¿Por qué los filósofos no han de hacer lo mismo? (Me apresuro a indicar que estas preguntas no implican concesión de que la lengua sólo parece tener las oraciones en disputa. Al contrario, el que la lengua ordinaria parezca tener tales oraciones es un dato valioso, y yo estoy dispuesto a reconocerlo en toda su fuerza.)

El argumento *debe* ir en la dirección contraria: como no hay tales o cuales hechos o verdades, no hay realmente tales o cuales oraciones (no obstante ciertas apariencias) capaces de expresar esos hechos o verdades. Hay que *probar* primero que no hay tales hechos o verdades.

Es posible, por supuesto, que en ciertos casos bien determinados sea válido y concluyente el argumento que va de la carencia probada (y hay que enfatizarlo: probada o establecida) de ciertos tipos de oraciones en una lengua natural, a la ausencia de ciertos tipos correspondientes de verdades en la experiencia humana y de ciertos tipos correspondientes de hechos en el mundo. Pero para esto se necesita: (i) que haya tal determinación de esos casos, y (ii) que se establezca que los casos específicos bajo consideración son precisamente de la determinación en cuestión.

Eso no es todo. Cuando hay la apariencia de que cierta oración $F(p)$ existe en la lengua, ¿cómo se establece el hecho de que si el uso de $F(p)$ y el uso de p coinciden cuando se les considera aisladamente, atomísticamente, que realmente no hay $F(p)$? Esto es una forma de verificacionismo. En el verificacionismo original del positivismo lógico (influido también por Wittgenstein) se identificaba el significado de una oración con las condiciones de verificación, o con los métodos de verificación de la oración — se decía. (No me detendré a considerar la cuestión seria de si es una oración lo que se verifica, o si es lo que se dice o se piensa con el uso de la oración). Si se identifican las condiciones de verificación con las condiciones de uso, y se permite que muchas condiciones de uso no sean condiciones de verificación, se tiene aquí una generalización del viejo verificacionismo incluyendo el atomismo sintáctico subyacente.

Pero la pregunta sigue en pie. ¿Por qué tratar p y $F(p)$ aisladamente, en vez de tratar a $F(p)$ como una estructura general, que para ciertos valores de p produce una convergencia de $F(p)$ y p ? Ese atomismo no explica cómo, con frecuencia, la forma $F()$ puede contener una oración compleja $C(p)$ que contiene a p , esto es, hay casos en que los usos de $F(p)$ parecen convergir con los usos de p , pero los usos de $F(C(p))$ son distintos. Estos aspectos estructurales son de gran importancia para comprender la estructura de las experiencias pensables mediante el uso de oraciones de tales tipos.

Esta exposición ha sido abstracta, porque me interesa revelar tan nítidamente como me sea posible la estructura de ciertos argumentos y doctrinas sugeridos por Wittgenstein y claramente suscriptos por algunos de sus discípulos. Es importante ver los papeles que juegan en esas reflexiones las diferentes presuposiciones: (i) el atomismo sintáctico; (ii) la presuposición de que el lenguaje ordinario tiene todos los recursos expresivos de los hechos y tipos de hechos del mundo; (iii) la presuposición de que la

gramática de superficie (*surface grammar*, en la terminología de Chomsky), esto es, la gramática externa de una lengua natural revela exactamente la forma de los hechos del mundo; (iv) el uso del lenguaje ordinario es homogéneo en su función ontológica.

Ya he tratado, aunque brevemente, de las presuposiciones (i) y (ii). La presuposición (iii) es más oscura, y su uso es más sutil. Pero debe exhibirse y atacarse. Por supuesto, debo explicar que quiero decir con (iv).

La idea central de la presuposición (iii) quedó ya exhibida en la exposición arriba dada. Esa idea es que cuando una presunta oración (digámoslo así, para ser lo más neutral posible) de la forma $F(p)$ realmente no existe en la lengua no hay, por tanto, hecho que ella pudiese expresar. El ejemplo que ha sido típico de tales discusiones wittgensteinianas es '(Yo) tengo un dolor' como la oración p y '(Yo) sé que' como la forma $F()$. La idea ha sido de que la oración '(Yo) sé que (yo) tengo un dolor' realmente no existe en la lengua, pues no tiene ningún uso establecido. Y la consecuencia filosófica que han propuesto los seguidores de Wittgenstein es simplemente que no hay hecho expresable por la aparente oración '(Yo) sé que (yo) tengo un dolor'. Pero además de las presuposiciones (i) y (ii) trabaja también en el fondo la idea de que no hay una gramática interna, profunda, en la que se conectan las formas de esas oraciones. La presuposición (iii) es una consecuencia del atomismo sintáctico arriba caracterizado; pero la presuposición (iii) no implica el atomismo sintáctico. Y es posible rechazar el atomismo sintáctico y adoptar la presuposición (iii). Efectivamente, esto sucede en algunos estudios wittgensteinianos. Y por ello debe aislarse del resto de las presuposiciones.

El lugar común más trivial en lingüística contemporánea es justamente el error de la presuposición (iii). Oraciones con una estructura gramatical externa, superficial, idéntica pueden tener una estructura interna muy distinta. Este es el fenómeno de ambigüedad sintáctica sobre el cual Chomsky construyó sus teorías gramaticales revolucionarias.

La presuposición (iii) apoya la presuposición (ii). Y esa combinación es terriblemente perjudicial. Para revelar cómo es de dudosa toda consecuencia que se derive de esas presuposiciones, nótese que donde más plausible parece sacar consecuencias filosóficas de la existencia de ciertas oraciones en la lengua ordinaria es precisamente donde es evidente que no hay oraciones. Pero si esa ausencia de oraciones en la lengua es el nivel superficial, realmente no se puede inferir mucho acerca del mundo o de la experiencia. Considérese un ejemplo sencillo (a efecto de martillar mejor la ilustración): en inglés no existe (al nivel superficial) la oración '*I shaved me*' que se abrevie como '*I shaved*' (= me rasuré). Sin embargo, no podemos sacar la conclusión de que en el acto de rasurarse uno no es el acusativo, sino simplemente el sujeto — esto es, cuando uno se rasura pensando en inglés. Otro caso más importante. En inglés se dice '*I intend to go*' y en español se dice "Tengo la intención de ir(me)". En ninguno de los dos casos hay un sujeto explícito del infinitivo 'to go' o 'ir(me)'. Pero es un error suponer que lo que uno intenta es meramente la acción de ir *simpliciter*, sin sujeto⁶.

⁶ Tal error ha sido cometido, por ejemplo, por Annette Baier en "Act and Intent", *The Journal*

Lo que uno intenta es un complejo de tipo proposicional que tiene un sujeto en primera persona y una acción. Realmente ese complejo *no* es una proposición, pero esto es una historia larga que ya he contado en pleno detalle en otra parte⁷. La gramática interna o profunda de la oración 'Tengo la intención de irme' muestra que hay en el fondo ese sujeto de primera persona, aún cuando esa oración no sea externamente (superficialmente) una abreviatura de 'Tengo la intención de irme'. O sea, pues, que el hecho que uno expresa cuando dice "Tengo la intención de ir(me)" incluye *dos* componentes de primera persona⁸.

La presuposición (iv) aparece en la idea de que cuando una oración no tiene uso en el correr ordinario de la vida, por ejemplo en el mercado, la oración no corresponde a un hecho (real o posible) o a algo en la experiencia. En rigor hay infinidad de razones por las cuales ciertas oraciones son inapropiadas en ciertas circunstancias: por etiqueta, por ignorancia, por obviedad, ... y, por supuesto, porque no hay hecho real o posible que mentar. Pero uno *nunca* debe dar por sentado que porque ciertas oraciones no se pronuncian normalmente la razón ontológica recién mencionada es la que entra en juego.

Paso ahora a la exégesis de ciertos textos de las *Investigaciones*, para mostrar cómo el esquema descrito opera en esos textos.

V

El atomismo sintáctico y el externalismo sintáctico en algunos pasajes de las Investigaciones

Un texto clásico en muchas discusiones wittgensteinianas sobre lo mental, el lenguaje privado, la teoría del conocimiento, entre otros temas es el siguiente:

No puede decirse de mí de ninguna manera (excepto quizás como chiste) que yo sé que tengo un dolor. ¿Qué puede eso significar — excepto quizás que *tengo* un dolor?

(*Investigaciones*, N° 246)

of *Philosophy*, 67 (1970): 648-658, como he explicado en un artículo, pero más completamente en mi teoría de las intenciones desarrollada en los capítulos 6, 10, y 12 de mi *Thinking and Doing: The Philosophical Foundations of Institutions* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1975). En este libro formulo un sistema de teorías acerca de los temas principales en la temática de la acción humana y el pensamiento práctico. Esas teorías se basan en una colección vasta de datos filosóficos, sintáctico-estructurales.

⁷ Sobre esto véase *Thinking and Doing*, Cap. 2 y las referencias a 'practition' en el índice analítico.

⁸ Hay aquí problemas serios que tienen que ver con la naturaleza del yo, que hay que empezar a entenderla como la irreducibilidad del concepto de primera persona (y del de segunda persona) al concepto de tercera persona. Aquí hay evidencia sintáctico-estructural compleja. Véanse, para parte de esos datos filosóficos, mis estudios "He": A Study in the Logic of Self-consciousness", *Ratio*, 8 (1966): 130-157, "Indicators and Quasi-indicators", *American Philosophical Quarterly*, 4 (1967): 85-100 y "On the Phenomeno-logic of the I" *Actas del XIV Congreso Internacional de Filosofía* (Viena: Herder, 1968) Vol. III, pp. 260-266.

Este texto ha sido aducido en defensa de la tesis de que la teoría del conocimiento es mal concebida, pues ha tratado de establecer ciertas proposiciones como incorregibles, como evidentes en sí mismas, sobre las cuales se puede montar el sistema de creencias que poseemos. Wittgenstein tenía la idea de socavar esa construcción, esgrimiendo ingeniosamente que las proposiciones que los filósofos ponen en la base de sus teorías del conocimiento realmente no existen, y por tanto, no son cognoscibles, y nada se puede fundar sobre ellas. En el texto citado hay un ataque contra la cognoscibilidad de mis dolores. Esto prepara el escenario tanto para un ataque contra lo privado como para el desarrollo de una doctrina conductista sobre lo mental. Pero es justo declarar enfáticamente que las *Investigaciones* no defienden claramente una doctrina conductista, que muchos wittgensteinianos adoptan el conductismo y hasta se lo atribuyen al maestro, pero es muy probable que en la mejor interpretación, las *Investigaciones* son una colección de reflexiones, unas profundas, otras superficiales, muchas de ellas tentativas, en las que se consideran puntos de vista contrarios, pero que Wittgenstein no se decidió en muchos casos por una doctrina o por otra.

Entre los wittgensteinianos fieles basta con apelar al *corpus* wittgensteiniano para establecer las verdades del mundo. Pero yo no soy del círculo. Y por tanto voy a examinar ese texto, a preguntar si dice la verdad o no.

1. ¿Está Wittgenstein informándonos acerca de su idiolecto cuando dice que 'Sé que tengo un dolor' no se puede proferir, excepto como chiste, si acaso? Wittgenstein escribió el pasaje en alemán. Y se ha dado por sentado que el pasaje vale para el alemán y para el inglés pero ¿con qué fundamento? Es fácil imaginarse casos en que alguien diga "Yo sé que tengo dolor" sin que quiera hacer chiste, expresando, por el contrario, otras cosas. Por ejemplo, un dentista le pregunta a su paciente: "¿Dónde siente el dolor?" El paciente le señala una muela, y el dentista le pregunta "¿Está Ud. seguro?" Y el paciente dice: "¿Qué cree Ud? Yo bien sé, cuando tengo un dolor, que lo tengo y dónde lo tengo"^{8a}. Aparentemente este diálogo no se puede traducir al idiolecto alemán de Wittgenstein. Se pueden imaginar otros muchos casos. Y esto crea una pregunta metodológica seria: ¿No debiera Wittgenstein haber hecho una encuesta cuidadosa para establecer que la lengua alemana ordinaria, no el idiolecto de Wittgenstein, carece en efecto de la oración '*Ich weiss dass ich Schmerzen habe*' — excepto quizás para formular chistes? Una investigación estadística hubiera sido muy oportuna.

La pregunta metodológica es terriblemente importante. Si uno tiene derecho a derivar conclusiones filosóficas, esto es, conclusiones acerca de la estructura del mundo y de la experiencia, a partir de fenómenos lingüísticos, uno debe estar seguro de que

^{8a} Alberto Coffa, a quien le estoy muy agradecido por revisar el estilo de toda la penúltima versión de este artículo, me sugirió que hiciese notar que el dentista no le preguntó al paciente si sabía que sentía dolor, y que esto es irrelevante — pues aunque el paciente ofrece la aclaración por su cuenta para enfatizar que sabe dónde siente el dolor, su aclaración, gratuita o no, expresa irritación y no un chiste. Evidentemente, no hay ninguna prohibición legal, social, o lingüística, o metafísica, de que uno no exprese algo excepto en respuesta a una pregunta.

esos fenómenos lingüísticos están sólidamente establecidos. Dado que una lengua es una abstracción de los idiolectos hablados por una comunidad de individuos, hay siempre un hiato entre los fenómenos de un idiolecto y los fenómenos generales de la lengua. Naturalmente, como ya sugerí en la sección IV, esa inferencia de lo lingüístico a lo mundado o experiencial es en todo caso muy escabrosa y dudosa.

2. El atomismo sintáctico subyacente en la estrategia sugerida por el pasaje citado es evidente. Como indiqué en la sección IV, la oración 'Tengo un dolor' es parte de la oración 'Sé que tengo un dolor', y concebidas como parte y todo no es sorprendente, tuviese o no razón Wittgenstein en decir que 'Sé que tengo un dolor' sólo se puede usar para chiste, que, dados los sentidos de 'Tengo un dolor' y de la forma 'Sé que ...', las dos oraciones coincidan en lo que informan. Pero Wittgenstein, atomísticamente, no considera la forma 'Sé que ...' como una forma legítima, ya que (cree) no hay contraste entre los usos de *p* y los usos de 'Sé que *p*' tomados atomísticamente sin considerar sus relaciones estructurales. Naturalmente, Wittgenstein reconoce que la oración 'Pedro sabe que yo tengo un dolor' es legítima, pero niega, según parece, que yo sé lo que Pedro sabe y niega también que yo ignore lo que Pedro sabe. Mis dolores son cognoscibles para otros, no para mí. Y esto es tan paradójico que bien se lo puede tomar como una reducción al absurdo de la tesis de que sólo en chiste, si acaso, se puede decir de mí que yo sé que tengo un dolor.

Considérese 'Yo sé que Pedro sabe que yo tengo un dolor'. En el lenguaje ordinario de muchas personas que yo conozco eso implica 'Yo sé que yo tengo un dolor'. Pero no para Wittgenstein y sus seguidores. Y la única razón es su atomismo sintáctico: cada oración tiene sentido si ella a solas, como unidad indivisible, sin tomar en cuenta sus componentes, ni los compuestos en que aparece, tiene un uso informativo peculiar distinto del de las demás oraciones.

Ese atomismo rompe las conexiones lógicas además de las conexiones estructurales entre las oraciones de una lengua. Además de los ejemplos citados, considérese la verdad general "Cada uno sabe que otro tiene dolor observando su conducta o preguntándole, pero sabe de los dolores propios sintiéndolos, sin observación". Esta es una proposición que en varias encuestas he podido encontrar sin excepción en los idiolectos de personas que no han leído estudios wittgensteinianos. En el idiolecto de Wittgenstein esa oración no ha de existir, excepto quizá para hacer chistes. Ahora supóngase que yo tengo razones para creer que yo soy el Director de la Revista *Noûs*. Supongamos también que tengo un ligero dolor de cabeza. En mi idiolecto yo sé que tengo ese dolor (y no estoy haciendo un chiste). Por tanto, sé que el Director de *Noûs* tiene un dolor, y esto lo puedo decir con firmeza. Alguien busca al Director de *Noûs*, pero no sabe que yo (la persona con quien está hablando) soy el Director de *Noûs*. Pero yo no quiero verlo, porque no tengo tiempo, o porque sé que la visita va a ser muy desagradable, o por cualquier razón, y para simplificar el asunto le digo, diciendo la verdad, sin chiste, que sé que el Director de *Noûs* tiene un dolor de cabeza y no podrá verlo. Para los Wittgensteinianos esto ha de ser ininteligible, porque estoy diciendo de *mí* (el Director de *Noûs*) que sé que tengo un dolor de cabeza; o es inteligible, pero ininteligiblemente basado en el ininteligible saber que yo tengo de

mis dolores.

Muchas personas creen que los animales sienten o tienen dolores, pero que no saben que sienten dolor, y que en eso, *inter alia*, se diferencian de los hombres normales: *nosotros, los humanos, cuando tenemos dolor, sabemos que tenemos dolor*. De acuerdo con las conexiones lógico-estructurales entre las oraciones, y recuérdese que implicación es cosa sintáctica, eso implica: "Si yo soy humano, yo sé que tengo un dolor cuando lo tengo", y dado que yo soy humano, y que tengo un dolor de cabeza, puedo deducir que yo sé que tengo un dolor de cabeza. Pero para Wittgenstein todo esto es, aparentemente, cosa que sólo en chiste puede decirse. Véase como el atomismo sintáctico de Wittgenstein produce absurdos. Este ejemplo muestra que 'tengo un dolor' tiene menos información que 'yo sé que tengo un dolor', pues tiene diferentes marcos de presuposiciones. En particular, para poder pensar que yo sé que tengo un dolor, necesito poseer el concepto de *saber*, y éste lo adquirí después de que adquirí los conceptos requeridos para poder pensar "Tengo un dolor" — y, además, el concepto de *saber* se adquiere mediante procedimientos distintos de los requeridos para la adquisición de los otros. ¡Ah! Pero esto involucra relaciones estructurales que el atomismo sintáctico no deja ver.

La inteligibilidad de la pronunciación es lo que Wittgenstein niega más determinadamente en otros pasajes:

La verdad es: tiene sentido decir de otras personas que ellas dudan si yo tengo dolor; pero no tiene sentido decirlo de mí mismo. (Continuación del No. 246).

'(Yo) sé . . .' puede significar '(Yo) no dudo que . . .', pero no significa que las palabras '(Yo) dudo que . . .' no tienen sentido (son *sinnlos*). (p. 221).

Estos pasajes crean otras preguntas urgentes.

3. ¿Qué quiere decir 'no tener sentido' en esos pasajes? Si esta categorización se refiere a cómo funcionan ciertas oraciones en los contextos de comunicación, indudablemente es correcta. Cuando es evidente que no hay razón para dudar de la verdad P, digamos, no tiene sentido decir "Yo sé que P": no se agrega nada a lo que es evidente. En este sentido de 'no tener sentido', muy pocas veces tiene sentido decir "Yo sé que tengo un dolor". Pero este fenómeno acerca de la *comunicación* con cierta enunciación, aunque es muy importante para la teoría de la comunicación, no tiene mayor interés filosófico, en el sentido de lo filosófico caracterizado arriba, que ha sido central en la historia de la filosofía. Del fenómeno comunicativo acerca de la enunciación de 'Yo sé que tengo dolor' nada se sigue que tenga que ver con las estructuras generales de la experiencia o del mundo. No puede concluirse del hecho de que la pronunciación de cierta oración S no comunique nada nuevo, además de lo que comunica otra oración S', si es que eso es un hecho, el que no hay ninguna verdad que se expresa con la oración S, esto es, en nuestro caso, con 'Yo sé que tengo dolor'. La falta de novedad en la pronunciación de la oración es perfectamente compatible con la presencia de una verdad especial formulada por la oración. Aquí entra en juego lo que llamé presuposición (iv) en la sección anterior. Se presupone que toda falta de novedad comunicativa en un acto de lenguaje característico de cierta oración se basa ontológicamente en la ausencia de un hecho o una verdad correspondiente.

Resumamos. La oración 'Yo sé que yo tengo dolor' parece existir en español (así como sus traducciones parecen existir en los idiomas respectivos). Lo más que Wittgenstein puede defender es que esa oración tiene muy poco valor comunicativo. No es evidente que la oración sólo se use para hacer chistes; hay varios otros usos posibles. Pero aunque no tuviese jamás un valor comunicativo, de eso no se puede concluir, excepto basándose en un atomismo sintáctico dudoso, que realmente esa oración no existe en español, o que sea carente de sentido en un sentido más fuerte que el tener poco valor comunicativo. De esa ausencia de valor comunicativo tampoco se puede concluir que no hay ninguna verdad que la oración expresa, una verdad distinta de la que expresa 'tengo dolor'. Tampoco se puede concluir de esa ausencia de valor comunicativo que mis dolores son incognoscibles, y que lo único cognoscible cuando yo digo que tengo dolor es mi comportamiento y mis circunstancias. Tampoco se puede concluir que, aunque no comunique nada a nadie diciendo 'Sé que tengo un dolor', que yo esté usando las palabras 'Sé que' incorrectamente, aún desde el punto de vista de la gramática española.

El atomismo sintáctico de Wittgenstein es probablemente descendiente en parte de su antiguo atomismo lógico del *Tractatus*. En parte quizás es una consecuencia natural de su penetrante observación de que una lengua no es un cálculo. Al hacer esta observación, Wittgenstein se estaba oponiendo a ciertos desarrollos filosóficos de Carnap y otros positivistas lógicos que sólo se preocupaban de la estructura lógica del lenguaje, especialmente del lenguaje de la ciencia. Y Wittgenstein tenía razón. Una lengua natural no es un cálculo. Una lengua es un sistema de símbolos que juegan un papel central en la producción de pensamiento y en la comunicación de pensamientos, de actitudes, y de otras cosas. Lo que hace de un sistema de signos una lengua es el que funcione en la vida individual y en la vida social en esas formas. Pero el que una lengua no sea un cálculo no le impide tener una estructura gramatical, en la cual las oraciones tengan un sentido invariante aún en oraciones complejas, en que el sentido de una oración compleja sea en parte un complejo de los sentidos de sus partes, y en que las oraciones expresen contenidos relacionados por conexiones de implicación. En otras palabras, una lengua no es un puro o mero cálculo, pero es un sistema de símbolos.

VI

Respuesta a una crítica de John Cook

La discusión precedente fue escrita porque le había prometido el Profesor Enrique Villanueva una respuesta a una crítica que John Cook hiciera en su antologizado "Wittgenstein on Privacy" a ciertas afirmaciones mías en mi "The Private

9 Originalmente publicado en *The Philosophical Review*, 74 (1965): 281-314.

Language Argument"¹⁰. Ya a mi edad me interesan poco las críticas locales acerca de si un argumento es bueno o no. Me interesan más las estructuras de ideas, y, por supuesto, me interesa intensamente entender cada vez mejor la estructura de mi experiencia y la estructura del mundo en que yo me encuentro. Por eso preferí trazar un marco más general de las ideas de Wittgenstein dentro de las cuales está concebida la crítica de Cook. Creo que ellas dan una respuesta más comprensiva, y me limitaré a decir que: (i) Cook ha captado muy bien el espíritu de las reflexiones de Wittgenstein en que se basa; (ii) su opinión acerca de las diferencias entre el pensamiento de Wittgenstein y el mío es esencialmente correcta; pero (iii) yo no comparto las presuposiciones wittgensteinianas delineadas arriba; (iv) no creo que simplemente porque Wittgenstein haya hecho ciertas afirmaciones esas afirmaciones son verdaderas, y (v) ya he explicado arriba unas de las muchas razones que tengo para rechazar esas presuposiciones que Cook comparte con Wittgenstein.

Cook formula la posición de Wittgenstein, correctamente, así:

Ahora bien, la observación que Wittgenstein está formulando acerca de 'Tengo un dolor' se puede esclarecer contrastándolo con 'Está lloviendo'. El sentido de la segunda oración es tal que, aunque en una situación dada el que yo diga a una persona en particular "Sé que está lloviendo" puede no tener sentido, sin embargo, en la misma situación *otra persona* puede decir que yo sé que está lloviendo ... En contraste, el sentido de 'Tengo un dolor' (o de cualquier declaración de primera persona en tiempo presente) no deja margen para que haya situación *alguna* en que la yuxtaposición de las palabras 'Sé que tengo un dolor' sería una expresión de certeza ... ninguna pronunciación de [esas] palabras podría interpretarse sensatamente como expresión de certeza. (Excepto por 'alguna' el resto del subrayado es mío, *op. cit.* pp. 286 y sigs.)

Estoy convencido de que Cook interpreta perfectamente el pensamiento de Wittgenstein, como los pasajes arriba citados lo manifiestan. Pero nótese que el fenómeno principal que Cook enfatiza es un fenómeno de comunicación. El sentido de las oraciones que él está tratando es el valor comunicativo de las mismas. Y, aunque hay varios ejemplos que lo ponen en tela de juicio, estoy dispuesto a aceptar que la oración 'Sé que tengo dolor' es una oración sin valor comunicativo, sin sentido *para otros* en cuanto ellos no pueden averiguar nada que no sepan ya cuando les digo "Tengo dolor".

La pregunta que como filósofo me formulo es simplemente: ¿Y qué? No obstante lo dicho arriba, supongamos que es parte del significado de las palabras 'yo', 'sé', 'dolor', etc., el que la oración 'Sé que tengo dolor' no tiene sentido comunicativo que no lo tenga 'tengo un dolor'. Esto es importante. Si eso es así, hay algo en mi

¹⁰ Originalmente publicado con respuestas a críticas de Vere Chappell y James Thomson en *Knowledge and Experience*, mencionado en la nota 4. Fue reproducido con una introducción en E. D. Klemke, *Essays on Wittgenstein* (Urbana, Chicago, Londres: University of Illinois, 1971), y con otra introducción y ligeros cambios, junto con las críticas de Chappell y Thomson y con mis respuestas en R. O. Jones, *The Private Language Argument* (Londres: Macmillan Company Ltd., 1971). Véase, para un estudio del lugar central del argumento contra el lenguaje privado en la estrategia wittgensteiniana, mi "The Private Language Problem" en Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (Glencoe, Illinois: Free Press, 1967).

experiencia y en el mundo que tiene cierta estructura que no permite excepción a la ausencia de novedad comunicativa de mi saber sobre mis dolores. Cosa curiosa: más bien que paralizar mis investigaciones sobre el yo y los estados de conciencia, ese fenómeno lingüístico los estimula: No puedo negar que hay un estado mío y del mundo juntos que consiste en mi saber cosas de que no puedo dudar, y como filósofo necesito entender (para formularlo en el estilo de Kant) cómo es posible que se dé esa ausencia de novedad comunicativa en ese caso.

La crítica principal de Cook está contenida en la siguiente nota:

Esta observación [*point*] ha sido ampliamente ignorada [*missed*]. Castañeda, por ejemplo, arguye: "Es extraño, por infructuoso [*pointless*], informar a otra persona que uno cree o piensa que uno tiene dolor, o insistir en que uno sabe que uno tiene dolor. Pero este hecho acerca de la comunicación [*reporting*] ordinaria de ninguna manera muestra que no hay hechos que uno comunicaría si uno produjese aserciones infructuosas [*comunicativamente* (agregado en esta traducción mía)]. La infructuosidad de las aserciones es no solamente compatible con su inteligibilidad, sino que hasta la presupone". (*Op. cit.*, p. 94). No sé [continúa Cook] qué pueda significarse aquí por 'aserciones infructuosas' [*pointless assertions*], es decir, qué pueda hacerlas *aserciones*. Pero debiera ser claro que la observación [*point*] de Wittgenstein sobre 'Sé que tengo dolor' es completamente diferente de la que yo he formulado acerca de la ocasional adición sin sentido de 'Sé que' a 'Está lloviendo', y ésa es la diferencia que Castañeda no ha notado [*missed*]. (*Op. cit.* 287).

He leído esta nota muchas veces, y no veo en ella nada que me mueva a una retractación. Cook representa muy bien a Wittgenstein, pero sigo convencido de que he notado cuidadosamente la distinción que Cook le atribuye a Wittgenstein, correctamente. Pero también sigo convencido de que el fenómeno comunicativo en que ellos insisten no tiene nada que ver con la existencia de hechos o verdades que esa comunicación infructuosa de novedades formula, no obstante su infructuosidad en el orden de la comunicación de novedades. Y para esto no tiene importancia que la infructuosidad sea ocasional como en el caso de 'Sé que está lloviendo' o sea permanente como, según se alega, en el caso de 'Sé que tengo dolor'. Muchas veces me he preguntado si Cook no habrá cometido un *lapsus calami* al escribir '*missed*' (esto es, ignorar) en lugar de '*dismissed*' (esto es, descartar). Con esta corrección yo suscribiría totalmente su afirmación.

VII

Conclusión

La filosofía pensada en inglés sigue siendo muy diversificada, mucho más diversificada de lo que era hace diez o quince años. No hay ahora escuelas que dominen por completo toda la escena filosófica. Hay en cambio un apogeo de temas tratados o propuestos por primera vez en las publicaciones de Quine o de Davidson. Hay también un apogeo de métodos formales que utilizan las lógicas intensionales recientes, incluyendo la producción de modelos de la teoría de los conjuntos. Hay otras modas, por

supuesto, incluso un renacimiento de los estudios marxistas, y un desarrollo de estudios existencialistas y fenomenológicos. Hay un gran renacimiento de la historia de la filosofía. Hay practicantes del análisis del lenguaje ordinario, clásico de la década 1950-60, y más reciente con plena atención a los datos provenientes de las estructuras sintácticas. Y hay finalmente wittgensteinianos íntegros, devotos, y otros menos devotos. Pero ningún grupo tiene una primacía dominante. Ninguna revista de importancia está entregada al servicio exclusivo de un punto de vista o una escuela. Y muchas de esas modas irán *también* pasando. En mi opinión se vive ahora en un período de respeto entre los grupos, o al menos de cortesía en público. Pero, lo que es mucho más importante, hay una fertilización mixta entre los grupos. Hay quienes tratan deliberadamente de entender posiciones contrarias, y aprovecharse de sus hallazgos y de sus métodos. Me parece, en suma, que se vive en un período de incubación, y yo espero grandes construcciones sistemáticas en el futuro cercano.

Universidad de Indiana (U.S.A.)

ABSTRACT

The problem dealt with in the essay is one of *internal* recent history of philosophy: Why is it that the philosophical revolution that in the 1950's was widely heralded as issuing from Wittgenstein's *Philosophical Investigations* and from the work of the ordinary language philosophers, his students, like Gilbert Ryle and J. L. Austin, was by the late 1960's just a philosophical movement within a large spectrum of schools and tendencies, most of which were catering to the historical views supposedly overcome and were treating extensively practically all the problems that were supposed to be obsolete and even meaningless? Undoubtedly, there are cultural and economic reasons for drastic changes in philosophical methodologies, topics, and profound points of view. In the paper the author claims that the domestication of that revolution was in part due to the fact that the revolution consisted both of an abandonment of serious philosophical problems that cannot but be felt by the younger generation in spite of their upbringing, and of a philosophical methodology built on a mistaken presupposition about the fundamental connections between language, thought, and reality. It was presupposed that somehow philosophical illumination was to ensue from an examination of how words are applied to things in ordinary life, and that each genuine sentence had to have a use of its own distinct from the uses of all other sentences of the language, regardless of syntactical connections. The author formulates in detail the structure of this syntactical atomism, and reminds the reader that philosophy has all along been, at its core, the study of the most general structures of experience and the world, and such structures are revealed in the syntactical contrasts (not the lexical ones) within each language. The essay concludes by pointing out how the charges formulated by John Cook in his "Wittgenstein on Privacy" against Castaneda's in analysis of the Wittgensteinian arguments against private languages, are indeed based in a correct interpretation of Wittgenstein's atomistic passages, but they have no philosophical substance one you both understand the linguistic atomism on which they are based and remember what the issues about language, experience, and reality were in the first place. Castaneda also suggests that the development of modal and intensional logics, on the one hand, and the development of structural views in syntax, on the other, have been additional contributing factors to be weakening of the postwar Wittgensteinian and ordinary-language "revolutions".

ORDEN SOCIAL JERARQUICO Y NORMA CONSUETUDINARIA EN EL PENSAMIENTO ETICO-POLITICO DE ARISTOTELES

Oswaldo N. Guariglia

En un análisis anterior hemos afirmado la existencia de una correspondencia directa entre las divisiones lógicas de los bienes transmitidas por Aristóteles y la organización productiva de la sociedad antigua, tal como él mismo la analiza y expone¹. La piedra basal de esta organización —afirmábamos— reside en la disolución del proceso unitario y teleológico del trabajo en dos momentos distintos, el de la producción (*poíesis*) y el del uso o de la acción (*chrésis*, *práxis*), el primero de los cuales está férreamente subordinado al segundo. En lo que sigue intentaremos demostrar de qué manera esta división entre producción y acción, que se expresa también en la división entre dos clases de bienes, subordinada una a la otra, es el resultado de una rígida jerarquía de la realidad social griega clásica, que determina tanto la concepción del ser humano como de su conducta. La investigación de este último aspecto (el de la conducta) nos conducirá por último a un problema central de la ética aristotélica, a saber: la relación entre conocimiento (*phrónesis*), norma y virtud ética, cuya filiación con la estructura social, económica y política griega en su totalidad, es decir, incluyendo sus conflictos, intentaremos establecer.

La distinción lógica entre dos clases de bienes, los que se eligen en virtud de otros y los que se eligen por sí mismos (*δι' ἄλλο αἰρετόν* , *δι' αὐτὸ αἰρετόν*), no expresa más que la oposición, que Aristóteles hace universalmente válida, entre los bienes producidos por las artes — i.e. los bienes en sentido absoluto (*τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ*) — que son sólo instrumentos (*ὄργανον*), y la utilización de esos bienes, las acciones, que son bienes en sí mismas y no tienen otra finalidad fuera de ellas^{1 bis}. Entre ambas clases de bienes existe una férrea jerarquía, que Aristóteles describe de varias maneras; todas empero coinciden en lo esencial: entre la acción (*práxis*) o uso (*chrésis*) por un lado y la producción (*poíesis*, *téchne*) por otro existe una relación de domina-

¹ "Jerarquía natural, ser social y valores en la filosofía práctica de Aristóteles", *Diálogos* 9/25 (1973) 77-102.

^{1 bis} Cp. *EN* I 1, 1094^a3-23, VI 4, 1140^a1-17; 1140^b6-7; *Pol.* I 4, 1254^a1-5, VII 13, 1332^a23.^b17.

dor a dominado, que se extiende a toda la organización social y a la misma organización interior del individuo. El productor (como por ej. el fabricante de flautas) es el dominado, el que usa del producto y actúa (como por ej. el flautista) es el dominador². El grado más extremo de esta relación de dominio está constituido por un tipo de relación, que, aunque comprende por lo menos tres instancias distintas, es designada por la más característica de ellas, *la del amo y el esclavo*, y recibe por ello el nombre de *despótica*:

EE VII 9, 1241^b 19-24, "Puesto que la relación (i) *del alma con el cuerpo*, (ii) *del artesano con su instrumento* y (iii) *del amo con el esclavo* es semejante, no existe comunidad entre los dos términos de la relación. No son en efecto dos (entidades independientes) sino que sólo el primer término es una unidad, el segundo no, sino parte de esa unidad. No hay tampoco un bien para cada uno de ambos términos, sino que el mismo bien de aquél que es uno y para beneficio y en vista del cual existe la relación, es el de ambos. Pues: el cuerpo es un instrumento congénito, el esclavo es como una parte e instrumento del amo, separado de él, y el instrumento es como un esclavo sin alma".

En un pasaje paralelo al presente de la *EN*, Aristóteles extrae la conclusión implícita en lo anterior: dado que no existe comunidad entre ambos términos de la relación, sino sujeción absoluta, tampoco puede existir entre ellos ni justicia en el plano jurídico, ni amistad en el plano ético³.

Ambos pasajes se cuentan entre las afirmaciones más extremas de Aristóteles sobre la condición del esclavo; se trata, más que de apreciaciones propias o de reflexiones personales, de conclusiones que le fueron dictadas por la desnuda realidad y su necesidad interna. Tales fórmulas, en efecto, lo mismo que otras que detallaremos a continuación, no son más que la traducción al ordenamiento social-jurídico de la relación productiva entre el *architékton* y el *technítes* que hemos analizado en un trabajo anterior^{3bis}. La conexión entre facultad de dirigir y dominar (*árchein*), capacidad directiva técnico-racional del proceso y excelencia moral está expresamente asentada por Aristóteles en *Pol.* I 13, 1260^a 17-20:

"Por ello el que dirige y domina debe poseer la bondad moral en su forma (racional) mas completa, pues su función, tomada absolutamente y en su plenitud, pertenece (y exige) al maestro (que posee el conocimiento completo del proceso y sus fines) y la razón es en este caso el maestro".

El *architékton* es el *árchon*, y necesariamente debe serlo, pues sólo despojando a otro de su voluntad e imponiéndole la propia puede someterlo a los fines últimos del proceso en su conjunto. La unidad teleológica natural del proceso del trabajo exige

² *Pol.* III 4, 1277^b 29-30.

³ Cp. *EN* VIII 13, 1161^a 34 - ^b 10. Al negarle en principio todo derecho al esclavo, tanto Aristóteles como Platón no hacen más que seguir el derecho positivo griego; véase el respecto la exposición de L. GERNET, *Introduction a: Platon, Les Lois*, Paris (Belles Lettres) 1951, t. I pp. cxix-cxxxii, esp. cxxii ss.

^{3bis} "Jerarquía natural..." pp. 90 ss.

que éste sea un proceso unitario, comandado desde un principio en vista de su fin ulterior y este fin ulterior, a su vez —como hemos visto— sólo es accesible para aquél que posee la comprensión última del todo. La alternativa es entonces excluyente: o el mismo que ejecuta el trabajo es a su vez el que libremente está en condiciones de planearlo, o quien lo planea debe apoderarse del trabajo de quien lo ejecuta sujetándolo desde un principio a sus fines. Esta alternativa es empero sólo teórica. Históricamente la civilización griega —para limitarnos solamente a ella— desde la época micénica en adelante ha transitado exclusivamente el segundo camino, y este hecho es el que Aristóteles afirma aquí, con toda coherencia, como necesario⁴. La única vía abierta a la sociedad antigua para apoderarse del trabajo ajeno, consistía justamente en enajenarle el cuerpo, en convertirlo en propiedad, parte e instrumento de otro⁵. El reverso de este modo de considerar la relación entre el amo y el esclavo merece también nuestra atención. Para Aristóteles, en efecto, negar a alguien la posibilidad de dirigir libremente su trabajo y de gozar de los productos del mismo en su propia actividad equivale a negarle existencia independiente, como ser humano. Su ser se agota en ser de otro, como una parte animada del cuerpo de su amo⁶.

Esta degradación a una mera existencia corpórea está unida en consecuencia para Aristóteles a tres factores, que están entre sí en relación de causación recíproca: a) al hecho de estar sometido a la ejecución de tareas que sólo requieren el empleo de las fuerzas corporales, separado de toda actividad intelectual de organización y planificación del trabajo; b) al hecho de estar privado del goce —salvo en la medida indispensable para asegurar su existencia— de los bienes que él mismo produce; c) al hecho de estar privado de voluntad racional propia, simplemente por carecer de facultad deliberativa, es decir, de aquella parte del alma que domina sobre los deseos puramente instintivos. Es claro que estos tres factores, que Aristóteles trata como si constituyeran, los tres, datos de la realidad situados en un mismo nivel, no son de ninguna manera equivalentes. Mientras el enunciado en a) es una causa determinante para los otros dos, éstos son más bien consecuencias de la primera. Esto no quiere decir que se trate de consecuencias ficticias: evidentemente una vez admitida como necesaria la causa a), la organización de la sociedad hacia a las otras dos tan reales y necesarias como la primera. De este modo, sólo por medio de su sujeción al señor y renunciando con ello a la satisfacción inmediata y libre de sus instintos y necesidades, el esclavo tiene acceso a una racionalidad, que, dada su condición, es incapaz de alcanzar de otro modo⁷.

⁴ Para la esclavitud en la época micénica, véase Ja. LENCMAN, *Die Sklaverei im mykenischen und homerischen Griechenland*, Wiesbaden 1966, pp. 151-202; para la época homérica, LENCMAN, pp. 203 ss. y M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, Hamondsworth 1962, pp. 61-62 y 67-68.

⁵ *Pol.* I 4, 1254^a 9-13; 6, 1255^b 8-12.

⁶ *Pol.* 1255^b 11-12.

⁷ Cp. *Pol.* I 13, 1260^a 9-14; ^a 34 - ^b 7. Quien ha juzgado por primera vez correctamente la relación entre actividad intelectual y actividad mecánica en el proceso del trabajo en

Disociado del modo descrito el proceso unitario del trabajo en dos sujetos distintos, su recomposición se convierte en una asociación natural que restablece la unidad perdida: es la asociación del dominador por naturaleza con el dominado por naturaleza, asociación que es la única en condiciones de asegurar a ambos el fin primero y fundamental de toda comunidad, de toda cultura humana: la supervivencia individual y colectiva⁸. El pensamiento de Aristóteles se completa con un pasaje del primer libro de la *Política*, en el cual el Estagirita resume una larga tradición de la filosofía cultural griega: la comunidad es la única posibilidad de supervivencia que el hombre, a diferencia de otros animales, posee; ella es su modo de vida natural: quien no necesita de ningún bien social y se encuentra fuera de ella, es en realidad o un animal o un dios. Este impulso a la convivencia, empero, exige la restricción de instintos potentes en el hombre, que le son también congénitos y naturales. El impulso a satisfacer de modo inmediato los deseos, sin reparar en los obstáculos que se oponen a ello, el impulso a apoderarse por la fuerza de aquello que es de otro, a eliminar lo que se opone a la satisfacción inmediata de sus instintos, aparece como algo latente en el fondo de la civilización humana, como un abismo al cual en cualquier momento podemos regresar. La única alternativa que se le presenta al hombre es la de la convivencia organizada, la de la *dike*⁹. Para ello empero es necesario obedecer a la bondad moral (*areté*) y a la capacidad intelectual práctica (*phronesis*), que son las facultades que tanto en el individuo como en la sociedad actúan como represoras de los instintos en función del bien común. El esclavo, empero, reducido a una mera existencia somática, es incapaz de reprimir por sí solo sus instintos: la búsqueda del placer sensual en el desenfreno y el hartazgo es una característica del modo de ser servil¹⁰. Todos los instintos del esclavo aparecen así rodeados por una aureola de peligro y de temor: peligro de que irrumpen violentamente, poniendo de manifiesto toda su oculta hostilidad por la cultura, que tantos trabajos y penurias le impone; temor de que sean el punto inicial de un movimiento irreprimible de expansión de los instintos antisociales más profundos, que podría involucrar también —como en una danza báquica— a los hombres libres.

Es en este punto en el que la relación del alma con el cuerpo y del amo con el esclavo se aproximan hasta confundirse¹¹. El dualismo y la tensión entre el dominador y el dominado vuelve a presentarse en la relación entre cuerpo y alma o entre las

Aristóteles es, a mi conocimiento, R. MONDOLFO, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, 4ta. parte, cap. II "La valoración del trabajo en la cultura clásica", Buenos Aires 1955, pp. 485 ss.

⁸ *Pol.* I 2, 1251^b30-34.

⁹ Cp. *Pol.* I 3, 1253^a25-39. El pasaje contiene para mí fuertes reminiscencias del mito del *Protágoras*, que a su vez se remonta sin duda a un escrito de Protágoras mismo, cp. Plat. *Prot.* 320 c ss. y la discusión reciente de W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge 1969, pp. 63-68.

¹⁰ *EN* 1095^b19; 1118^a25; 1145^b24; 1177^a7-8.

¹¹ Cp. *Pol.* I 5, 1254^a21 - 1254^b16-26.

partes de la misma alma que corresponden a aquellos dos. Aristóteles retoma aquí una distinción, cuyo mérito recae en Platón: la división del alma en dos partes principales, una racional y la otra irracional¹². Como ha señalado agudamente Dodds, esta teoría fue elaborada, en oposición a la teoría unitaria del alma del *Fedón*, como un regreso al hombre empírico que forzaba a Platón a descubrir dentro de la misma psique humana un factor irracional "y con ello a pensar el mal moral en términos de conflicto psicológico (*στάσις*)"¹³. Esta división del alma en partes está en Platón expresamente unida a la división de su ciudad ideal en clases, cada una distinguida por una de las partes del alma. La visión del alma y de la sociedad se confunden también en él en un solo y grandioso cuadro¹⁴. Aristóteles retoma esta distinción simplificándola esquemáticamente en dos partes: *τὸ ἄλογον* (irracional) y *τὸ λόγον ἔχον* (racional). De la primera forman parte, junto a las capas más antiguas —vegetativa y nutritiva— comunes a las plantas y a los animales, la propiamente volitiva y pasional (*τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὁρεκτικὸν*): en una palabra, los instintos. Frente a ellos se yergue el *noûs*, última instancia, cuya misión es mandar y dominar¹⁵. Nuevamente, la relación fundamental es la de dominador (el *noûs*) a dominado (el deseo), una relación de jerarquía que en la realidad encubre una lucha y oposición constante entre dos tendencias que atraviesan, conformándolo estructuralmente, al ser humano: la satisfacción actual e inmediata de los instintos contra su represión, en función de un futuro que retrocede continuamente ante su incesante apremio¹⁶.

Aquí podemos tocar casi con nuestras manos el origen de un tópico con el que

¹² *Resp.* 440 e - 441 b.

¹³ E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles (paperb.) 1963, pp. 213 ss. Véase también R. HALL, "Psyché as differentiated unity in the philosophy of Plato", *Phronesis* 8 (1963) 63-82, esp. 69 ss.

¹⁴ Cp. Th. GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce* (tr. A. Reymond), Paris-Lausanne 1908, t. II pp. 488-492; E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York (paperb.) 1959, pp. 103 ss.

¹⁵ *EN* I 13, 1102^a26 - 1103^a10; *EE* II 1, 1219^b26-1220^a3; *Pol.* I 13, 1260^a4-20; VII 14 1333^a16-25; 15, 1334^b17-25. Para la correspondencia entre la división de las partes del alma en la Ética aristotélica y en la República de Platón, véase DIRLMEIER, *Eudemische Ethik*, Berlin 1962, p. 232 ss. y *Nik. Eth.*, Berlin³ 1969, pp. 278-79 y 292-93.

¹⁶ *De anima* III 10, 433^b5-10, "Cuando la razón y las pasiones se oponen, se produce una oposición entre los deseos, que en realidad ocurre en aquellos seres que tienen percepción del tiempo; el *noûs* en efecto ordena oponerse a causa del futuro, la pasión tira por su lado a causa del presente. En efecto, aquello que *ahora* es placentero le parece absolutamente placentero y absolutamente bueno por no estar en condiciones de prever el futuro". Como ha señalado E.v. IVANKA, "Zur Problematik der aristotelischen Seelenlehre" en: *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, pp. 245-253, contra NUYENS, entre esta doctrina del *De anima* y la expuesta en los tratados éticos y políticos no existe de ninguna manera contradicción, que haga pensar en dos etapas absolutamente diferenciadas en la teoría psicológica de Aristóteles. Véase también D.A. REES, "Theories of the soul in the early Aristotle" en: *Aristot. a. Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg 1960, pp. 191-200.

tropezamos muy frecuentemente en las obras de ética y política de Aristóteles, desde el *Protréptico* en adelante. Como todo tópico, cumple una función múltiple, que contribuye a darle una cierta ambigüedad. Por un lado, en efecto, sirve, en tanto *instrumento*, como criterio general de selección de argumentos adecuados para probar un cierto punto (*inventio*), por otro, como razón o regla de orden general que garantiza en cada instancia particular el paso de los datos previamente seleccionados a la conclusión¹⁷. Un pasaje del *Protréptico* nos ofrece, en apretada síntesis, los motivos más importantes y frecuentes del mismo¹⁸:

B 59 - 62 Düring (Frg. 6 Ross-Walzer): "Una parte de nosotros está formada por el alma, otra por el cuerpo; la una manda y domina; el otro es dominado; la una usa del otro, que está a su disposición como un instrumento. El uso de aquello que es dominado y utilizado como un instrumento está siempre determinado por su relación con lo que domina y usa.

(B 60) Una parte del alma está formada por la razón —que domina y decide por naturaleza sobre nosotros—; la otra sigue detrás y está destinada por naturaleza a ser dominada. Todo se encuentra en perfecto orden cuando (cada parte del alma alcanza) la mas alta calidad que le es propia: haber alcanzado ésta es en efecto lo que constituye el bien. (B 61) Cuando la parte mejor, más poderosa y preciada alcanza su excelencia (*areté*), entonces todo está dispuesto en perfecto orden. Ahora bien: la excelencia de aquello que es naturalmente mejor es también lo mejor; pero lo mejor es aquello que por naturaleza domina y conduce en mayor grado, como por ej. el hombre con respecto a los otros animales. Por consiguiente, el alma es mejor que el cuerpo (pues domina en mayor grado), y del alma, aquella parte que posee pensamiento y razón. Es ésta en efecto la que ordena y prohíbe, y la que dice si es necesario o no es necesario actuar.

(B 62) La excelencia que es propia de esta parte (del alma), es necesariamente la más preferible de todas en general para todos y en especial para nosotros. Creo, en efecto, que se podría sostener que nosotros mismos somos exclusiva o principalmente esta parte (del alma)".

¹⁷ Sobre el carácter del tópico en general, cp. Alexander Aphr., *In Top.* (ed. Wallies, Berlin 1891) 135, 2-11, y sobre él W.A. de PATER, *Les Topiques d'Aristote et la Dialectique platonicienne*, Fribourg (Suisse) 1965, pp. 101 ss.

La conexión de Tópica y Política en Aristóteles es —como ha señalado W. HENNIS, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied-Berlin 1963, cap. VI, pp. 89-115 y *passim*— el punto de partida de una tradición de la filosofía política clásica que sólo se quiebra en la época moderna por influencia directa del cartesianismo. El fundamento de esta conexión reside en el hecho de que las entidades de orden práctico ocupan en el esquema ontológico de Aristóteles el lugar más bajo: pertenecen en efecto a los entes mutables "que pueden ser también de otra manera" (*EN* VI 2, 1139^a7-9; 4, 1140^a1-2; 5, 1140^a31-31^b1). Justamente por ello tiene sentido *deliberar* sobre ellos y no sobre aquellos otros que son necesarios. Dado que los mismos principios de donde parte la deliberación ética o política pueden variar (*EN* 1140^a34), la filosofía práctica solo puede producir *entimemas*, es decir, razonamientos cuyas premisas se apoyan en "opiniones". Véase también M. RIEDEL, "Metaphysik und Politik bei Aristoteles", *Philosophisches Jahrbuch* (Freiburg) 77 (1970) 1-14.

¹⁸ Este mismo tópico se vuelve a encontrar con pocas variantes en las tres éticas, en los *Tópicos* y en la *Política*: *MM* II 10, 1208^a12-20; *EE* II 1, 1219^b27-1220^a4; *Top.* V 1, 129^a10-15; *EN* I 13, 1102^a7-25; *Pol.* I 5, 1254^a21-21^b14; III 4, 1277^a5-12; VII 14, 1333^a16-25; 15, 1334^b12-28. Cp. además el comentario de DÜRING, *Protrepticus*, pp. 132-134 y 232-236.

Implícita o explícitamente se encuentran en este tópico todos los motivos que nos han servido como hilos conductores de nuestra investigación desde el comienzo. Como trasfondo del pasaje aparece presupuesta una jerarquía ontológica, que se expresa en las series: parte racional del alma — parte irracional (deseo) — cuerpo; hombre libre — mujer/niño — esclavo; agente — instrumento y de modo general, dominador — dominado. Esta jerarquía axio-ontológica, que aparece reiteradamente no sólo en la filosofía práctica, sino también en la filosofía natural y en la metafísica, tiene para Aristóteles, como hemos señalado anteriormente, el carácter de una jerarquía natural. Desde los antiguos comentaristas hasta la actualidad se ha señalado con harta frecuencia la filiación de esta jerarquía ontológica con la del platonismo; de la cual sin duda alguna deriva. Con ello empero sigue sin resolver el problema de su *significación*, problema que no se agota, sino que simplemente se posterga, al remitirlo al platonismo. La significación de esta jerarquía no se explica, en efecto, recurriendo a la historia de las ideas, sino demostrando la conexión genética de éstas con el ser social del cual se originan, y al cual en última instancia directa o indirectamente expresan.

El análisis del proceso de trabajo y producción en la sociedad antigua, tal como éste aparece esquemáticamente expuesto en el mismo Aristóteles, nos ha indicado claramente el punto de partida y la instancia básica que determina esa jerarquía ontológica, que es en primer término una jerarquía propia del ser social. Como tal constituye un principio incondicionado de la filosofía práctica aristotélica. Justamente por ser la expresión de la ontología social, se manifiesta tanto en las relaciones políticas en general como en la constitución del individuo perteneciente a ella. Separado del proceso de trabajo y producción, el espíritu concentra en sí todas las determinaciones generales y abstractas de este proceso: es él quien planea el fin del mismo y, por tanto, el que ordena y manda. Frente a él se yergue, entonces, como un elemento independiente del proceso unitario del trabajo, ahora disociado en sus dos partes constitutivas, el cuerpo, reducido a mero instrumento ciego del *noûs*. Como tal, sólo le restan como propiedades suyas las necesidades y los impulsos, puramente limitados y concretos. La sensibilidad humana, es decir, aquella capacidad del ser humano que va directamente unida a la actividad productiva y creadora y que constituye la facultad que armoniza las propias necesidades e impulsos naturales con la satisfacción de los mismos por medio del trabajo; esta sensibilidad, que situada en el punto medio del proceso se convirtió rápidamente en la instancia organizativa superior, elevándose por encima de necesidades y fines, es nuevamente degradada a una capacidad meramente pasiva, es decir, a exclusiva receptora de impulsos interiores irracionales, a un nivel por tanto que ella justamente por medio del trabajo había superado.

La capacidad organizativa, en cambio, la facultad abstracta de calcular, proyectar y distribuir, lo que, en una palabra, constituye el aspecto teórico del proceso, es seccionada de su sensibilidad concreta, de sus impulsos e instintos así como de sus necesidades somáticas inmediatas. Aparece de esta manera como una instancia que existe *per se*: lo general se particulariza, se determina justamente como la *parte*

universal, frente a la sensibilidad concreta y específica. El ser humano se convierte necesariamente y cada vez más en esta particularización de lo universal, que es él y no es él.

II

Esta bipartición del alma expuesta por Aristóteles en sus tratados ético-políticos, una de cuyas partes domina a la otra — dominio que se expresa en dos funciones correlativas: la una *ordena* y *prohíbe*, mientras que la otra *escucha* y *obedece*¹⁹ —, es la manifestación más acabada del *enajenamiento*, en el interior mismo del ser humano, de sus dos momentos constitutivos, el intelecto, el espíritu, lo general por una parte, y la sensibilidad, las pasiones, lo concreto por la otra.

La tendencia, perceptible en todas las obras de filosofía práctica de Aristóteles, a sustancializar al alma *per se*, en especial su parte racional, tendencia que encuentra en cierta manera su culminación en la teoría del *intellectus agens* de su psicología²⁰, no es más que la continuidad lógica de este proceso de enajenamiento de la sensibilidad concreta que echa sus raíces en el proceso del trabajo. Desde un primer momento, en efecto, el *noûs* aparece en éste como una facultad *contemplativa*, *teórica*, aún cuando su función comprenda también el establecimiento de los fines últimos de la acción práctica. Su disociación *ab initio* del proceso concreto del trabajo hace justamente que toda su experiencia posible de la actividad productiva (y *a fortiori* de la práctica) sea en definitiva la de la contemplación. En este punto la distinción entre dos funciones del *noûs*, la práctica y deliberativa por un lado y la contemplativa y científica por el otro, se torna tan extremadamente sutil, que en realidad equivale simplemente a distinguir entre *dos aplicaciones posibles* del intelecto, y no entre *dos partes del mismo*: deliberamos (*βουλευεσθαι*), cuando dirigimos nuestra atención a aquellos entes que pueden ser de otra manera, solo contemplamos (*θεωρεῖν*), cuando la dirigimos a aquellos entes, cuyos principios *no pueden ser de otro modo*, i.e., son necesariamente así y, por ende, inmutables²¹.

¹⁹ EN I 13, 1102^b26-1103^a3; EE II 1, 1219^b26-33.

²⁰ *De anima* III 5, 430^a10-25: cp. sobre el famoso capítulo la discusión de D. ROSS, *Aristotle: De Anima* (Oxford 1961) pp. 41 - 48. Véase también I. DÜRING, *Aristoteles*, Heidelberg 1966, pp. 581-583. Sobre el pasaje de *De generatione animalium* acerca del *noûs thûrathen* véanse en cambio las fuertes dudas que con justicia ha arrojado hace algunos años P. MORAUX sobre la interpretación tradicional de mismo: "A propos du *noûs thûrathen* chez Aristote" en: *Autour d'Aristote*, pp. 282-288.

²¹ Cp. EN VI 2, 1139^a6-15, 27-31 y el comentario de GAUTHIER-JOLIF *L'Étique à Nicomaque*, Louvain - Paris² 1970, II 2, pp. 441-42, aunque no compartimos la interpretación evolutiva de estos autores, que encuentran en las obras ético-políticas una etapa de la psicología de Aristóteles anterior al *De anima*. Para una interpretación opuesta a la nuestra, véase S. MANSION, "Contemplation and action in Aristotle's *Protrepticus*" en: *Ar. a. Pl. in the Mid-Forth Century*, pp 56-75, esp. p. 70 con nota 2, cuya afirmación de que, contrariamente que para Platón, "for Aristotle the ruling function of the *logos* derives from its superiority without constituting its proper work" me parece infundada.

Desde esta perspectiva se hace de todo punto evidente el que la pregunta central de la ética —y consecuentemente de la política— de Aristóteles haya debido ser la siguiente: ¿de qué manera determina el *noûs*, por medio de su facultad deliberativa, la *phrónesis*, el fin de las acciones individuales, que se originan en el deseo (*órexís*)? El enajenamiento entre las dos partes en que se ha disociado el ser humano, es en efecto tan radical, que se hace sumamente difícil establecer un nexo común entre la parte irracional, determinada justamente como irracional, y el *noûs*, contemplativo y abstracto.

En el último capítulo del libro I de la *EN*, Aristóteles señala claramente como nexo entre una y otra parte la persuasión (1102^b33 - 1103^a1): "De que la parte irracional del alma es persuadida *de alguna manera* (*πως*) por la razón, hay una clara indicación en el hecho de la amonestación, la exhortación y el reproche". A pesar de ello, Aristóteles le reconoce a la parte irracional un carácter racional sólo *condicionado* y *pasivo*, carácter que se expresa exclusivamente en la capacidad de *escuchar* y *obedecer*. La *obediencia* por tanto expresa el grado más alto de racionalidad a que alcanza esta parte del alma, y es, en tanto tal, la determinación racional propia de ella²².

En este punto es donde en definitiva se centra el conflicto que tradicionalmente ha dividido a los intérpretes de Aristóteles entre aquellos que sostienen que la voluntad es la facultad que determina el fin de la acción y los que quieren reconocer a la *phrónesis* una participación mayor en este proceso. El problema, planteado en los términos aquí analizados, reside en efecto en la dificultad de poner en claro de qué manera se logra la *obediencia* de la parte irracional del alma. ¿Cómo lleva a cabo en definitiva la razón su obra de persuasión, si no existe en la parte irracional una capacidad *activa* de comprensión de la razón? En efecto, o caemos en un *regressus*, obligados a suponer que hay una capacidad de ser persuadida previa a la persuasión, que a su vez debe ser interrogada por su origen, o debemos admitir que el origen de la persuasión no es la razón, sino otro, que *predispone* a la parte irracional del alma a admitir la razón. Pero en este caso la razón como tal *no sería la última instancia*, esto es, la que *determina el fin de la acción moral*, sino *aquel otro factor que predispone* al alma a admitir como fin aquello que le indica la razón.

Dejemos por un momento el interrogante así planteado y veamos sucintamente el estado de la cuestión. En la cuarta edición de la monumental obra de Zeller se lee con respecto a la actividad de la *phrónesis* lo siguiente: "Para la conducción del comportamiento moral queda, de todas las actividades cognoscitivas, sólo la *comprensión* (*Einsicht*) (esto es, la *phrónesis*). Pero... sobre los fines últimos de nuestra acción no decide, según Aristóteles, la reflexión, sino la conformación de la voluntad... La comprensión se ocupa solamente de la reflexión práctica..."²³. La breve nota 3 al pie, en la que Zeller informa parcamente de su cambio de opinión, por influjo de la

²² EN 1103^a3.

²³ *Phil. d. Griechen*, II 2 p. 653, Fotom. Nachdr. d. 4. Aufl., Hildesheim 1963.

obra de J. Walter²⁴, con respecto a la edición anterior de su obra, puede compararse a un iceberg, cuya pequeña parte emergente no hace sospechar la magnitud de la masa (en este caso de erudición) sumergida. Esta comenzó a ser puesta en descubierto por D. J. Allan en un artículo ya famoso, que marcó el comienzo de una rectificación de la opinión tradicional, sostenida a la zaga de Zeller por Burnet y Jaeger entre otros, rectificación que hoy se ha impuesto casi totalmente²⁵.

Tras Allan, D. Monan²⁶ y más recientemente R. Gauthier, éste último haciendo gala de una copiosa erudición y persiguiendo la cuestión hasta sus antecedentes escolásticos²⁷, han completado el cuadro.

Mientras que Zeller en las dos primeras ediciones de su obra sostenía la opinión, corriente entre los estudiosos del siglo XIX, de que la función de la razón práctica consistía en formular el último bien para el hombre, además de descubrir los medios a través de la deliberación, su nueva concepción derivaba directamente del ataque que Walter había llevado a cabo con éxito contra aquella²⁸. Walter negaba que la *phrónesis* tuviera algo que ver con la formulación o concepción del fin: éste estaba determinado, según él, por la *virtud moral*, es decir, por el estado habitual del deseo (*órexís*). La razón práctica se limitaba por tanto exclusivamente a la deliberación en torno a los medios que debían conducir al fin ya establecido.

Frente a esta interpretación se alzó en el año 1903 Richard Loening, cuya obra empero, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, no fue tenida en cuenta por la opinión científica de la época. La corrección de los puntos de vista de Loening contra Walter y Zeller es sostenida ahora por Allan, para quien Loening "mostró que el problema mismo había sido inadecuadamente formulado por sus predecesores: que estaba fuera de disputa la doctrina aristotélica de que la razón práctica señala el camino, en el sentido de que provee la primera aprehensión del fin o bien, aunque es el deseo —y la virtud moral, que es el hábito que se ha formado del recto deseo— la que realmente establece el fin, y convierte el juicio de la razón práctica en una orden"²⁹. Consecuentemente para Allan se debe distinguir entre dos actos: la determinación de un fin, es decir, el promover una cosa que se ha juzgado deseable a objeto *real* del deseo, por una parte, y el conocimiento de aquello que constituye el fin y de las propiedades en virtud de las cuales es un fin, es decir, un acto de pensamiento y un juicio de valor

²⁴ *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, Jena 1874.

²⁵ "Aristotle's account of the origin of moral principles", *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, Amsterdam-Louvain 1953, vol. XII pp. 120-127.

²⁶ *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford 1968, pp. 48-59.

²⁷ *L'Ethique à Nicomaque*, Introd. t. I, pp. 273-283 con notas, y pp. 108 y 118; t. II 2, pp. 563-578: "La doctrine aristotelicienne de la sagesse".

²⁸ Cp. ALLAN, o.c. p. 121; los motivos del ataque de WALTER están expuestos por GAUTHIER-JOLIF II 2, pp. 563-64.

²⁹ O.c. p. 122.

que pertenecen a la razón práctica, por otra. Razón práctica y deseo no difieren por tanto por su objeto, sino por las diferentes funciones que cumplen con respecto al mismo objeto³⁰.

Con ello, sin embargo, el problema está lejos de ser resuelto; simplemente se plantea a un nuevo nivel. En efecto: ¿de dónde extrae la *phrónesis* el criterio para determinar que una acción cualquiera es un fin correcto y por tanto deseable? La respuesta de Aristóteles no deja dudas al respecto: de la *virtud moral*, representada en primer lugar por la *sophrosýne*:

EN VI 5, 1140^b 11-19 "De ahí que llamemos a la *sophrosýne* con este nombre, porque preserva (*sozein*) la *phrónesis*. Preserva, en efecto, un juicio como el indicado. Lo placentero y lo doloroso no corrompen o desvían cualquier juicio, como por ej.: que el triángulo equivale o no equivale a dos ángulos rectos, sino solamente los juicios prácticos. Pues los principios de la acción son los *finés* de las acciones. Aquél que está corrompido por el placer y el dolor no reconoce directamente ningún principio, ni que es necesario elegir todas las acciones y llevarlas a cabo en virtud de este fin y a causa de él".

Como ya lo señalara Zeller, hay aquí envuelto un círculo: "La virtud ética y la comprensión (*Einsicht*) se condicionan recíprocamente: aquella señala a la voluntad la dirección hacia el bien, ésta nos indica qué acciones son buenas. La observación de que la virtud y la comprensión se originan y crecen conjunta y paulatinamente, mediante la ejercitación, ... no evita el círculo"³¹. Este círculo es empero la única solución que Aristóteles puede ofrecer para la principal aporía con respecto a la función que él le ha asignado a la *phrónesis*:

EN VI 13, 1143^b 21-25 "Si por un lado la *phrónesis* consiste en la reflexión en torno a las acciones justas, bellas y buenas para el hombre, y si por otro estas acciones son aquellas que el hombre honesto debe realizar, no estaríamos en lo más mínimo mejor dispuestos a realizarlas por el hecho de conocerlas, si es que las *virtudes son hábitos*..."

Como señalan con acierto Gauthier-Jolif, la originalidad de la moral aristotélica consiste justamente en afirmar que aquello que nos decide por un determinado fin, no es la sabiduría, sino las virtudes, es decir, en última instancia, los hábitos³².

¿Cómo debe por tanto entenderse la relación entre la *phrónesis* y la virtud? ¿Dicho de otra manera, qué función desempeña en definitiva la razón en el orden práctico? Allan en un nuevo artículo, dedicado a analizar justamente la parte que le corresponde al razonamiento en las decisiones prácticas, ha expresado del modo más conciso esta relación: "(Aristóteles) procede sobre una base extraña a Platón, a saber: la concepción de que el *razonamiento práctico está aliado a—o expresado en— el deseo habitual*. No debe entenderse que Aristóteles sostiene que un procedimiento de inferencia, un reordenamiento de pensamientos en nuestra mente, puede traer a la existencia nuevos motivos. La inferencia debe su eficacia al deseo habitual por el

³⁰ O.c. p. 123.

³¹ O.c. p. 658.

³² O.c. II 2, p. 548.

'bien aparente', y esto está ya implícito en el asentimiento del agente a la premisa mayor (del silogismo práctico)... que es un deseo u orden a uno mismo"³³.

Las ideas de Allan fueron desarrolladas con cierta amplitud por D. Monan en su libro ya citado, que posee el gran mérito de haber puesto en claro, mediante un detallado análisis y desde distintos puntos de vista, el modo en que el conocimiento moral en Aristóteles se conecta sistemáticamente con el lenguaje común y la experiencia prefilosófica³⁴. D. Monan establece que Aristóteles apela en la definición y clasificación de acciones morales a una intuición intelectual del valor que se realiza y es inmanente a la acción misma³⁵. Las acciones morales virtuosas proveen ellas mismas las instancias a partir de las cuales se puede intuir el bien práctico, y al mismo tiempo determinan *a priori* la condición afectiva que conforma la virtud, que el intelecto reconoce como honesta. El conocimiento moral es de este modo inseparable de la práctica moral (*praxis*), que tiene un fin en sí misma, en la realización de un valor a que la naturaleza moral tiende y que el intelecto reconoce como un fin en sí mismo. La teoría moral de Aristóteles aparece así como la sistematización de una experiencia moral prefilosófica, que existe de hecho en la conducta moral del hombre honesto (*phronimos*), de donde la reflexión moral la extrae y absolutiza como norma, que empero no es creada arbitrariamente sino que posee una validez intersubjetiva. Esta validez está mediatizada por el lenguaje moral, que determina mediante el elogio o el reproche qué conducta es moralmente valiosa y cuál no³⁶.

Este rápido repaso del estado de la cuestión ha arrojado en resumen resultados bastante paradójicos: los modernos intérpretes, cuyo punto de partida había sido el intento de reivindicar un cierto racionalismo en la ética de Aristóteles, terminan demostrando: a) el círculo lógico envuelto en el tipo de conocimiento moral que Aristóteles utiliza, y b) la subordinación, como consecuencia de lo anterior, de la razón, entendida en sentido restringido como capacidad calculadora (*phronesis*), a principios morales (*δρχαὶ τῶν πρακτικῶν*) que le vienen dados de afuera, en forma de normas inmanentes en los actos mismos en los que ella las intuye, la validez de las cuales empero no es relativa a cada acto en particular, sino absoluta³⁷.

Sumamente importante por último es la remisión a la experiencia prefilosófica "cristalizada en el lenguaje"³⁸ como fuente de las normas morales que el *phronimos*

sistematiza y actualiza en su propia conducta, estableciendo con ello un cánón que debe regir la voluntad³⁹. Con todo no se ha respondido aún a la pregunta que planteáramos al principio, a saber: ¿cómo lleva a cabo la razón su obra de persuasión? Un primer paso hacia su respuesta ha sido, sin embargo, la confirmación de lo que habíamos anticipado como tesis, a saber: el origen de la persuasión no es la razón sino otro factor, el cual —y no la razón— pasa de esta manera a ser la instancia decisiva que determina el fin de la acción moral.

III

¿Pero cuál es en definitiva este factor último? Es realmente un hecho característico de las más recientes tendencias, preferentemente analíticas (entendiendo este término en un sentido muy amplio, que abarque tanto el análisis filológico-hermenéutico como el propiamente dicho de las corrientes anglosajonas), de la historia de la filosofía el que se haya pasado por alto justamente aquel fenómeno, de carácter fundamentalmente histórico, que proporciona sin embargo la clave para poder entender —sino resolver, que es otra cuestión— las paradojas señaladas, a las que los intérpretes arribaron. Y sin embargo, este factor es expresamente señalado por Aristóteles como el decisivo, se trata del *ἔθος* :

EN II 1, 1103^a 14 — ^b25 "Siendo dos las especies de virtud, una del intelecto (dianoética) y la otra del carácter (ética), la primera tiene su origen y crecimiento principalmente en la enseñanza, por lo que requiere tiempo y experiencia; la segunda en cambio proviene de la costumbre (*ἔθος*), de donde también obtiene el nombre (*ἥθος-ἡθικὴ*) con una pequeña variante del término '*éthos*'. De lo cual también es evidente que ninguna de las virtudes del carácter es congénita por naturaleza. En efecto, ninguno de los entes naturales se acostumbraría a comportarse (*ethizetai*) de modo diferente al suyo propio, como por ej., siendo por naturaleza la tendencia de una piedra a ir hacia abajo, no podría acostumbrarse a ir hacia arriba, aún cuando alguien quisiera acostumbrarla arrojándola miles de veces hacia arriba, ni al fuego a ir hacia abajo, ni a ningún otro de los entes que han sido determinados por la naturaleza de una cierta manera se lo podría acostumbrar de otra. En consecuencia, las virtudes no surgen en nosotros ni por naturaleza ni contra la naturaleza, sino que nosotros poseemos una disposición natural a recibirlas y alcanzamos un completo dominio de las mismas por medio de la costumbre (*éthos*).

Además: traemos con nosotros las posibilidades de aquellas cosas que surgen en nosotros por naturaleza y sólo más tarde actualizamos esas posibilidades (. . .).

31 No adquirimos las virtudes morales antes de ejercitarlas activamente, de la misma manera que en las otras artes. En efecto, aquellas cosas que es necesario hacer luego de haberlas aprendido, sólo las aprendemos haciéndolas (. . .). Así también nos convertimos en hombres justos actuando justamente, moderados actuando moderadamente y valientes, valientemente.

1103^b Testimonio de esto es lo que ocurre en (la vida pública de) las ciudades. En efecto, quienes establecen las leyes pretenden volver buenos a los ciudadanos por medio de las costumbres (*ethizontes*) y ésta es la voluntad de todo legislador. Cuando no logran

³⁹ Cp. EN III 6, 1113^a29-^b1.

³³ "The practical syllogism", en: *Autour d'Aristote*, pp. 325-342, esp. p. 332.

³⁴ Esto sea dicho contra la cáustica nota que GAUTHIER le dedica, I 1 p. 328. Si bien D. MONAN incursiona en la última parte de su libro de un modo bastante problemático en la cronología relativa de la EN y la EE, la parte propiamente analítica de su libro no pierde con ello un ápice de su valor.

³⁵ *Moral knowledge* pp. 65-70; 75-77 y 89.

³⁶ O.c. pp. 96-99; 103-104.

³⁷ La terminología es de D. MONAN, o.c. pp. 90-91, pero las ideas que él resume son de toda la corriente.

³⁸ D. MONAN, o.c. p. 104.

5 realizar bien lo propuesto, yerran el fin, y en esto justamente difiere una constitución buena de una mala. (...)

14 Al tratar con otros hombres unos se vuelven justos, los otros injustos; realizando acciones peligrosas y acostumbrándose a tener confianza en sí mismos, los unos se vuelven valientes y los otros cobardes. Lo mismo ocurre con los deseos y las iras, pues unos se vuelven moderados y tranquilos, los otros inmoderados e iracundos, según se comporten de un modo u otro en las mismas circunstancias. En una palabra, los hábitos (*héxeis*) surgen de actividades semejantes; por ello es necesario atribuir a las actividades determinadas propiedades (de valor). En efecto, los hábitos corresponden a cada actividad de acuerdo a las diferencias de estas últimas. De modo que no es poca la diferencia entre estar acostumbrados de una manera o de otra directamente desde niños, sino muy grande, o mejor dicho, directamente toda".

Tanto este pasaje como otros paralelos⁴⁰ nos permiten extraer una serie de conclusiones que alumbran los puntos oscuros antes señalados con una nueva luz. Contra la afirmación de Allan, según la cual Aristóteles "procede sobre una base extraña a Platón, a saber: la concepción de que el razonamiento práctico está aliado a — o expresado en — el deseo habitual" (véase *supra* p. 131) es necesario señalar que Aristóteles está desarrollando en realidad con ello el programa que ya Platón había esbozado con toda claridad en sus *Leyes*, en un pasaje que Aristóteles cita expresamente⁴¹. Platón establece allí que son los primeros impulsos del niño, el placer y el dolor, los que deben modelarse en vista de la virtud, ya que la *phrónesis* sólo llega, cuando llega, en la vejez. La *paideia* consiste justamente en inspirar la virtud al niño desde sus primeros años, acostumbrándolo a usar como corresponde el placer y el dolor; a amar lo que debe amar y odiar lo que es necesario odiar, mucho antes de que comprenda la razón de ello. Sólo más tarde los impulsos, "acostumbrados por aquellas costumbres que son las que corresponden, sonarán al unísono con la razón" (*Leg.* 653^{b5}). La importancia del giro que con ello tomaba el pensamiento ético de Platón había sido juzgado ya con toda corrección por Jaeger, quien también había señalado que en este giro tomaba su punto de partida la ética aristotélica⁴². En su peculiar estilo pomposo, Jaeger escribe: "Tras un período en que (Platón) consideraba como meta suprema ahondar cada vez más en la visión y el conocimiento consciente, movido por la fe en la acción que esta exaltación y este ahondamiento ejercerían necesariamente sobre toda la cultura moral de la personalidad, la obra de Platón vuelve a colocar en primer plano, al final de su vida, la antigua idea helénica de la formación del hombre, y el filósofo ve ahora su verdad bajo una luz nueva"⁴³. Lo que Jaeger afirma, con el entusiasmo que caracterizaba su neo-humanismo historicista, tan típico de los anhelos conservadores de la burguesía alemana en la Alemania revolucionaria

de la primera postguerra⁴⁴, no es otra cosa que la adhesión conscientemente buscada de Platón y Aristóteles a las costumbres tradicionales de la sociedad griega, profundamente sacudidas por los cambios sociales del siglo V en adelante, y cuya nulidad, en tanto meras convenciones, frente a las leyes eternas de la naturaleza, había sido declarada por la Sofística⁴⁵.

El proceso reafirmatorio del *éthos*, iniciado por Platón, culmina efectivamente en la filosofía práctica de Aristóteles. El camino para llegar a ello hubo de pasar por una separación tajante entre metafísica, en sentido tradicional, y política, basada justamente en la especificidad ontológica de los entes objeto de la reflexión práctica. Condición indispensable para la existencia independiente de estos entes era empero devolverles su validez racional. Para demostrar esto Aristóteles apela al procedimiento de reducir la racionalidad propia del *éthos* a aquella forma de racionalidad que constituye para él la racionalidad por antonomasia, a saber: la del *arte*, es decir, la teleológica. En un artículo anterior hemos señalado la conexión entre el análisis aristotélico de este tipo de racionalidad, expresada en el silogismo práctico, y la organización concreta de la producción a través de las distintas *téchnei*. Esta organización respondía a un orden jerárquico, en cuya cúspide se hallaba el arte arquitectónico por excelencia, aquella que se ocupa del bien último⁴⁶. Ahora bien, aunque por una parte sea también objeto de la Política la adecuada disposición de la producción, como lo demuestra la inclusión de la *oikonomía* en el libro I de la *Política*, ésta no forma parte de su objeto sino accidentalmente, en la medida en que todo amo y señor de un *oikos* debe saber servirse de sus esclavos, "pero esta ciencia no tiene nada de grande ni de imponente..., por eso los que pueden desentenderse personalmente de este trabajo confían a un administrador este cargo y se dedican a la política o a la filosofía"⁴⁷. El verdadero ámbito de la ética y de la política comienza para Aristóteles más allá de la producción, es decir, en la utilización (*chrésis*) de los bienes producidos por las artes. Como hemos indicado al comienzo de esta segunda parte, estos últimos son sólo instrumentos, es decir, bienes que no tienen un fin en sí mismos, sino en otro, en el que se apropia de ese bien a fin de consumirlo para colmar una necesidad. Pero —y aquí es justamente donde para Aristóteles intervienen la consideración ético-política y el *éthos*—, puesto que el deseo irracional de poseer y gozar de los bienes producidos por las artes y el ansia incesante de procurarse goces corporales, —es decir,

⁴⁴ Sobre el humanismo de JAEGER y su concepción historicista de la historia, véanse los Prólogos y la Introducción del t. I, pp. VII-IX y 3-16 y del t. III, pp. 373-78. Para una crítica del historicismo germano en general, al que desentendía a propósito de su más alto representante teórico, F. Meinecke, como ideología, véase I. GEISS, "Kritischer Rückblick auf Friedrich Meinecke", *Das Argument* num. 70 (1972) pp. 22-36.

⁴⁵ Cp. F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, (reprogr. Nachdr.) Darmstadt 1965, espec. el cap. III "Die sophistische Antithese Nomos-Physis", pp. 110 ss.

⁴⁶ *EN* I 1, 1094^a26-27; *Pol.* I 1, 1252^a5-7; cp. "Jerarquía natural..." pp. 90 ss.

⁴⁷ *Pol.* I 7, 1255^b33-37, trad. Marias-Araujo.

⁴⁰ *EE* II 2, 1220^b1-10; *Pol.* VII 13, 1332^a38-^b11. Sobre *EN* X 10 véase más adelante.

⁴¹ *EN* II 2, 1104^b11-12: la referencia es a *Leg.* II 653 a5-c4.

⁴² *Paideia* (trad. W. Roces), México-Buenos Aires 1957, IV pp. 1033-34 con nota 93. Véase *EN* III 15, 1119^b1-16, cuyo paralelo con *Leg.* VII 793 e5 ss. es claro.

⁴³ *O.c.*, p. 1034.

aquello que la mayoría considera como la felicidad— no tienen de por sí límite, es necesario establecerlos, señalando el fin natural y verdadero de la comunidad política.

Pol. I 9, 1258^a 1-14 "Siendo en efecto ilimitado el deseo por tales cosas, desean también los medios ilimitados para procurárselas. También cuantos aspiran a vivir bien, buscan los medios de procurarse placeres corporales, y como éstos parecen depender de la adquisición de los bienes, dedican toda su actividad a la producción de riquezas, y por esta causa ha surgido la segunda forma de la *crematística*. En efecto, dado que el goce reside en el exceso (de bienes), buscan los medios para procurarse este excedente que les da el placer. Y si no pueden procurárselo por medio de la *crematística*, lo intentan por otro medio, usando todas sus facultades de un modo antinatural; lo propio de la valentía no es producir dinero, sino confianza, ni tampoco es lo propio de la estrategia ni de la medicina, cuyos fines respectivos son la victoria y la salud. No obstante algunos convierten en *crematísticas* todas las facultades, como si el producir dinero fuese el fin de todas ellas y todo tuviera que encaminarse a ese fin" (Trad. Marfás-Araujo levemente retocada).

El cuadro sobre el que Aristóteles proyecta la reflexión ético-política no es nuevo para nosotros; ya había sido trazado con mano maestra por Platón en su descripción del paso del hombre timocrático al oligárquico en la *República*⁴⁸. Esta misma ansia de posesión y acrecentamiento de riquezas es lo que guía el alma del oligarca y lo enseguece frente a cualquier otro tipo de valor: "no admira ni respeta ninguna otra cosa que la riqueza y los ricos, y buscan los honores por una única causa: la adquisición de riquezas o de alguna otra cosa que lleve a ello" (*Resp.* VIII 553^d).

¿De dónde extraen tanto Platón como Aristóteles este tipo de psique humana? Antes de intentar nosotros una respuesta, oigamos al historiador objetivo por excelencia, Tucídides: "Y por todas estas cosas (los Atenienses) trabajan duramente y pasan peligros y penurias durante toda la vida, y gozan mínimamente de las cosas que ya poseen por el afán de adquirir siempre más y por el hábito de no considerar festivo sino únicamente el llevar a cabo su deber, y de juzgar como algo desdichado tanto una tranquilidad (*ἡσυχία*) infructuosa como una ocupación penosa"⁴⁹. Se trata de un

discurso que Tucídides pone en boca de los eternos rivales de los Atenienses, los Corintios, quienes de este modo buscan incitar a sus aliados a tomar la iniciativa, poniéndoles por delante la peligrosidad de sus adversarios. El celo que los Corintios adjudican a los Atenienses en el manejo de los negocios del Estado y en la extensión de su imperio a nuevas posesiones, surge bajo la presión de una necesidad creada por esta ansia incesante de nuevos bienes. La expansión del imperio está en efecto ligada a la ampliación de los recursos monetarios, por medio de tributos y aranceles a los estados sujetos a él, que Atenas necesitaba para mantener sus enormes gastos de importación.

Como quiera que se juzgue el carácter y la extensión de la actividad comercial y artesanal de Grecia en los siglos V y IV a.C., en especial en Atenas, y como quiera que se consideren las características esenciales de la economía griega en este período, es evidente que nos encontramos aquí ante una manifestación inequívoca de un nuevo tipo de vida y de aspiraciones, unida al auge de la actividad mercantilista y a la importancia creciente de un nuevo estamento, cuya fuente de riqueza provenía principalmente y en última instancia de la actividad artesanal y del comercio. Y aún cuando esta nueva actividad nunca llegara a transformar el carácter esencialmente agrario de la sociedad antigua, alcanzó empero un grado de desarrollo suficiente como para dejar su impronta en las relaciones sociales de la sociedad griega. En este sentido, el impacto de la misma sobre la sociedad tradicional es comparable al que produjo el surgimiento de los grupos burgueses en la sociedad feudal⁵⁰.

⁵⁰ Sobre el carácter de la economía griega tuvo lugar una famosa controversia a fines del siglo pasado y principios del actual entre los partidarios del *modernismo* y los del *primitivismo* de la economía antigua. Las dos posiciones fueron originariamente representadas por Ed. Meyer la primera y K. Bücher la segunda; pero quien dio un corte definitivo a la cuestión fue J. HASEBROECK, cuyo libro capital *Staat und Handel im alten Griechenland* (Tübingen 1928) es afortunadamente de nuevo accesible merced a su reproducción fotomecánica por Olms (Hildesheim 1966). Hasebroeck demostró, contra los representantes del modernismo, la especificidad del comercio antiguo, su debilidad y marginalidad con respecto a la sociedad, que continuaba siendo fundamentalmente agraria. El punto de partida de Hasebroeck era la distinción que Max WEBER había establecido entre la economía antigua y la moderna, pero sus resultados coinciden en lo fundamental con aquellas características que ya MARX había señalado como esenciales de las formaciones sociales precapitalistas, cp. K. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Moskau 1938 y 1941; reprod. fotomec. en un tomo, Frankfurt-Wien s.f., pp. 375-413 y 739-744 para el comercio antiguo. La sociedad griega antigua se asentaba sobre la producción agraria centrada en el *oikos*; para ella el "trabajo agrícola sigue siendo el fundamento más seguro de la vida del estado, aún en el Atica" (HASEBROECK, o.c. p. 101). Contra la extrema disminución de la importancia del comercio por parte de Hasebroeck levantó su voz en el año 1940 H. MICHELL, *Economy of anc. Greece*, Cambridge 1963, pp. 224-230. Michell replicó que, aún admitiendo todos los enormes obstáculos al comercio señalados por Hasebroeck, éste no sólo siguió creciendo, sino que hasta llegó a alcanzar un florecimiento bastante considerable. (Esta afirmación es ahora puesta radicalmente en duda por M. I. FINLEY en base a un detallado análisis que demuestra la precariedad de los datos sobre los que aquella se apoya, o al menos, la gran relatividad de los mismos con respecto a nuestros criterios, en su reciente libro *The Ancient Economy*, London 1973, esp. pp. 17-35 y *passim*, libro en el que el ya sexagenario maestro pasea su mirada soberana sobre un campo que él domina como ninguno de sus contemporáneos. Lamentablemente me llegó demasiado tarde como para poder considerarlo aquí con

⁴⁸ Cp. *Resp.* VIII 553a ss. En conexión con esta obra de Platón es casi imposible dejar de citar, al menos para tomar posición frente a ella, la obra de K. R. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, London 1966, t. I "The spell of Plato". Quien haya avanzado hasta esta altura del artículo y esté familiarizado con los puntos de vista centrales de la obra de Popper, habrá podido comprobar hasta qué punto mi posición intelectual, filosófica y metódica se opone a la de aquel autor. Una discusión de esa obra, brillantemente escrita, pero para mí errada en su concepción general y perniciosa para el desarrollo posterior de la metodología y la lógica de las ciencias histórico-sociales, es imposible en el marco de este artículo. Permítaseme solamente señalar que un enfrentamiento eficaz con el núcleo central de esa obra —su concepción metodológica de las ciencias sociales— se ha dado en el curso de la discusión en torno al "positivismo de las ciencias sociales", que tuvo lugar en Alemania entre la escuela de Frankfurt y los popperianos, encabezados por H. Albrecht.

⁴⁹ Tuc. I 70, 8. Para un contraste con esta nueva mentalidad, véase el elogio de *ἡσυχία* y su significación místico-metafísica dentro del orden aristocrático tradicional en la *Pítica* VIII de Píndaro, según la brillante interpretación de la misma por el tan lamentablemente fallecido prof. E. SCHLESINGER, "Notas a la *Pítica* VIII de Píndaro", *Anales de Filología Clásica* VII (1960) pp. 29-54, esp. pp. 45-53.

La yuxtaposición de dos esferas de actividades no sólo distintas, sino contrapuestas por su naturaleza y finalidad, es característica de la realidad griega de la época de Platón y Aristóteles. Apoyados en esta tajante división se definen dos modos de ser, que pertenecen a otros tantos grupos humanos. Ambos aparecen contrapuestos tanto por su actividad productiva como por sus acciones concretas en la *Ética* y en la *Política* de Aristóteles. Con respecto a su actividad es clave, como hemos visto, la concepción de lo que Aristóteles llama una especie del 'arte adquisitivo' es decir, la *crematística*, o arte del intercambio. El fundamento de la misma es la doble posibilidad de utilizar todo objeto que se posee, esto es: con su fin específico de uso, o para intercambiarlo por otro dentro del marco de la comunidad. Ahora bien, surgido el intercambio con el fin de compensar la necesidad de algunos productos con la abundancia de otros, no es ilimitado de por sí, sino que su límite está constituido por su propia *finalidad natural*, el proveer los objetos necesarios para la autosuficiencia de la casa y de la ciudad⁵¹. En esta esfera lo primario sigue siendo claramente la producción centrada en torno al *oikos*, cuya finalidad es la autarquía, es decir, la autosuficiencia, y en el interior de la cual lo fundamental prosigue siendo el valor de uso.

Frente a esta forma de la *crematística* aparece la otra especie, la *mercantil* (τὸ καπηλικόν), cuya finalidad es producir ganancias y riquezas, fundamentalmente en forma de *moneda*. Su nombre deriva del mercader (κάπελος), que compra al productor y vende en la misma región en la que compra, a diferencia del comerciante (ἐμπορος), que vende en el extranjero⁵². Se trataba evidentemente de la forma más común de comercio, es decir, de la de aquellos que establecían su tienda en el *ágora* y vendían al menudeo, aunque no siempre fueran pequeños comerciantes. A diferencia de la otra forma de la *crematística*, la riqueza producida por ésta, la *mercantil*, es ilimitada y se busca de modo ilimitado. Su fin no es la adquisición de lo necesario (el uso) sino la acumulación de moneda (el cambio). Así, aunque ambas se ocupan de los mismos objetos, sus fines difieren en lo esencial⁵³. Mientras que la primera es natural y necesaria, pues está dirigida a la satisfacción de las necesidades de la comunidad y consiste fundamentalmente en la adquisición de frutos y animales, la segunda es antina-

la extensión que se merece). Para concluir, como ha señalado recientemente S. C. HUMPHREYS, "Economy and society in classical Athens", *Annali d. Sc. Norm. Sup. d. Pisa* 39 (1970) pp. 1-24, pp. 2-3: "... we still have to face today the task of finding an interpretation of ancient economic history which accommodates not only primitive technology, small-scale organisation and a general contempt for economic enterprise, but also wide-spread trade, the beginnings of banking and economic analysis, and attitudes characterised by contemporary sources as individualistic and mercenary. Neither modernist nor primitivists gave a successful account of this combination". Sobre el cambio de mentalidad en la etapa final del feudalismo, véase J. L. ROMERO, *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Buenos Aires 1967, pp. 304-327.

⁵¹ Pol. I 9, 1256^b40-1257^a1.

⁵² Cp. *Schol. ad Aristoph. Ploutos* 1156 y HASEBROECK, *Staat u. Handel*, pp. 1-4.

⁵³ Pol. 1257^b18-37.

tural y está dirigida a producir riquezas por encima de lo necesario, no a expensas de plantas y animales, sino de los otros hombres, sin reparar en la finalidad de la riqueza producida. La forma más extrema de esta segunda forma es la *obolastiké*, es decir, el préstamo de dinero a interés, que obtiene su ganancia no del proceso de intercambio, para el que fue creado el dinero, sino del dinero mismo⁵⁴. Y Aristóteles concluye: mientras que la primera forma de *crematística* es necesaria y *elogiable* (ἐπανητή), la *mercantil* es con justicia *censurable* (ψεγομένη)⁵⁵.

Tenemos pues enfrentadas dos actitudes fundamentales frente a la vida: aquella para la cual el fin de la misma reside en el goce ilimitado de bienes materiales (en lo que ponen esencialmente el placer) y aquella otra, para la cual el uso de los bienes está de acuerdo con la satisfacción de las necesidades, que constituye el límite natural de la adquisición. Estas dos actitudes vitales responden a dos formas distintas de producción, la una natural, centrada en la producción doméstica y cuyo fin es la autosuficiencia y el uso, la otra antinatural, sin límites, que adquiere las cosas no por su valor en sí mismas, sino como medios para la acumulación infinita de riquezas, es decir, en última instancia de dinero. Estas dos actitudes distintas, así como las acciones a que dan lugar, reciben los dos atributos morales por antonomasia en la *ética* aristotélica: una es digna de *encomio* (ἐπαινέτῃ), la otra pasible de *censura* (ψεγομένῃ). Señalemos esta aparición de la terminología ética, a cuyo análisis retornaremos más adelante en este mismo artículo.

¿Quiénes son los sujetos de una y otra especie de actividad? Es indudable que en el primer caso se trata del ciudadano pleno, poseedor de un fundo y que vive y se satisface de la producción del *oikos*. En el segundo se trata de un grupo social, cuya situación en la ciudad griega fue siempre problemática y ambigua. Como uno de los problemas de la ciencia política lo plantea en efecto Aristóteles en el libro III de la *Política*: los artesanos y los comerciantes, es decir, aquellos oficios que en la ciudad estaban en manos de individuos tradicionalmente marginados de la ciudadanía, los *metecos* (μέτοικοι). Las leyes estrictas que impedían la admisión de nuevos ciudadanos, mantenían en este estado de marginalidad no solamente a los extranjeros, *xénoi*, sino aún a aquellos, cuyas familias se habían establecido de larga data en la ciudad⁵⁶. Lo característico de la sociedad griega del siglo V y IV reside justamente en esta tajante división, que dejaba en manos de extranjeros y *metecos* funciones indispensables para la marcha normal de la ciudad, como por ej. las diversas actividades artesanales o el comercio de granos. Los *metecos*, privados de la posesión de bienes

⁵⁴ Se trata evidentemente de las primeras formas de actividad financiera y bancaria, préstamos por ej. para empresas marítimas, etc. Cp. HASEBROECK, *o.c.*, pp. 1-4.

⁵⁵ Pol. 1258^a34 - ^b5.

⁵⁶ Cp. G. GLOTZ, *La cité grecque*, Paris 1953, pp. 148-150 y 418 ss para la *metoikía* en el s. IV; para los *metecos* en la economía griega en general, véase GLOTZ, *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris 1920, pp. 214-230 y HASEBROECK, *Staat u. Handel*, pp. 21-30.

raíces y de la ciudadanía, estaban forzados a ganarse la vida en la manufactura, el comercio o las actividades financieras, y paradójicamente, por ello mismo se hacían indispensables a las ciudades, porque desarrollaban actividades que el ciudadano normal estaba imposibilitado de desarrollar⁵⁷.

IV

Si la conexión fundamental que nosotros hemos postulado entre la economía basada en el *oikos* por una parte, el *éthos*, como fenómeno socio-histórico básico y la norma establecida por el *phrónimos* como elaboración consciente de la conducta social prescrita por el *éthos*, por otra, es correcta, esta conexión tendrá que confirmarse también en las instancias particulares de virtudes éticas que Aristóteles trata en los libros III y IV de la *EN* y en el libro III de la *EE*. De hecho este es el caso, como esperamos probar, en las cuatro virtudes sociales por excelencia que Aristóteles expone: continencia (*sophrosýne*); liberalidad (*eleutheriôthes*); magnificencia (*megalo-prépeia*) y magnanimidad (*megalo-psychía*).

La continencia constituye un nítido punto de referencia y un firme apoyo de toda la ética platónico-aristotélica. Tanto el filósofo ateniense como el mismo Aristóteles se limitaron en realidad a codificar y elucidar de un modo sistemático en sus elaboraciones teóricas un concepto que pertenecía desde antiguo al fondo común de la ética tradicional griega. Ya en Eurípides aparece atestiguada como significación habitual del término *sophrosýne* la acepción de la misma que es común a Platón y Aristóteles, esto es, la que está restringida a expresar la represión del placer en general y de los impulsos eróticos en particular. En el drama *Hippolytos*, puesto en escena en el año 428 a.C., esta acepción, junto a las dos concepciones contrarias a que la misma da lugar, pertenece al núcleo de la tragedia. En efecto: mientras que Hipólito expone una rígida castidad, que ha dejado de ser dominio de sí mismo para transformarse en directa repulsa de todo contacto sensual con otro ser humano⁵⁸, Fedra representa el tipo de mujer en conflicto con las normas de su cultura, conflicto que se desenvuelve en el interior de sí misma en la forma de un choque entre lo prescripto por el *éthos* y los impulsos sensuales más profundos: "Los hombres contenidos (*sóphrones*), no voluntariamente, pero no por ello menos, desean las cosas (moralmente) condenadas (*kaká*)" (*Hipp.* v. 358) dice uno de los personajes del drama, traduciendo a sentencia general, a *gnóme*, el punto inicial de la tragedia. Se ha querido ver en esto una influencia directa de la Sofística⁵⁹, siguiendo un modo

bastante inadecuado de considerar la historia, como si cada género literario se diera también separadamente en la realidad, y toda similitud de pensamiento obedeciera a un tránsito de éste de uno a otro compartimento. Lo que Eurípides expresa dramáticamente es uno de los conflictos intrínsecos de toda cultura, pero especialmente de aquellas que, como la griega, tienen una fuerte organización patriarcal. Constituye la carga de renuncia y represión que toda cultura impone sobre los impulsos primarios de sus miembros, en especial sobre la sexualidad, como precio y condición de su existencia⁶⁰. El siglo V había tomado aguda consciencia de ello: Antifón, frg. 58 "Nadie podría juzgar más correctamente (el grado de) continencia de otro que aquél que impide el paso de su ánimo a los placeres del instante y ha podido dominarse y vencerse a sí mismo. Aquél, en cambio, que quiere satisfacer su ánimo al instante, quiere lo peor en lugar de lo mejor"⁶¹. El mismo autor, sin embargo, hace una reflexión similar a la que Eurípides pone en boca de la nodriza, frg. 59: "Quien jamás sintió deseo ni rozó lo vergonzoso y (éticamente) condenado, no es hombre contenido (*sóphron*). No existe, en efecto, nada que él haya previamente dominado para convertirse a sí mismo en un hombre ordenado"⁶². "Dominarse a sí mismo", "dominar su ánimo", "ser más fuerte que uno mismo"⁶³ son otras tantas expresiones para indicar la sujeción, impuesta por el *éthos* patriarcal, de los impulsos subconscientes del hombre. El premio social a esa dolorosa renuncia es el elogio y la fama, el castigo para el transgresor, la infamia⁶⁴.

Es en Platón en quien esta 'virtud política y del pueblo' (*Fed.* 82a10) se convierte en virtud filosófica, que —a favor de la bipartición del alma ya señalada—

⁶⁰ Cp. en torno a este punto el famoso ensayo de S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Ffm. (Fischer) 1970, espec. pp. 92 ss.

⁶¹ DIELS-KRANZ, *Fragm. d. Vorsokr.* II p. 364, 6-10.

⁶² DIE'S-KRANZ, II p. 364, 11-14.

⁶³ Ver además Demócrito, frg. 214 (DIELS-KRANZ II p. 188, 16-18) y *Pl. Resp.* IV 430e11-12.

⁶⁴ Cp. Eur., *Hipp.* vv. 373-429, el largo monólogo de Fedra, en el que algunos estudiosos han creído ver una réplica a Sócrates, sobretudo en los vv. 380, en los que Fedra afirma que "conocemos nuestros nobles deberes pero no los llevamos a cabo, los unos por pereza y los otros porque prefieren el placer a lo bello", véase U.v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Einleitung in die griechische Tragödie* (Eurípides: *Herakles*, t.I) Darmstadt 1959, pp. 24-25 n.44; E. DODDS, *Greeks and Irrational*, pp. 186-187. BARRETT, *Hipp.* p. 229, *ad loc.* rechaza con justicia tal interpretación, arguyendo que es Fedra, y no Eurípides, quien está hablando, y que su interés no reside en "polemizar contra la explicación socrática de la debilidad moral en términos de ignorancia, sino contra la idea, mucho más simple, de que el hecho perverso es debido normalmente al vicio natural". Aún así es necesario hacer una restricción contra Barrett: la materia del conflicto dramático con que el autor insufla a sus personajes, proviene de la misma fuente en la que el pensador está inmerso en su reflexión: el ser social. La similitud de reflexiones y conflictos que se encuentran entre un determinado pensador y un personaje trágico pierden así su carácter contingente y recuperan el verdadero valor testimonial que poseen en tanto documentan conflictos profundos, constitutivos de la realidad socio-histórica a la que pertenecen.

⁵⁷ Este punto ha sido particularmente puesto en claro por FINLEY, "Aristotle and economic analysis", *Past & Present* no. 47 (1970) 3-25, p. 23 y nota 88. El problema está en el fondo de la cuestión debatida por Aristóteles en *Pol.* III 5; cp. también VII 4, 1326a18-25.

⁵⁸ Cp. *Hipp.* vv. 73-87, 615 ss, 991 ss y el comentario de W. S. BARRETT, *Eurípides: Hippolytos*, Oxford 1964, pp. 172-173.

⁵⁹ Véase por ej. W. K. C. GUTHRIE, *Hist. Greek Philos.*, III p. 259 n. 3.

indica justamente el imperio de la parte racional sobre el deseo irracional⁶⁵. Pero es quizá Aristóteles el que ha codificado y sintetizado con mayor precisión sus diversos aspectos. La continencia se reduce para él a los placeres del cuerpo, y específicamente, a los del gusto, del tacto y del sexo⁶⁶. Es justamente en torno a estas tres facultades que nos son comunes con los otros animales, que se revela el carácter 'bestial' o 'servil' del ser humano⁶⁷. ¿En qué reside esta 'bestialidad', esta 'bajeza' y este 'servilismo'? El argumento utilizado por Aristóteles para determinar la incontinencia nos es ya conocido; lo hemos analizado en relación con la crematística y lo volveremos a encontrar más adelante. En sus líneas generales es como sigue: existen dos clases de deseos, los unos, comunes a todos; los otros, específicos, y algunos, por último, adquiridos. Los comunes a todos son los naturales y consisten en deseo de alimento sólido y húmedo y de satisfacción sexual, "cuando se es joven y fuerte". Ahora bien, el deseo natural consiste en realidad en el deseo de satisfacer la necesidad que ha sobrevenido, y en esa necesidad encuentra su límite⁶⁸. El continente es, justamente, quien satisface sus deseos naturales por los canales y en la medida prescritos por el *éthos* tradicional, es decir, teniendo como límite la necesidad natural por un lado, y gozando de los placeres en armonía con la salud y la costumbre, por otro. Pero por sobre todo "no fuera de lo que es adecuado (*kalón*) o por encima de la propiedad (*ousía*)"⁶⁹. La propiedad, la *ousía*, es la substancia, lo general, lo que determina al individuo. Esta substancia es el *oikos* y el sistema centrado en torno de él, con el fin de la subsistencia. El mundo del continente es un mundo estático, sin progresos técnicos, expuesto a variaciones climáticas inesperadas —a grandes sequías o lluvias torrenciales, que pueden acabar en pocos minutos con una cosecha—, en el que la adecuación a un régimen limitado de vida, la restricción del consumo y el atesoramiento son una necesidad imperiosa, que el continente hace su virtud. El *sóphron* es aquí, nuevamente, el señor del *oikos*, el amo y el *pater familias*, cuyo ámbito de acción está primordialmente restringido a la actividad doméstica, y en este sentido, estrictamente privada. Su función reside no tanto en la imposición sobre sí mismo de esta sistemática renuncia, sino sobre los demás miembros del *oikos*, comenzando por los esclavos, para quienes él actúa como Yo represor. Dentro de una sociedad compuesta principalmente por *oikoi*, sin embargo, esta función es al mismo tiempo política y pública, pues conservar esa vida y su fundamento substancial es también el fin del estado antiguo.

⁶⁵ Cp. *Phaed.* I. c.; *Resp.* IV 430e6-431b2 y otros textos citados por DIRLMEIER, *EN* pp. 348-349.

⁶⁶ *EN* III 13, 1118^a23-32.

⁶⁷ *EN* 1118^a24-26.

⁶⁸ *EN* 1118^b8-20.

⁶⁹ *EN* III 14, 1119^a11-18.

Frente al continente aparece el *incontinente* (*akólastos*; el otro extremo, el insensible, es, en efecto, sólo un artificio de Aristóteles para conservar la estructura del 'exceso y defecto', pero, confesadamente, no se da en la realidad⁷⁰), es decir, el que no respeta el límite, más bien bajo en promedio, de satisfacción de las necesidades naturales, el que intenta saciarse por encima de ese límite, el que se excede en todo y busca en definitiva el placer como un fin, de modo contrario a lo que, dentro de la estructura tradicional de consumo, prescribe el *éthos*. Estas tres características: buscar el placer con aquello que no se debe, o no como se debe, o más de lo que se debe, retornan como propiedades definitorias del incontinente. En realidad, Aristóteles reúne aquí hechos de orden distinto: por un lado la vida sexual, por otro el consumo y goce de los bienes producidos por la agricultura y las artes. En el primer caso, la restricción de la vida sexual al matrimonio es, como hemos visto, característica fundamental de la continencia. Tanto Platón como Aristóteles unen la vida sexual de modo indisoluble a la procreación en el interior del matrimonio, imponiéndole de este modo duras restricciones, que sin duda provenían de la legislación positiva griega⁷¹. La abstinencia prematrimonial tanto para el hombre como para la mujer y la severa condena del adulterio para ambos cónyuges definen el carácter típicamente patriarcal-autoritario de la familia antigua, cuyo rasgo socio-psicológico básico ha sido siempre la opresión de la vida sexual en el individuo⁷². El incontinente se rebela contra esta restricción, y con ello perturba el orden establecido por el *éthos* sea directamente, como transgresión del derecho vigente, sea indirectamente, como corrupción de la antigua costumbre. El calificativo que Aristóteles le asigna, une este comportamiento al modo de ser esclavo, *andrapodódes*. Es difícil decir si las costumbres griegas permitían una irrestricta libertad sexual entre esclavos. Lo más probable es que haya sido todo al contrario, ya sea por la separación física de hombres y mujeres (los primeros en el campo, el taller o las minas; las segundas en la casa⁷³), ya sea por las restricciones impuestas por el amo⁷⁴. La repetición del adjetivo unido siempre a los placeres corporales, cuya búsqueda constituye el fin de la crematística antinatural, nos hace pensar que Aristóteles se refiere más bien a aquél grupo que dentro de la ciudad, pero formal y políticamente fuera de ella, estaba entregado a una vida ajena

⁷⁰ Cp. *EN* III 14, 1119^a5-11 y *EE* II 2, 1230^b15-20. La misma situación se presenta en el caso de las otras virtudes.

⁷¹ Cp. *Pl.*, *Leg.* VIII 840d1-842a10; *Ar.*, *Pol.* VII 16, 1334^b29 ss. Para la relación con el derecho griego v. L. GERNET, *Intr. a Les Lois*, t. I pp. clxiv-clxix.

⁷² Para la elaboración teórica de la relación entre opresión sexual y familia autoritaria, véase la famosa obra colectiva de M. HORKHEIMER y colab., *Studien über Autorität und Familie*, Paris (Alcan) 1936, en especial la contribución de Horkheimer, t. I pp. 3-76, de E. FROMM, pp. 77-135 y de K.A. WITTFOGEL, t. II, pp. 473-522.

⁷³ *Xen.*, *Oecon.* VII 35.

⁷⁴ Cp. *Xen.*, *Oecon.* IX 5. Esto ha sido también lo común en otras sociedades esclavistas; sobre la escasez de mujeres y la sodomía entre esclavos en Cuba antes de la abolición de la esclavitud, véase p. ej. M. BARNET, *Biografía de un cimarrón*, Barcelona 1968, p. 37 y nota.

a la del ciudadano, esto es, a la acumulación de riqueza mobiliaria —fin al cual enajenan todas sus facultades— y al goce de los placeres corporales como fin, a su vez, de la acumulación de riquezas, en otras palabras, a los metecos⁷⁵

La norma y medida, el *orthós lógos*, cuya observancia define al *sóphron*, no es, por tanto, más que la restricción impuesta desde la niñez mediante la represión y el castigo a los impulsos libidinosos y a las expectativas exageradas de consumo, a fin de adecuar al hombre a una sociedad, cuyo precario equilibrio entre producción y consumo, por una parte, y cuyas pautas fijas de distribución del producto entre los miembros del *oikos*, por otra, debían ser mantenidos. El extranjero, el meteco, el marginado de este tipo de sociedad, cuya única actividad estaba forzosamente limitada a la creación de riqueza mobiliaria, separado de toda honra y cargo público, cuyo pasado de privaciones lo llevaba fácilmente, en momentos favorables, al desborde y al exceso, cuyo fin, por último, aparecía unido al mero goce corporal, es el prototipo del incontinente, esto es, de aquél que no ha recibido el necesario castigo, y cuya parte irracional impone sus ansias e impulsos sobre el conjunto del individuo⁷⁶. A la satisfacción de éstos subordina todas sus facultades, y con ello expone, por vez primera en la historia, el tipo del enajenado, sobre quien las cosas han establecido su definitivo dominio, y a quien sólo le queda, como única posibilidad de reafirmación de sí mismo como individuo —paradójicamente— la reafirmación exacerbada de su ser biológico, que comparte con los otros animales. Al enajenamiento del 'espíritu' en el continente como prototipo del ciudadano libre responde el enajenamiento del cuerpo en el esclavo y el meteco. Tanto uno como otros no son sino dos aspectos de una misma realidad escindida.

Allí donde la conexión entre el tipo de estructura social tradicional de la polis y los rasgos específicos de carácter que Aristóteles postula como normativos, aparece con toda evidencia, es en las tres virtudes que hemos traducido *liberalidad*, *magnificencia* y *magnanimidad*. Esta conexión había sido ya señalada brevemente cincuenta años atrás por el sociólogo francés M. Mauss en un famoso ensayo, pero, dada la orientación cerradamente filológica de la bibliografía aristotélica, tal sugerencia permaneció completamente ignorada⁷⁷. Las tres virtudes se refieren al comportamiento con respecto a los 'bienes exteriores'. La liberalidad y la magnificencia tienen relación con

las riquezas y se definen con respecto al uso de ellas, la magnanimidad con respecto a los honores:

EN IV 1, 1120^a4 - 2, 1120^b7: "Es posible utilizar las cosas que son necesarias, bien o mal; la riqueza pertenece a las cosas útiles. Quien posee la virtud de ello, utiliza cada cosa del mejor modo posible y utilizará la riqueza del mejor modo posible quien posee la virtud con respecto a los bienes materiales (*chrémata*). Este es el liberal. Se considera que el gasto y la donación son los usos de los bienes materiales, la obtención y conservación constituyen más bien la adquisición. Por eso es más propio del liberal dar a quien se debe que tomar de donde se debe y no tomar de donde no se debe (...)

15 El agradecimiento corresponde al que da y no al que toma, y por ello también en mayor medida el elogio (...) (18) Se llama liberales a los que dan (...)

2,23 El liberal dará con la finalidad de realizar una acción decorosa y recta, a aquellos que debe dar, en la medida en que debe dar, en la oportunidad debida, y todo lo demás que corresponde a una correcta donación, de modo placentero o sin ningún dolor (...) (30) Pues, (quien hiciera una donación con dolor) estaría prefiriendo los bienes materiales a la acción decorosa, y esto no es propio del liberal. Tampoco tomará de donde no debe. No es propio de quien desdén los bienes materiales un acto semejante. Ni sería tampoco propio de él que pidiera; en efecto, quien está acostumbrado a ser benefactor, no admite fácilmente ser él el beneficiado. Tomará empero de allí de donde debe, es decir, de sus propias riquezas, no porque sea algo noble, sino simplemente porque es necesario para poder dar. Ni tampoco descuidará sus propiedades, con la intención de asistir a otros con ellas (...) (5) Sobre todo es propio del liberal sobresalir por su afán de dar, de modo que le quede menos para él: no fijarse en uno mismo es en efecto una característica del liberal. La liberalidad se dice, además, con relación a la propiedad de cada uno, pues no reside en el monto de lo dado el ser liberal, sino en la actitud del que da, y ésta estará de acuerdo, al dar, con la propiedad del que da".

Bastan estas citas para señalar los rasgos fundamentales que definen la virtud de la liberalidad. Estos rasgos de conducta, empero, volvieron a adquirir su significado sólo después que la moderna antropología hubo puesto al descubierto, fundamentalmente en las islas del Pacífico, todo un sistema de intercambio, de prestaciones y contra-prestaciones de objetos y servicios que "invade toda la vida económica, tribal y moral... (la que) está como atravesada por una corriente continua y en todo sentido de dones dados, recibidos, devueltos, obligatoriamente y por interés, por grandeza y por servicios, en desafío y en apuesta"⁷⁸. Las formas primitivas de intercambio, de la que Aristóteles nos habla en el libro I de la *Política*, entre *oikoi*, clanes y tribus, adquirieron sólo tardíamente la forma cotidiana del trueque de mercadería con regateo de ambas partes, que constituyó una primerísima y muy rudimentaria forma del 'precio'. En sus manifestaciones más arcaicas el intercambio toma la forma ceremonial de la donación liberal y generosa, que una de las partes hace a la otra, afectando total desapego y absoluto desinterés tanto por los objetos que da como por la retribución de los mismos. Detrás se esconde, sin embargo, no sólo el interés, sino también la

encuentra en p. 177, n. 6. Quien, a nuestro conocimiento, demostró por primera vez con toda claridad la importancia del tipo de intercambio de dones en la economía homérica es FINLEY, *World of Odys.*, pp. 73-78.

⁷⁸ MAUSS, *o.c.*, p. 188.

⁷⁵ Cp. *Pol.* I 9, 1257^b40-1258^a14; *II* 5, 1278^a8-25; *EN* X 6, 1177^a6-11 para los placeres dignos de esclavos. Por otra parte, muchos metecos que luego se hicieron ricos, entre ellos el famoso banquero Pasion, habían sido primitivamente libertos. La unión, por tanto, entre 'naturaleza esclava' y 'metecos' o 'libertos' no es caprichosa: existía un constante intercambio entre los dos grupos marginados, pues así como el esclavo liberto pasaba a incorporarse legalmente en el rango de los metecos, éstos últimos podían ser esclavizados bajo determinadas circunstancias: cp. GLOTZ, *Histoire grecque*, t. II (Paris 1948) pp. 251 ss.; *Id.*, *Travail*, p. 257 ss. para los libertos y ahora FINLEY, *Anc. econ.*, pp. 76-9.

⁷⁶ *EN* III 15, 1119^b3-17.

⁷⁷ Cp. M. MAUSS, "Essais sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", aparecido originalmente en *Année Sociologique*, 2e. ser. I (1923-24) y ahora en: *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1960, pp. 145-279. La indicación señalada se

obligación de la parte beneficiada de 'devolver con creces' el servicio o el don recibido. Este sistema aparece en todo su apogeo en el mundo arcaico griego, es decir, en el mundo de Homero (ca. s. VIII a.C.), y ha sido descrito con gran claridad por Finley en la obra citada. Se trata de una institución que unifica al mismo tiempo una función económica y una función social, el intercambio y el status. El intercambio, bajo la forma de la donación, aparece como una competencia, como un *agón* nobiliario entre las cabezas de los *oikoi* señoriales por medio de los dones, con la intención de superar visiblemente al otro en la magnitud del regalo, lo que trae consigo un aumento de prestigio. Esta forma de prestación y contraprestación alcanza un grado extremo de exacerbación en la institución que se designa por el nombre que tiene entre los indios del noroeste de Norteamérica, entre quienes por primera vez se observó, el '*potlatch*'. Consiste, como dijimos, en la exacerbación del aspecto agonístico del intercambio, que se despliega en banquetes ceremoniales, con los que una tribu agasaja a otra, intentando aplastarla por medio de la magnitud de los regalos y el dispendio de bienes. La tribu está en cada caso representada por sus nobles y jefes⁷⁹.

El aumento de prestigio, de *tíme*, está en relación directa con la magnitud del gasto. Si se piensa un momento en los Funerales de Patroclo, el paralelismo salta a la vista. Estamos evidentemente en presencia de una institución similar a la del *potlatch*, que si bien aparece en época posterior con rasgos menos nítidos, se continúa en la ciudad griega clásica en las múltiples *leitourgíai*, esto es, en los distintos servicios que los ciudadanos ricos ofrecían a la polis. A ellos se refiere justamente la otra virtud tratada aquí por Aristóteles, la *magnificencia*, que es una especie de la liberalidad reservada a los grandes y tiene relación directa con el tamaño de la hacienda⁸⁰. Aristóteles señala, en efecto, cuáles son las principales *liturgias* en las que se demuestra la magnificencia,

EN IV 5, 1122^b19-23: "De los gastos que llamamos honrosos (*tímia*) forman parte, por ej., los que tienen relación con los dioses, ofrendas, construcciones y sacrificios, y todo lo que se relaciona con las cosas divinas y demás cultos. Luego aquellos que se realizan en beneficio de la comunidad y que deben ser buscados como un justo medio de adquirir honra, como por ej. se juzga que debe ornarse un coro de modo brillante, o mandar y sostener un trirreme, o dar un banquete a la ciudad"⁸¹.

Tanto en este texto como en otros de otros autores (por ej. el de Jenofonte al que remitimos en nota) aparece claramente el aspecto competitivo que era parte de la liturgia. El estado, en efecto, encomendaba a un ciudadano el cumplimiento de un servicio, por ej. el de pagar y equipar un coro (*choregía*), quien podía hacerlo con

⁷⁹ Sobre el *potlatch* y sus diversas características, véase MAUSS, o.c., pp. 149-153, 197-205 y *passim*.

⁸⁰ EN IV 4, 1122^a20ss.

⁸¹ Sobre las *liturgias* en general y su carácter obligatorio para los ciudadanos ricos, cp. Xen., *Oecon.* II 5-7 y IX 8-10; GLOTZ, *Hist. grec.* II pp 380-385, MICHELL, *Econ. of Greece*, pp. 375-387 y ahora FINLEY, *Anc. econ.*, pp. 150 ss.

mayor o menor lujo. Desplegar en ello su riqueza a fin de deslumbrar y eclipsar a los demás forma parte de la magnificencia, e indica el cordón umbilical que la une con el espíritu del *potlatch*.

El aspecto del prestigio que está indisolublemente unido al acto de donar, y que sustituye como móvil de ese acto al deseo de ganancia, se evidencia por último en la virtud que nos resta, la *magnanimidad*.

EN IV 7, 1123^b17 - 8, 1124^a26: "El prestigio (*axía*) se atribuye en relación con los bienes exteriores. Ponemos en el mas alto lugar aquél que otorgamos a los dioses, y también aquél que desean por sobre todo quienes gozan ya de un cierto prestigio, que es como un premio para los actos más magníficos; tal es el honor (*tíme*). Este es, en efecto, el mayor de todos los bienes exteriores. El magnánimo se ocupa, como corresponde, del honor y el deshonor. Los magnánimos parecen serlo justamente por ocuparse del honor, aún sin cálculo alguno. Pues los grandes se juzgan a sí mismos dignos por sobre todo del honor, en relación empero con el prestigio (adquirido por cada uno).(...).

1124^a La magnanimidad parece ser como un adorno que acompaña a las otras virtudes, pues hace mayores a éstas y no tiene lugar sin ellas. Por ello es difícil ser magnánimo de verdad, pues no es posible serlo sin nobleza (*kalokagathía*).(...)

12 El magnánimo se muestra, por sobre todo, en el honor, pero también en la riqueza, el poder y toda clase de fortuna o infortunio, en los que se comportará mesuradamente, cuando tenga lugar cada uno de ellos: no estará exultante cuando lo acompañe la fortuna ni excesivamente dolorido en el infortunio.(...)

8, ^a20 Se cree comúnmente también que los bienes de fortuna impulsan a la magnanimidad, pues los de noble linaje son juzgados dignos de honra, así como los que poseen poder o los ricos. En efecto, estos exceden a los demás, y todo lo que excede en bondad a otros es mas honroso. Por ello también estos bienes (exteriores) hacen a sus poseedores más magnánimos, pues son apreciados a causa de ellos. Ahora bien, en verdad solamente 25 el virtuoso (*agathós*) es digno de honra: aquél, en quien ambas cosas se unen, será juzgado más digno de honra".

Si el tipo virtuoso con respecto a los bienes materiales está íntimamente relacionado con el aspecto agrario y arcaico de la sociedad griega clásica, el rasgo principal de las desviaciones a partir de este tipo virtuoso también tiene relación con este aspecto en su faz puramente negativa. Nuevamente aparece aquí la escisión, propia de esta sociedad, que ya hemos señalado en nuestro análisis de la continencia. La conexión entre el vicio contrario a la liberalidad, la *aneleuthería*, que nosotros traduciremos, a falta de término mejor, por *mezquindad*, con el uso antinatural de la crematística, es decir, con aquel uso destinado principalmente a la acumulación de moneda (esto es, valor de cambio), está expresamente establecida por el mismo Aristóteles en la definición que da de ella en la EE. Luego de señalar los dos tipos de usos posibles de un objeto de modo similar al de la *Política*, añade:

EE III 4, 1231^b37 - 1232^a11 "El amante del dinero se preocupa por la moneda, y esta es propia de la adquisición en lugar del uso accidental (como cambio) del producto. El mezquino (*aneleútheros*) sin embargo puede llegar a derrochar (i.e., a caer en el otro extremo) en lo que concierne al uso accidental de la propiedad, pues él persigue (en definitiva) acrecentar la *propiedad en su uso natural*".

El tipo del mezquino está mucho más próximo, según Aristóteles, al carácter de

la masa, y se encuentra muy extendido en sus diversas formas. La característica común, empero, de todas ellas es el amor vergonzoso a la ganancia (*aischrochéreia*), que es propio tanto de los que llevan a cabo trabajos mezquinos (los artesanos), como de los que ganan explotando burdeles, como de los pequeños prestamistas, que prestan a un alto interés. Todos ellos sobrellevan, por una pequeña ganancia, una indigna fama⁸². La contraposición entre dos actitudes básicas con respecto a la circulación de bienes, una 'arcaica' y otra 'moderna', aparece así nuevamente en la base de esta oposición entre dos conductas posibles con respecto al uso de los bienes materiales.

El conflicto se torna particularmente agudo allí donde una de las conductas va unida al prestigio y al poder, esto es, allí donde el comportamiento generoso o magnífico cumple al mismo tiempo una función estabilizadora en el interior del estado: redistribuir bienes entre una masa de ciudadanos proletarizados y exclusivamente consumidores, por un lado, y afianzar al mismo tiempo los lazos jerárquicos de dependencia entre los distintos estamentos de la polis, por otro, afirmando el prestigio del que da sobre todos los demás que reciben. Sobre esta base, en efecto, se establecía el prestigio, el 'carisma' del jefe sobre sus seguidores populares, instaurando entre ellos lazos emocionales de *philia*, que encadenaban prácticamente los unos al otro. Indudablemente, los *homines novi* no podían mirar con indiferencia este tipo de prestaciones, las liturgias, cuyo premio era un enorme aumento de prestigio, y por tanto, en la polis democrática, de poder. Evidentemente a ello se refiere la enigmática segunda parte de la caracterización del *aneleútheros* en la *EE*, que "puede llegar a derrochar su dinero buscando acrecentar la propiedad natural". El opuesto al magnífico es, curiosamente, el *bánausos*, esto es, el artesano. Se trata, evidentemente, no del pequeño artesano, sino de aquél que, como Aristóteles mismo señala en la *Política*⁸³, se ha enriquecido, sea explotando un *ergastérion*, sea como banquero, etc. La meta inmediata de un ciudadano de esta especie era ingresar rápidamente en el prestigioso grupo de terratenientes y rentistas, esto es, "acrecentar la propiedad natural" y abandonar, con ello, la industria o el comercio al que debía su fortuna. En segundo lugar, hacer olvidar su pasado y adquirir prestigio por medio de señalados servicios: "... en las pequeñas cosas gastar mucho e intentar brillar más allá de lo armonioso, ... y hacer todo esto no por afán de decoro, sino para mostrar su riqueza y creyendo ser admirado por esto" (*EN* 1123^a19-26). Más aún, siendo el dispendio y el agasajo el camino seguro para ganar clientela política, hombres como el mismo Temístocles no vacilaron en utilizar dicho medio, aunque fuera mal visto, para eclipsar a rivales más poderosos y ricos⁸⁴.

* * *

⁸² *EN* IV 3, 1121^b12-1122^a15.

⁸³ III 5, 1278^a24-25. Sobre este pasaje y lo que sigue, véase HASEBROEK, *Staat u. Handel*, pp. 37-39 con n. 111.

⁸⁴ Cp. *EE* III 6, 1233^b10-15 la anécdota de la embajada enviada por Temístocles a los Juegos Olímpicos, completada por Plutarco, *Temístocles* V 1-5.

La unión indisoluble en que se nos aparecen las funciones económicas y sociales, por una parte, y las conductas de sus agentes humanos, por otra, o dicho brevemente, *el rol y la personalidad*, constituye un rasgo distintivo de la sociedad antigua. Se podrá objetar que la distinción de funciones existía ya en esta sociedad al igual que en sociedades más avanzadas. Pero lo importante es lo siguiente: aún cuando las nociones separadas de 'función' y de 'rol', en tanto conceptos científicos unívocos, puedan ser utilizadas como instrumentos de análisis para sociedades primitivas o arcaicas, es necesario tener siempre presente que en ese caso se están designando objetos que no tuvieron existencia independiente, como tales, sino mucho después. En efecto, estos conceptos, en tanto conceptos científicos que describen unívocamente un objeto, sólo pudieron surgir en aquel tipo de sociedad, en la cual las funciones económicas y sociales habían tornado ya *efectivamente* una tal independencia de sus agentes, en tanto constituían relaciones de un sistema homogéneo, que ella hizo posible reconocerlas en el plano teórico precisamente como puras 'relaciones'⁸⁵. Típico de la situación en la sociedad arcaica es el hecho de que las funciones y sus agentes se presenten de modo absolutamente inverso al orden en que las describimos en términos científicos: las funciones no aparecen justamente como funciones, sino que deben ser *descubiertas* como tales a partir de su aparición fenoménica como atributos o predicados de un sujeto determinado —el liberal, el magnífico, etc.—, que es el que, para Aristóteles por ej., tiene existencia real. Esto determina el hecho, ya señalado por Lukacs, de que por una parte en las sociedades precapitalistas no exista una clara forma de consciencia de clase en ninguno de sus componentes, y de que por otra, "en ella los intereses de clase no puedan aparecer nunca con completa claridad, es decir, con claridad económica; la estructuración de la sociedad en castas, estamentos, etc. trae consigo el que en la estructura económico-objetiva de la sociedad los elementos económicos se unan de modo indiscernible con los elementos políticos, religiosos, etc."⁸⁶. Quizá así pueda llegar a comprenderse toda la real complejidad de la filosofía práctica de Aristóteles, que nosotros hemos intentado destacar, en contra de la superficialidad filológica con que la misma es habitualmente tratada. Aristóteles, en efecto, es el primero que, siguiendo sin duda el camino abierto por Platón y la Sofística, pero distinguiéndose claramente de éstos, elabora de modo completo, y como un dominio cerrado en sí mismo, una teoría de la sociedad. Esta teoría adopta la forma de una racionalidad práctica, esto es, de un análisis de la estructura racional de la acción, de la *praxis*. Esta se da en la sociedad antigua exclusivamente como acción en el marco de la polis, cuyo fin está en sí misma, y en este sentido, como despliegue de un carácter substancial, de un *éthos*. De ahí que la *ética* constituya la primera forma de teoría social, que se prolonga y complementa en la *política*. Ambas están en el pensamiento de Aristóteles indisolublemente unidas y forman los dos momentos de una misma unidad, que

⁸⁵ Cp. MARX, *Grundrisse*, pp. 81-82 y en general K. POLANYI, *Primitive, Archaic and Modern Economies*, ed. G. Dalton, pb. Boston 1971, pp. 3 ss.

⁸⁶ G. LUKACS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín 1923, pp. 66-67; véase también FINLEY, *Anc. econ.*, pp. 49 ss.

podemos denominar, el ámbito de la acción. Lo profundo de la visión aristotélica se revela justamente en el hecho de que, en una sociedad cuya unidad y funcionalidad sistemática se ocultaba tras una impenetrable apariencia de *práxeis* fragmentadas e indiferenciables de sus agentes, haya percibido, por detrás de éstas, su interpenetración sistemática, que para él tomaba la forma de un ordenamiento teleológico último de la comunidad social en su conjunto. Justamente porque su punto de partida decisivo fue el momento de la totalidad, presente para él en la forma de un orden teleológico del conjunto de la sociedad, se explica el carácter tan particular de la ética y de los libros sistemáticos de la *Política*, que avanzando a través de las manifestaciones particulares, enormemente conflictivas y contradictorias, de la vida social, económica y política de la sociedad antigua, mantienen un rumbo fijo y una clara orientación: fundamentar, en cada una de esas manifestaciones, la vigencia de una norma, que surgida de la totalidad teleológico-sistemática de la sociedad, dirima valorativamente cada conflicto, condenando una conducta y aprobando la otra. Sólo una profunda intuición del momento de la totalidad de la sociedad en cada acción particular puede, en efecto, dar cuenta del hecho de que Aristóteles, partiendo del análisis de la conducta desplegada en la acción, llegara sin embargo a percibir y poner en conexión el condicionamiento 'económico' de la conducta, en especial de aquella que aparecía como una desviación del orden sistemático establecido. De este modo nos transmite, aún de un modo en cierta medida confuso, pero claramente identificable en sus perfiles, la imagen de una sociedad tradicional, que sigue siendo el orden substancial del mundo antiguo, junto a la cual, como yuxtapuesta, comienza a tener existencia, entre marginal y sin embargo orgánica, una segunda 'sociedad' con rasgos modernos, cuyos valores representan en muchos aspectos la inversión de aquellos vigentes en el orden tradicional, y son por tanto percibidos desde él como corruptores y caóticos. La reflexión teórica en la filosofía práctica, de la misma manera que, por lo demás, en su filosofía teórica, no alcanzó en Aristóteles nunca más allá de esta dialéctica de oposición absoluta entre dos términos. Aún así, expresó el más alto grado a que ésta llegó en el mundo antiguo.

V

La yuxtaposición de dos esferas en el interior del estado antiguo, cada una de las cuales aparece como la contraria de la otra, sin que exista aparentemente mediación alguna entre ellas, yuxtaposición que sin embargo resulta de todo punto de vista necesaria e indispensable para la subsistencia del estado antiguo⁸⁷, se corresponde en el universo del lenguaje con la contraposición de los términos de valor, comenzando con los que expresan *elogio* (*épainos*) y *censura* (*psógos*). D. Monan llama la atención sobre el recurso aristotélico de apelar al lenguaje como marco prefilosófico sobre el que se apoya la reflexión ética y señala que este uso del lenguaje de valor "no es nada más que una apelación a la experiencia moral indirecta, es decir, a la experiencia de

⁸⁷ Este es un punto sobre el que Ar. pone especial énfasis en su *Pol.* III 4, 1277^a1-11.

otros manifestada en su práctica de elogiar o censurar" o en otras palabras "consiste en un retorno reflexivo al fenómeno de enjuiciamiento de valor, que llega a la mente reflexiva por mediación del lenguaje"⁸⁸. Es en este punto en el cual, como ha señalado Allan⁸⁹, existe una cierta proximidad entre Aristóteles y los modernos *emotivistas*, con la diferencia siguiente: la contraposición de 'elogio' y 'censura' en Aristóteles está señalando una *abierta intención* de influir en el comportamiento de otros individuos. Aristóteles presenta, en efecto, esta influencia como algo que deriva de determinado grupo social, que retiene en sus manos la decisión de establecer los fines de la sociedad, justamente mediante el elogio y la censura con relación a los otros miembros de su mismo grupo social, o por otros medios con respecto a aquellos que no pertenecen a él. Como he señalado en otro lugar⁹⁰, la terminología de valor tiene para Aristóteles un carácter selectivo, y justamente por ello, normativo, carácter que se explicita lógica y lingüísticamente en la *oposición* de términos *contrarios*: 'bien' - 'mal' (*ἀγαθόν* - *κακόν*) 'elogiable' - 'censurable' (*ἐπαινετὸν* - *ψεκτόν*), 'digno de ser elegido' - 'rechazable' (*αἰρετὸν* - *φευκτόν*), 'virtud' - 'vicio' (*ἀρετή* - *κακία*).

La significación de los términos de valor, en especial del término *agathón*, ha dado lugar a largos debates, que continúan aún hoy⁹¹. Prichard, en un artículo que marcó el punto de partida del examen lógico minucioso de la significación del 'bien' en Aristóteles, había señalado con acierto que *aghatón* no puede significar solamente 'deseado', 'objeto de deseo' o en general 'télós'. El punto de Prichard residía en indicar que, aun cuando *agathón* significara primariamente 'télós', esto todavía no nos indica en virtud de qué es un *télós*, es decir, justamente la diferencia específica que lo hace ser un 'bien'. Prichard encontraba esta diferencia en un significado último, que él

⁸⁸ *Moral knowl.*, p. 97.

⁸⁹ "Origin of moral princ." p. 127, y recientemente en "The fine and the good in the Eudemian Ethics" en: *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, hrsg. P. Moraux y D. Harlfinger, Berlín 1971, pp. 63-71. El punto de los emotivistas, si yo lo he entendido bien, es que los términos de valor, en especial 'bueno', 'bien' etc., son en sí engañosos: aparecen como descriptivos, cuando en realidad sólo transmiten sugerencias, bajo una forma distinta a la de los imperativos, que, en esta forma, podrían ser resistidas por el oyente, cp. C.L. STEVENSON, "El significado emotivo de los términos éticos" en: A.J. AYER (ed.), *El positivismo lógico*, tr. esp., México-Buenos Aires, 1965, pp. 269-286, esp. 285. La diferencia entre el uso del lenguaje de valor utilizado y analizado por Aristóteles y el analizado por Stevenson remite, creo, más allá del plano lingüístico, a la diferencia entre un sistema de dominación, el aristotélico, que se manifiesta abiertamente como tal y otro, el actual, en el que la dominación se da bajo formas solapadas y busca enmascararse como hechos.

⁹⁰ "La voluntad, el bien general y los fines individuales en la filosofía práctica de Aristóteles: EN III 6", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires) 13 (1973) pp. 49-60.

⁹¹ Véase E. BERTI, "Multiplicité et unité du Bien selon EE I 8", en: *Unter. z. EE.*, pp. 157-184, y mi artículo: "El concepto del bien en Aristóteles: a propósito de un artículo del Prof. E. Berti". *RLF* 1 (1975) 152-163.

expresaba así: 'conducive to our happiness'⁹². El punto de vista de Prichard tiene mucho en su favor: evidentemente hay una cierta intención teleológica en la terminología de valor de Aristóteles, especialmente en el uso del término *agathón*, que remite más allá del objeto que designa en ese momento, es decir, indica que se trata de un bien *porque conduce* a otra cosa. Sin embargo Austin, en un agudo examen del artículo de Prichard, puso en evidencia en primer lugar que lo que éste señalaba como significación característica de *agathón* no está siempre presente en Aristóteles, y en segundo lugar que Aristóteles pone énfasis justamente en la gran dificultad, o directa imposibilidad de encontrar un carácter unitario en todo aquello de lo cual se predica que es 'bueno', y que esta afirmación era también necesariamente válida para él mismo⁹³.

Por ello creímos que un punto de partida seguro era evitar la discusión meramente lógica y comenzar directamente con lo que Aristóteles designa expresamente como 'bienes'^{93bis}. El rasgo común a todos, que Aristóteles les asigna en forma global, es el de ser *téle*, fines, aunque esto no agote su significación. Dentro de estos fines hay una primera división en dos grandes clases, que implica una clara distinción entre unos y otros, y que indica dos significados de la palabra que Aristóteles nunca confunde:

a) *bienes en sentido absoluto*, τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ: los productos, tanto del arte como de la naturaleza. Dentro de los productos cabe una distinción de grado, según se adapten mejor o no al fin preestablecido —uso—, cosa que determina su 'calidad' o 'excelencia' (*areté*). ἀπλῶς indica en este caso que estos objetos reciben el atributo de 'bienes' en todos los casos, esto es, sin condición alguna⁹⁴.

b) '*bien*', '*bueno*' aplicado a usos (*chréseis*) y acciones (*práxeis*): esta es sin duda la significación más problemática y ambigua del término y la que más preocupa a los intérpretes de la Ética. La significación se delimita por la coincidencia con los otros términos de valor que hemos indicado, que pueden ser considerados como otras tantas especificaciones de sus significados posibles. En todos ellos se pueden distinguir tres significados superpuestos (que están presentes tanto en los términos positivos como en los negativos): i) cada término designa una *serie* de acciones que se consideran como una subdivisión de un universo de acciones posibles, los entes prácticos; ii) supone además que esa acción constituye una relación entre el fin de la voluntad de un determinado sujeto y el sujeto que elige ese fin en función de algo; iii) connota por

⁹² Cp. H.A. PRICHARD, "The meaning of *agathón* in the *Ethics* of Aristotle" ahora en: *Aristotle: a collection of critical essays*, ed. J. M. E. Moravcsik, London - Melbourne 1968, pp. 258-265.

⁹³ J.L. AUSTIN, "*Agathón* and *eudaimonía* in the *Ethics* of Aristotle", *allí mismo*, pp. 284-288.

^{93bis} Cp. "Jerarquía natural . . ." pp. 85 ss. Mi concepción del significado de los términos de valor, especialmente del 'bien', está expuesta en "El concepto del bien..." pp. 160-163.

⁹⁴ Cp., BONITZ, *Index*, 76^b 49.

último una indicación explícita de que una de las series debe ser perseguida y otra u otras no.

Estos tres significados están presentes, salvo por supuesto aquellas connotaciones que se excluyen, tanto en los términos positivos como en los negativos; constituyan una unidad genérica —la totalidad de las acciones posibles—, y su oposición se reduzca por tanto a la oposición de las indicaciones explícitas que connotaban, es decir, al significado que hemos señalado como iii), que a su vez determina cada una de las dos series de acciones, que señalamos como i). Las acciones virtuosas, en tanto fines, no son por ello comprensibles sin la contraposición de una acción contraria a aquella tenida por virtuosa, que debe desecharse en tanto fin. Aristóteles no solamente se limitó a tomar conocimiento de la existencia, anterior a toda reflexión ética, de esta distinción social entre acciones buenas y malas, y a codificar estas acciones, sino que además intentó dar una respuesta racional y objetiva a la pregunta por el fundamento de esta distinción. Su pretensión era establecer una voluntad que podríamos llamar 'universal' (para distinguirla de la voluntad general de los pensadores políticos de la Ilustración), es decir, una jerarquía de acciones sociales universalmente válidas para todos los miembros de la comunidad. Las particularidades históricas de la sociedad griega, esclavista y agraria, del siglo IV a.C. explican el que Aristóteles, a diferencia por ej. de Kant, objetivara esa voluntad universal de un modo concreto en un tipo ideal, el *phrónimos* o *spoudaios*, quien es el que establece el criterio según el cual deberán juzgarse las acciones objetivamente correctas de las incorrectas⁹⁵. El *phrónimos* no es sino en apariencia el individuo virtuoso; en realidad se trata simplemente del sujeto genérico de la razón práctica de toda la comunidad. La *phrónesis*, en efecto, abarca tanto la comunidad política en su conjunto —*phrónesis architektoniké*— a la que, en tanto legislativa, establece leyes generales que determinan sus fines últimos —y como tal, es *nomothetiké*—, o de la que, en tanto deliberativa, rige por decretos su vida diaria —y como tal es *bouleutiké*—, como la comunidad familiar y doméstica —y como tal es *oikonomiké*—⁹⁶. La *phrónesis* es por tanto la sabiduría política por excelencia⁹⁷ y su función consiste en determinar la regla correcta (ὁ ὁρθὸς λόγος) en relación a la cual se definen las acciones buenas de las malas, o de modo más específico, las justas de las injustas⁹⁸.

Ahora bien, ¿de qué manera distingue la *phrónesis* las acciones buenas de las malas? Dicho de otro modo, ¿qué criterio le sirve como canon para esta selección y en función de qué aplica esta distinción? Con respecto a la primera parte de la pregunta la respuesta ha sido dada, de un modo que creemos definitivo, por Gauthier en el

⁹⁵ EN III 6, 1113^a29-1113^b2.

⁹⁶ EN VI 8, 1141^b22-23 y el comentario de GAUTHIER-JOLIF II 2, pp. 498-500.

⁹⁷ Pol. III 4, 1277^a14-16; EN VI 5, 1140^b7-11 y *passim*.

⁹⁸ EN VI 13, 1144^b21-28.

ensayo sobre la sabiduría que cierra su comentario del libro VI⁹⁹. El canon de la sabiduría práctica es la *mesôtes*, es decir, la *mesura*, el término medio entre dos extremos igualmente desechables. Esta noción de la medida, que a primera vista aparece, en tanto regla absoluta, como reposando solo sobre sí misma, es, sin embargo, engañosa: de por sí no es una norma, a menos que tenga validez como tal¹⁰⁰. De ahí que Aristóteles especifique expresamente este carácter de la *mesôtes*, EN II 5, 1106^b 21-24: "(Hacer) lo que se debe, cuando se debe, en las debidas circunstancias, con respecto a las personas que se debe, en virtud del fin debido y como se debe, es el justo medio y lo mejor, aquello que es lo distintivo de la virtud"¹⁰¹. Esta validez social de la *mesôtes* aparece subrayada por la terminología de valor que hemos mencionado: "la virtud se desarrolla en torno a las pasiones y las acciones, en las cuales o se cae en falta por exceso o se hace pasible de *censura* por defecto; el término medio en cambio es *elogiado* y logra lo correcto" (b24-27). Lejos de contener un fundamento en sí misma, la *mesôtes* remite, por tanto, nuevamente al orden social que la acepta y la sostiene como norma. La rectitud buscada por la *phrónesis* no es, por tanto, más que la subordinación del acto individual a la norma general, que establece el *deber* (τὸ δεόν). Es en definitiva el orden social establecido, o, nuevamente, el grupo de ciudadanos que en última instancia mantienen el control de él, el que determina qué debe ser considerado como un exceso, qué como un defecto y qué como lo correcto. Es una característica permanente de la filosofía práctica de Aristóteles el que en definitiva la corrección constituya una sujeción a una norma impuesta desde fuera. De este modo, pareceríamos desembocar nuevamente en un círculo, dado que las acciones correctas serían aquellas tenidas por correctas por la *phrónesis* en virtud de una norma, que en última instancia remite al sujeto mismo de la *phrónesis*, al *phónimos*, como representante del grupo en el poder, el cual establece en definitiva a su arbitrio qué es lo correcto y lo incorrecto. La reflexión moral de Aristóteles desemboca así en una consagración del derecho positivo, de lo vigente sea por ley o por costumbre:

EN V 3, 1129^b 12 - 25: "Es evidente que todas las leyes son en cierto modo justas, y 15 decimos que cada una de ellas es justa. Las leyes se pronuncian sobre toda clase de asuntos y con ello apuntan al interés de la comunidad, sea de todos o de los mejores,

⁹⁹ II 2, pp. 563-578, espec. 568 ss.

¹⁰⁰ Este punto ha sido puesto de manifiesto particularmente por H. Kelsen, "Aristotle's doctrine of justice" en: *What is justice*, reproducido en: *Aristotle's ethics: issues and interpretations*, ed. J. Walsh y H. Shapiro, Belmont 1967, pp. 102-119. Los antecedentes platónicos de la teoría aristotélica de la *mesôtes* y su conexión con la especulación matemática de la teoría no escrita de Platón fueron puestos de relieve por H.J. Krämer, en su ya famosa disertación, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959.

¹⁰¹ Cp. III 10, 1116^a 7; IV 7, 1123^b 14; GAUTHIER-JOLIF, II 2, p. 569-73 sobre la terminología y el concepto de 'deber' en Aristóteles.

esto es: de aquellos que poseen el poder ya sea en razón de sus virtudes o de alguna otra causa de esta especie¹⁰². De modo que en un sentido llamamos 'justas' a las acciones que producen y preservan la felicidad y los componentes de ésta para la comunidad política. La ley ordena realizar tanto actos propios de un valiente, por ej. no abandonar la fila, ni huir, ni arrojar las armas, como de un moderado, por ej. no cometer adulterio ni entregarse al desenfreno, como de un hombre paciente, por ej. no golpear a otro ni hablar mal de él; y de modo similar con respecto a los actos¹⁰³ de acuerdo a las otras virtudes y vicios, ordenando unos y prohibiendo otros. Y si la ley ha sido correctamente elaborada, prescribirá correctamente, si ha sido improvisada, lo hará peor".

Allan, en una comunicación a los *Entretiens Hardt* del año 1964, analiza detalladamente este pasaje e intenta fundamentar en él una distinción entre los actos ordenados por la ley y las intenciones de los sujetos actuantes, que supondrían una libre decisión de actuar de modo justo por parte de ellos¹⁰⁴. Allan afirma: "quien es *praktikòs katà proairesin tou dikaïou* (i.e. que actúa de modo justo por previa elección de ello), esto es: quien no solamente hace lo que la ley requiere sino que lo hace a partir de su esclarecida convicción habitual (*enlightened habitual conviction*) de la bondad del acto, es un hombre justo, y, si descomponemos este estado en sus virtudes morales particulares, un hombre valiente y moderado"¹⁰⁵. En la discusión subsiguiente, Allan expone con mayor claridad aún su punto de vista: la cuestión que él trata no es la de que la vida del ciudadano no deba ser regular, sino cómo se hace regular. "I am trying to attribute to Aristotle the view that *taxis* self-imposed by the agent is worth incomparably more than *taxis* that is merely given to him"¹⁰⁶. El punto de vista, tan agudamente defendido por Allan, traiciona su trasfondo en el adjetivo subrayado por mí, *enlightened*. En efecto, lo que Allan proyecta en la Ética aristotélica es el *citoyen* de la Ilustración, elevado a sujeto universal de la moral en la filosofía práctica kantiana. Para Kant, en efecto, la determinación de la voluntad individual,

¹⁰² El texto de los mss. en este pasaje está corrupto y se impone una intervención: Bywater suprime *κατ' ἀρετήν* que sin embargo es requerido por el sentido y el paralelismo de la construcción, con las dos conjunciones *ἢ...ἢ*. La enmienda más simple parecería ser la siguiente:

στοχαζόμενοι ἢ τοῦ καὶ κατ' ἀρετήν ἢ τοῦ κατ' ἀρετήν πᾶσι ἢ τοῖς ἀρίστοις, [ἢ] τοῖς κυρίως ἢ κατ' ἀρετήν (Γ) ἢ κατ' ἄλλον τινὰ τρόπον τοιοῦτον.

La parte final de la oración, a partir de la coma, sería una aposición explicativa de *τοῖς ἀρίστοις* aunque hubiéramos esperado *τοῖς ἡλίγοις* siguiendo el uso habitual en Aristóteles, cp. *Pol.* 1299^a 39-40.

¹⁰³ Leemos *καὶ τὰ κατὰ* (L^b).

¹⁰⁴ D.J. ALLAN, "Individual and state in the *Ethics* and *Politics*" en: *La "Politique" d'Aristote*, (Entretiens s. l'Antiquité Classique t. XI) Vandoeuvres-Genève 1965, pp. 55-85; discusión, pp. 86-95.

¹⁰⁵ *O.c.*, p. 68.

¹⁰⁶ *O.c.*, p. 88.

subjetiva y contingente, está dada por la sujeción de esa voluntad a los principios de la razón práctica, que son los mismos principios de la *voluntad general*, objetiva y legislativa, principios que determinan en última instancia un ámbito racional de fines válidos para todos los miembros racionales de una comunidad racional¹⁰⁷. Pero esta identidad, al mismo tiempo que distinción, de la voluntad práctica general y de la voluntad contingente individual en el mismo sujeto, presupone una organización social radicalmente distinta a la de Aristóteles. Para ello, en efecto, debe existir una *sociedad civil*, cuyos miembros son libres, en el sentido de que, justamente, nadie puede forzarlos a buscar su felicidad de una determinada manera, sino que cada cual puede hacerlo según le parezca, con la condición de no impedir a otro la persecución del mismo fin; cuyos miembros son *iguales* ante la ley, y fundamentalmente, cuyos miembros son *independientes*, es decir, se definen como dueños de sí mismos, y con ello, como *propietarios* de algo *enajenable*, que es de ellos (incluido el arte, la técnica o la ciencia), y que pueden enajenar a fin de alimentarse, con la única exclusión de sus propias fuerzas corporales (jornaleros)¹⁰⁸. Con ello Kant señala claramente el fundamento económico de la sociedad civil: ésta está compuesta por poseedores de mercancías, que entran en libre competencia unos con otros y conforman un ámbito autónomo; esta autonomía echa sus raíces en la esfera de circulación de mercancías y coincide, por tanto, con el interés común a todos sus miembros de mantenerla como esfera privada, esto es, ajena a la intervención de un poder central¹⁰⁹. La constitución de una *sociedad civil*, ajena e independiente del poder estatal, fuerza por tanto a éste a un cambio radical en la actitud legislativa: a partir de la constitución de aquella, todo acto legislativo "... es el acto de una voluntad pública, de la que parte todo derecho y a la que, por tanto, nadie puede cometer injuria. De ello, empero, no es capaz ninguna otra voluntad que la del *pueblo entero* (pues todos deciden sobre todos, y con ello, cada uno sobre sí mismo): pues nadie puede cometer injuria a sí mismo, y ésta es la única persona a quien no puede injuriar"¹¹⁰. Ahora bien, esta decisión autónoma del pueblo entero sobre sí mismo, en lo cual cada miembro de la sociedad es co-legislante, supone la existencia de un *contrato original* entre sus miembros: "Aquí existe un *contrato originario*, sobre el cual únicamente puede fundarse una constitución civil, es decir, completamente justa, y puede elevarse una existencia común"¹¹¹.

¹⁰⁷ Cp. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en: *Werke*, ed. W. Weischedel, Darmstadt 1963, t. IV pp. 63-67.

¹⁰⁸ Cp. KANT, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, *Werke*, t. VI pp. 145-151.

¹⁰⁹ Cp. J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied-Berlin, 1971, pp. 127-143, espec. 132 ss.

¹¹⁰ *Werke*, VI p. 150.

¹¹¹ *Werke*, VI p. 153.

Frente a una sociedad civil de miembros libres, unidos por un contrato que los responsabiliza por tanto como co-legislantes, tenemos en Aristóteles una organización natural, fundada en la familia, cuya continuidad natural es la comunidad de ciudadanos en la polis, unidos por las mismas tradiciones y costumbres, por el *éthos*. Frente a una organización económica fundada en el intercambio de mercancías por intermedio de un mercado, donde todo *bien* y toda *facultad* es enajenable, y en el cual participan por tanto *todos los miembros* de la sociedad, y con ello, de la comunidad, tenemos en Aristóteles una producción doméstica cerrada, centrada en el *oikos*, destinada a la autosuficiencia de cada familia y no al intercambio. Frente a una sociedad de hombres que buscan su felicidad por medios y caminos librados a su propio arbitrio, tenemos en Aristóteles una sociedad enderezada a proporcionar felicidad sólo a un grupo de ciudadanos —excluidos de él precisamente todos aquellos que ejercen un arte u oficio, o viven del intercambio de bienes—, o, en el caso extremo pero también posible, a quienes poseen determinados privilegios, los *arístoi*, y ocupan el poder *en función de su propio beneficio*. La virtud aparece en ese caso como el rasgo distintivo que faculta a éstos para ordenar la sociedad en función de éste fin, ordenamiento que sin duda los comprende a ellos mismos.

Contra la afirmación de Allan, pues, en este pasaje, lo mismo que en el citado al comienzo de la sección III (EN 1103^b1 - 5: "... quienes establecen las leyes pretenden volver *buenos* a los *ciudadanos* por medio de las *costumbres* y esta es la voluntad de todo legislador (*nomothétēs*)"), que Allan no considera, aparece claramente que *las leyes incluyen la costumbre*¹¹². La intención y el sentido del párrafo de EN V 3 es, pues, precisamente, que el estado ejerce una *expresa tutela moral* sobre los ciudadanos, indicándoles de modo positivo y de acuerdo con la costumbre (*éthos*) qué acciones deben ser tenidas por buenas y cuáles por malas. En ello el estado, representado por la voluntad del legislador (*phrónimos*), está obrando con miras a un fin último, el bienestar (τὸ εὖ ζῆν) de la comunidad, como quiera que ésta esté organizada, —aristocrática, tiránica o democráticamente—, bienestar que en primera instancia coincide con la *conservación* (*sotería*) de la *organización concreta del estado* como tal.

Sin duda, existen en la comunidad virtuosos que lo son *actu* —y a ellos pertenecen los *phrónimoi* y el político, en general, o aquellos dignos de ocupar el mando— y otros que sólo lo son *potentia*, esto es: son virtuosos en tanto prestan oídos (ἐπιήκοοι) a aquellos que lo son en acto. De ahí también la distinción entre la virtud del hombre como tal, por un lado, y la del ciudadano, que de hecho no coinciden sino únicamente en la ciudad ideal, y aún en ella no en todos los que la constituyen, sino solamente en quien la dirige¹¹³. Quienes son activamente virtuosos, actúan y hacen actuar de esa manera, porque poseen la comprensión de los fines últimos de la comunidad

¹¹² O.c., pp. 63-64 y 66; en la discusión posterior, Moraux señala dos pasajes, EN 1102^a8 y Pol. 1333^a14 que, junto al indicado por mí, se oponen a la interpretación de Allan, a pesar de los esfuerzos de éste por forzar el sentido más obvio de los mismos.

¹¹³ EN V 5, 1130^b22-29; Pol. III 4, 1276^b15-1277^b32.

—la salvación y la felicidad de la misma— y con ello la razón y el *télos*, en virtud del cual se deben llevar a cabo los actos virtuosos.

Pero esta razón, estos principios, están inscriptos en la acción misma, es decir, en la organización teleológica de todas las actividades de la comunidad, y deben ser extraídos y comprendidos a partir de estas actividades mismas. Si el fin de la producción es el uso, y el uso adecuado, las *chréseis* y las *práxeis*, son el fin de la comunidad, éstas deben ser acordes con toda la organización dirigida a ese fin, deben ser 'bellas' (*καλαί*), sin que ello implique una valoración estética, sino moral, esto es: de acuerdo a la norma de proporción y medida impuesta por el *éthos*. Pues es en el *éthos* donde reside, para Aristóteles, esta racionalidad práctica teleológica, en forma latente en todas sus manifestaciones, que el hombre de razón práctica, el sabio, educado en ese *éthos*, es decir, habiendo formado su carácter, y con ello, la parte apetitiva de su alma, de acuerdo con él, eleva al plano de la consciencia (*λόγος*).

VI

De este modo las normas de conducta que Aristóteles señala como valiosas, pierden su carácter abstracto —ya quiera fundarse éste en usos lingüísticos, ya en valores supratemporales— para mostrar lo que esencialmente fueron: modos de comportamientos transmitidos por tradición, que correspondían a una organización social sumamente cerrada y resistente a todo cambio, la familia patriarcal-autoritaria, poseedora de esclavos, centrada en el *oikos* y miembro de una comunidad más vasta, la ciudad. Dentro de ésta, urgidas por las necesidades de esta organización mayor, se dieron nuevas formas de vida, marginadas de la organización tradicional, que sin embargo necesitaba de ellas. Estas nuevas formas de vida, enfrentadas al *éthos*, fueron percibidas como corrupción de éste, y por tanto condenadas como desviaciones, vicios y hasta crímenes. La contraposición de elogio y censura, de aprobación y condena, no es más que la toma de consciencia social e individual de la existencia de dos partes extrañas entre sí en la polis. Para la sociedad tradicional, para la que sólo existen dos partes esenciales, la dominante y organizadora, por un lado, y la dominada y productora, por otro, toda desviación del *éthos* de la familia patriarcal-autoritaria no podía tener otro origen que de la parte reprimida y dominada, compuesta por impulsos y apetitos, que de una u otra manera escapaban al dominio del Yo patriarcal. Esto da a la ética aristotélica ese carácter tan peculiar de tensión y lucha constante entre dos actitudes opuestas, una encuadrada dentro de marcos fijos y otra que busca expandirse, fuera de estos marcos, como una fuerza aparentemente sin control.

Señalemos por último una clara ambigüedad e inconsistencia de la teoría ética, que continuará siendo, de una u otra manera, característica de ella en su historia posterior¹¹⁴. Si bien la conducta prescrita por el *éthos* y establecida por el

legislador como norma se presenta como aquella que está de acuerdo con la finalidad de la comunidad política en su conjunto e implica la condena de la conducta contraria, por ser contraria a esta finalidad, tal condena, sin embargo, no puede de ninguna manera extenderse hasta la desaparición lisa y llana de la conducta condenada, porque en ese caso, paradójicamente, la subsistencia de la comunidad en su conjunto también correría inminente peligro de desaparición. Esto es: la conducta censurable es tan imprescindible para la subsistencia de la comunidad como la elogiada, y su desaparición lisa y llana no es, no ya deseable, sino siquiera pensable. Esta situación se expresa también en el plano puramente lógico, a poco que reflexionemos sobre ello. En efecto, tanto en su expresión lingüística como conceptual, los términos que designan las dos conductas aparecen como contrarios, esto es, como dos sub-clases de una clase mayor, o como dos clases contradictorias en las que se divide todo el universo del lenguaje, en ambos casos equivalentes por su extensión entre sí. Dicho de otro modo, siendo las dos componentes de una clase mayor (o de la clase universal), *ambas* existen necesariamente, si la clase superior tiene una existencia también necesaria. Esta absoluta equivalencia en el plano lógico no se compagina con la otra relación de jerarquía que existe entre las dos clases contrarias, en virtud de la cual una sería absolutamente valiosa y la otra no. Consideradas desde el estricto punto de vista de su equivalencia lógica, es igualmente difícil de justificar la relación de subordinación de una de las subclases a la otra. No se ve claro, en efecto, en qué habría de fundarse esta subordinación o esa superioridad.

Con ello llegamos a ese punto límite en que la teoría ética, social y política, que hasta allí ha dado una fundamentación sistemática y coherente de la realidad social, pasa a ser justificación de la misma, resulta falsa universalidad y se convierte, en una palabra, en *ideología*. La teoría presenta entonces como *interés general*, de toda la sociedad, aquello que en realidad es el *interés particular* de uno de sus estamentos. La racionalidad, que se presenta como organización necesaria del proceso de trabajo y producción, coincide en definitiva con la no menos necesaria organización sobre la que se asienta el dominio de un estamento sobre todos los otros. La racionalidad poietico-práctica, que en tanto racionalidad del proceso de producción, constituye la forma técnica, históricamente determinada, con la que una determinada sociedad ha dominado la naturaleza, muestra así al mismo tiempo su otro aspecto, normalmente oculto detrás del técnico-científico, a saber: la misma racionalidad que se ejerce como dominio de la naturaleza, se ejerce también como dominio sobre los hombres, y en última instancia, como dominio del hombre sobre sí mismo. Razón y dominación aparecen así íntima, esencialmente unidas. Los caminos por los que transita cómodamente la razón, han sido abiertos previamente por la fuerza, la que les ha impuesto esa organicidad que la razón aprehende luego y elabora como coherencia sistemática. Está aun lejos el día en que la autorreflexión de la razón sobre sí misma, la crítica de la razón, redescubra este carácter constitutivo de sí misma como primacía de la razón práctica sobre la teórica,

¹¹⁴ Cp. sobre este punto en general, M. HORKHEIMER, "Materialismus und Moral" y "Egoismus und Freiheitsbewegung" en: *Kritische Theorie der Gesellschaft*, ed. A. Schmidt, Frankfurt/M. 1968, t. I pp. 71-109 y II pp. 1-81.

del mundo noumenal sobre el mundo de los fenómenos¹¹⁵. En Aristóteles mismo aparece sin embargo un atisbo de esta autoconsciencia del carácter constitutivo extrarracional de la razón justamente allí donde su genio mostró su mayor originalidad —y justamente en aquello que luego habría de serle encarnizadamente criticado por los fundadores de la moderna ciencia—, a saber: en el carácter orgánico, constitutivo de los fenómenos mismos que le reconoce y otorga a la *teleología* como causa orgánica de la naturaleza, del universo y de la razón misma¹¹⁶.

De este modo se vislumbra la significación, que en Aristóteles permanece siempre ambigua, de la relación entre los dos trascendentales, *ens* y *bonum*. Fuerza y bondad van unidas: una es el aspecto activo, es decir, la actividad que atraviesa el mundo estableciendo un orden necesariamente finalista, la *enérgeia*; la otra es el aspecto estático del orden establecido, que como tal debe mantenerse y preservarse. La razón, por último, el *lógos*, no es más que la reunión sistemática de ambos aspectos, que expone la necesaria subordinación impuesta por este orden¹¹⁷.

También en el interior del ser humano tiene lugar esta unidad de fuerza y bondad. La bondad es, en el hombre escindido en dos partes enajenadas entre sí, la restitución de la unidad por medio del despotismo irrestricto del *noûs* sobre el deseo y el cuerpo. El Yo patriarcal ejerce ese dominio mediante la represión y el castigo, reafirmandose a sí mismo en esa represión como entidad independiente de los impulsos que él reprime, de cuya energía, sin embargo, (al igual que el amo del esclavo) se alimenta. La pregunta que hemos planteado en § II y que permanece aún abierta: ¿cómo lleva a cabo la razón su persuasión sobre el deseo, o en otras palabras, cómo se impone el Yo sobre los impulsos e instintos?, tiene una lúcida respuesta final en el último capítulo de la *EN*. Esta es negativa: el deseo no se deja persuadir por la razón, sino por la fuerza, el dolor y el miedo¹¹⁸. Con ello la razón reconoce su ineficacia y su dependencia última de la fuerza y el terror. Son éstos los que imponen y mantienen en última instancia ese carácter orgánico a la realidad tanto física como psicológica, social y política, que la constituye justamente como *realitas*, como mundo material determinado y consistente. En Aristóteles, el mundo de los fenómenos aparece, en efecto, mediado por la finalidad, ya se trate de entes naturales, que se constituyen como tales al ser *entelecheíai*, esto es, al haber obtenido un *eîdos* y con ello un *fin* (*télos*), ya de entes producidos por el hombre (artefactos), que en tanto *érge* son también entes con un *eîdos* propio, su uso específico, obtenido por intermedio del esfuerzo humano. Este, en tanto puro trabajo ciego, pasa a tener con ello ontológicamente el mismo lugar que las fuerzas productivas naturales. Tanto el mundo natural

¹¹⁵ Cp. KANT, *Kr.p.V.*, Werke IV p. 252; sobre ello, J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1969, pp. 234 ss.

¹¹⁶ Cp. p. ej. *Met.* I 2, 982^b1-10.

¹¹⁷ Cp. *Phys.* VIII 1, 252^a13: "Todo orden y subordinación (*táxis*) es razón (*lógos*)".

¹¹⁸ Cp. *EN* X 10, 1179^b7 ss.

como el social reciben y presentan de este modo una misma organización, que es *trascendente* con respecto a ambos, y que en sí es la determinación esencial del trabajo humano: la *teleología*¹¹⁹. Disociado, empero, el proceso del trabajo en dos momentos distintos, en pura fuerza ciega de producción (el cuerpo, el esclavo) y en pura actividad organizativa en función de un fin que aparece como puesto por ella misma (el espíritu, el amo), la unidad del proceso no se dará sino como imposición despótica del amo sobre el esclavo y del espíritu sobre el cuerpo. La unidad *poíesis-práxis*, producción y uso, deja de ser una manifestación del acto libre y espontáneo de quien realiza el trabajo, para convertirse en dominio del que usa y dispone sobre el que obedece y ejecuta. El trabajo aparece así como trabajo enajenado, y con ello como actividad despreciable e indigna de un hombre racional, cuya tarea propia se reduce exclusivamente a la administración de los frutos del trabajo y al uso de ellos. De este modo, la estructura fundamental del trabajo y de la acción, la teleología, deja de ser una determinación consciente de la actividad humana por antonomasia y se transfigura en una estructura *a priori*, dada, del universo. Dicho en otras palabras, la organización natural y la humana aparecen no como producto de una elección y elaboración conscientes del hombre, sino como estructuras cosificadas e inmutables del universo. Y si bien estas estructuras parecen ser un primer canto de triunfo de la razón, cuyo imperio irrestricto sobre la materia y el deseo es ensalzado en mil tonos, de hecho representan mas bien la prosternación de la razón ante el dominio primario y más fundamental de la fuerza, que la toma a su servicio. El mundo construido sobre la coerción, la renuncia y la sublimación de esa renuncia es un mundo opuesto en sí mismo. La actividad teórico-contemplativa, puramente espiritual, que ha seccionado de sí todo esfuerzo y cuyo trato con las cosas se realiza solo a través de su siervo, engendra su opuesto, aquél para quien sólo las cosas y los impulsos tienen existencia verdadera y mueven su interés, que se vuelca exclusivamente hacia la infinita acumulación de cosas y el infinito goce de los instintos. El deseo infinito procura la satisfacción infinita de sí mismo, que a su vez requiere el poder infinito de procurársela. El mundo de los hombres se convierte entonces en una lucha infinita y sin sentido de todos contra todos por el poder, cuya variable fortuna es impredecible. La razón de la fuerza desemboca en irrazón. Las dos imágenes del universo que elaborara el mundo antiguo, la jerárquica-idealista del platonismo (comprendido Aristóteles) y la contingente-materialista del atomismo tienen aquí su oculto y coincidente punto de partida; la razón encontró allí su propio límite.

El pesimismo atomista aceptó simplemente el gobierno de la necesidad-azar, del choque mecánico entre las fuerzas en su caótica trayectoria, como lo realmente imperante en el universo, tanto natural como social, y admitió la incompreensión e imprevisibilidad de sus causas para la razón¹²⁰. Con ello el atomismo retomaba un

¹¹⁹ Véase "Jerarquía natural..." pp. 87 ss.

¹²⁰ Cp. para Demócrito, DK 59 A 66, 68 A 66, Arist., *Phys.* 196^b6; para la *týche* en el mundo humano, DK 68 B 197, 210, 269 y 293. Al respecto es significativa la introducción de las

aspecto de la filosofía griega que se remonta a sus mismos orígenes¹²¹, y que encontró su expresión mas aguda en el enigmático y extraordinario frg. 52 (Diels-Kranz) de Heráclito: "El transcurso del tiempo (¿de la vida? ¿del universo?) es un niño que, jugando, arroja de un lado a otro los dados: gobierno de un niño"¹²². Sea *aîôn* la vida del universo o la humana (o ambas, como quizás sea lo más probable), se trata de un juego entre opuestos, con ciertas reglas aparentes, que sin embargo no tienen sentido, de la misma manera que el juego de dados para el niño que no lo entiende. El universo, la vida, se le aparece al pensamiento griego como una lucha despiadada, cuyo sentido y fin la filosofía, la razón, pretende descubrir, para llegar luego de describir una parábola, a su término opuesto, la irrazón, el puro juego.

Para Aristóteles, en cambio, admitir en última instancia el imperio de causas puramente mecánicas equivalía a confiar todo en la pura contingencia, y con ello a aceptar el derrumbe de todo orden establecido en función del hombre, esto es, a aceptar un mundo sin sentido. Ahora bien, aceptar un mundo sin sentido significa —y éste es en definitiva su gran argumento, repetido una y otra vez a lo largo de su obra— lo mismo que admitir la existencia de una actividad pero al mismo tiempo la inexistencia de algún fin preciso que la guíe, con lo que los productos de esta actividad tampoco tendrían una meta determinada, en función de la cual habrían sido producidos. Esta es, justamente, la característica de una actividad *en vano* (*máten*), esto es, de una actividad que en última instancia se niega a sí misma¹²³. Toda racionalidad, empero, no es en última instancia otra cosa que la organización de una acción en función de un fin, esto es, no es más que la traducción a un esquema teórico de lo que el hombre efectivamente realiza en la práctica. La teleología, por tanto, es la forma por antonomasia de la racionalidad, y al admitirla como tal también en la naturaleza y a ésta como una actividad, Aristóteles no estaba haciendo otra cosa que reconocer, de modo inconsciente y a pesar de él mismo, la prioridad fundamental de la *poíesis* y de la *práxis*, es decir, de la acción consciente del hombre expuesta en su filosofía práctica, sobre la *theoría*. Si en su filosofía esta relación se presenta, empero, *invertida*, como prioridad jerárquica del mundo natural, que culmina en los astros, sobre el humano, y la estructuración de este mundo humano aparece co-

mo la *manifestación de esa jerarquía natural de valores en él*, jerarquía que implica la superioridad absoluta de la *theoría* sobre la *práxis* y de ésta sobre la *poíesis*, esto se debe a que esta filosofía es la primera y más grandiosa expresión conceptual en el mundo antiguo, solo superada en el moderno por la filosofía hegeliana, *del universo del trabajo enajenado, que en tanto en-ajenado ha pasado a convertirse en actividad ajena a su sujeto, el hombre, i.e. en naturaleza*. Pero únicamente porque su punto de partida ha sido la concepción del universo como mediado por la actividad y el trabajo, este universo puede manifestarse en su filosofía tal como es: un universo opuesto en sí mismo y contradictorio, un universo estructurado por la razón, que se manifiesta sin embargo como el imperio de la irrazón.

VII

Resumamos los resultados hasta aquí obtenidos. Nuestro punto de partida estuvo constituido por la distinción y subordinación de la producción (*poíesis, téchne*) a la utilización (*práxis, chrésis*) que aparece en la teoría ético-política aristotélica ya a nivel lógico, ya en el análisis de la realidad social. Esta subordinación de la *poíesis* a la *práxis* toma la forma de una relación de medio a fin, que se traslada y se generaliza a toda relación entre los agentes de una y otra. Así el *architékton*, es decir, el que establece los fines generales de la producción en función de la acción, es al mismo tiempo el *árchon*, esto es, el que ejerce a su vez un dominio sobre los *technítai*, que aparecen como los instrumentos de la acción. Esta disociación del proceso unitario del trabajo en dos sujetos distintos trae como consecuencia la necesidad ineludible de mantener esa unidad bajo la forma de dominio irrestricto del que planea sobre el que ejecuta, lo cual aparece como relación de dominador a dominado que se extiende tanto sobre la organización social y política como sobre la conformación antropológica de los miembros de esta sociedad. En el interior de cada uno de ellos, en efecto, al compás de la desvalorización del cuerpo a mero instrumento ciego del espíritu, éste, en tanto capacidad organizativa en abstracto, toma la primacía y establece su despotismo sobre los impulsos y apetitos somáticos, a fin de sujetarlos a los fines generales. De este modo aparece el hombre como dividido en dos almas, el intelecto y lo general (el Yo) por un lado, y la sensibilidad, el apetito y los impulsos o pasiones (el Ello), por el otro. Este enajenamiento, que reitera en el interior del individuo el que se da en la realidad productiva entre amo y esclavo, es el punto de partida fáctico de la ética y de la política de Aristóteles.

La cuestión central de la ética aristotélica, a saber, si es la *phrónesis* —la sabiduría práctica— o la voluntad la que determina el fin de la acción, adquiere así una significación distinta y se convierte en la cuestión más fundamental de saber de qué manera logra el *noûs* la *obediencia* de la parte irracional del alma. Un repaso del estado de la cuestión entre los modernos intérpretes de la ética arroja como resultados; a) que hay un círculo lógico envuelto en el tipo de conocimiento moral que Aristóteles utiliza, y b) que hay una subordinación de la razón, entendida en sentido restringido como capacidad calculadora (*phrónesis*), a principios morales que le vienen dados de

"desviaciones" de los átomos por Epicuro, justamente para preservar la libertad moral, cp. Diog. Oen. frg. 32; Cic., *De fato* 23, véase además GUTHRIE, *Greek Philos.* II pp. 414-419 y J.M. RIST, *Epicurus*, Cambridge 1972, pp. 92-93.

¹²¹ Sobre la significación negativa, y en este sentido pesimista, del fragmento de Anaximandro, véase mi trabajo "Anaximandro de Mileto", *Anales de Filología Clásica* 9 (1964-65) pp. 23-155, espec. 128 ss.

¹²² Para las distintas interpretaciones de este controvertido fragmento, véase: E. DEGANI, *Aîôn da Omero ad Aristotele*, Padova 1961, pp. 73-76; ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci*, t. I 4: *Eraclito*, Firenze 1961, pp. 65-68.

¹²³ Cp. *Phys.* II 6, 197^b22-31; *De caelo* I 4, 271^a24-35.

fuera, en forma de normas inmanentes en los actos mismos en los que ella los intuye. La cuestión, por tanto, se reduce a saber cuál es el factor último que impone la vigencia de esas normas sobre la voluntad y logra, de este modo, la obediencia de la parte irracional del alma. Nuestro análisis ha indicado que aquello que media entre lo general (el *noûs*) y lo particular (las pasiones), y que logra justamente la adecuación de éstas últimas a aquél —esto es, la obediencia—, es el *éthos* (las costumbres), cuya justificación racional es emprendida por Aristóteles.

La justificación en detalle del orden establecido por el *éthos* está expuesta en la parte de su ética dedicada a las virtudes en particular, y se relaciona directamente con la utilización específica de los bienes producidos por la agricultura y las artes en el marco de la comunidad. Dos son las formas de utilizar los bienes, de modo natural, es decir, adecuado a las necesidades, y de modo antinatural, esto es, como medio de intercambio, para producir riqueza, fundamentalmente bajo la forma de moneda, que es equivalente a hacer un uso accidental de un bien (como medio de intercambio). Frente a las normas ceremoniales y arcaicas del intercambio, la donación generosa y desinteresada, aparece entonces una segunda forma, opuesta a aquella, dirigida a producir riquezas a expensas de los demás hombres y sin reparar, en principio, en la finalidad inmediata de la riqueza producida. En última instancia, el móvil de esta conducta es el deseo y los impulsos, quienes liberados del control del Yo patriarcal y reducidos a sí mismos, se presentan como ilimitados y necesitan, por tanto, también de modo ilimitado objetos que los satisfagan. De este modo aparecen enfrentadas dos actitudes contrarias frente a la vida: una 'moderna', cuyo fin consiste en el goce ilimitado de bienes materiales, y que, por tanto, busca procurárselos mediante el ejercicio ilimitado de la crematística; otra 'tradicional', centrada en la producción doméstica —el *oîkos*—, cuyo fin es la autosuficiencia y la satisfacción de las necesidades siguiendo pautas fijas. Estas dos actitudes básicas corresponden a dos grupos o estamentos distintos de la ciudad: por un lado el de los ciudadanos plenos, poseedores de un fundo, que vive y se satisface de la producción de su *oîkos*; por otro, el de los artesanos y comerciantes, tradicionalmente marginados de la ciudadanía, que constituye un estamento intermedio entre esclavos y ciudadanos, los *metecos*.

Estas dos conductas básicas, que se contraponen en el marco de la ciudad, aparecen también contrapuestas en el universo del lenguaje mediante dos series de términos, que establecen una distinción axiológica entre ellas: una es *buena, deseable, elogiabile, virtuosa*; la otra es *mala, rechazable, censurable, viciosa*. Esta distinción existe en el lenguaje de modo previo a toda reflexión filosófica, y la pretensión de Aristóteles es la de fundamentar racional y objetivamente esta distinción por medio del establecimiento de una 'voluntad universal', esto es, dirigida a un 'bien general', igualmente valedero para todos los miembros de la comunidad. Esta 'voluntad universal' está personificada en un tipo ideal, el *phrónimos* o *spoudaios*, el sabio moral, que en realidad es el sujeto genérico de la razón práctica, a la cual compete tanto la comunidad política —y como tal es legislativa y deliberativa— como la comunidad familiar y doméstica —y como tal es económica—. La distinción entre acciones buenas y malas toma entonces la forma de una deducción del caso particular

a partir de la norma general, constituida por la *mesura*. Ahora bien, esta medida no es un fundamento en sí misma, sino que, en tanto norma admitida como válida, remite nuevamente al ser social que la acepta y la sostiene como norma. Esto significa que es en definitiva el orden social establecido, o, de modo más preciso, el estamento de ciudadanos libres que en última instancia mantienen de hecho el control del mismo, lo que determina qué debe ser considerado como un exceso, qué como un defecto y qué como lo correcto. La reflexión moral de Aristóteles desemboca así, luego de un largo periplo, en la consagración consciente y expresa de un determinado orden establecido, sancionado tanto por el derecho positivo como por la costumbre. En efecto, en la sociedad antigua el estado ejerce una expresa tutela moral sobre los ciudadanos, indicándoles de modo positivo y de acuerdo al *éthos* qué acciones deben ser tenidas por buenas y cuáles por malas. La justificación última de Aristóteles es que con ello el estado, representado por la voluntad del legislador, que es nuevamente el *architékton*, está obrando con miras a un fin último, el bienestar de la comunidad que, como quiera que esté organizada, coincide en primer lugar con la conservación de la organización concreta del estado vigente de hecho. De este modo se cierra el círculo. Quienes son activamente virtuosos, actúan y hacen actuar de esa manera, imponiendo una norma, en razón del *télos*, el bien último, de toda la comunidad. Esta norma racional en función del fin es justamente, para Aristóteles, el *éthos*, y el hombre de razón práctica, el *phrónimos*, educado en ese *éthos*, es el que desentraña la racionalidad teleológica del mismo a partir de la *práxis* en que está inscrita, y la eleva al plano de la consciencia moral y política.

Tanto la sanción de la conducta tradicional prescripta por el *éthos* como la adecuada al interés general de la comunidad —y por ello, 'buena' y 'elogiable'— como la condena de la conducta opuesta a la anterior como contrapuesta a ese interés general, y por tanto como 'mala' y 'censurable', son, empero, en una sociedad donde *ambas conductas* necesariamente coexisten, en última instancia insostenibles. La racionalidad, en efecto, que justificaría tal sanción y tal condena, no es sino la expresión de un ordenamiento del proceso de trabajo y producción que sólo se apoya en definitiva sobre la coerción y la fuerza. Pues, estando dividido el proceso de producción en pura fuerza ciega (el cuerpo, el esclavo) por un lado, y en pura actividad organizativa teleológica (el espíritu, el amo) por otro, la necesaria unidad que debe presidir el continuum entre producción y uso se restaura sólo por medio de la dominación absoluta y despótica del amo sobre el esclavo y del espíritu sobre el cuerpo. Este, instrumento despreciable y escindido del Yo, recoge en sí todas las determinaciones puramente negativas: el impulso irracional, el deseo infinito, el goce instantáneo y el placer de los sentidos, eterna y acuciantemente renovado, como fin. Opuestos al Yo represor, el deseo y el cuerpo aparecen como el origen de las fuerzas perturbatorias del orden teleológico establecido, que tienden a instaurar en última instancia un mundo infinitamente escindido, en el cual todos están en perpetuo choque y conflicto entre sí. El mundo del *éthos* engendra así su opuesto, y el mundo de la racionalidad es al mismo tiempo el de la irracionalidad. Esta aparición del momento negativo en el ser social fue aprehendida y concebida en el mundo antiguo

como una escisión absoluta e insuperable de éste en sí mismo, una escisión que limitaba decisivamente el anhelo de plena realización de la vida humana, de *eudaimonía*, que sin embargo era ideológica y estructuralmente constitutivo de este ser social. El mundo de la razón y del espíritu impele a éste, paradójicamente, más allá de sí mismo. La ética desemboca en *theología*. Pero éste es un tema que merece por sí mismo una detallada investigación.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

ABSTRACT

The productive organization of ancient society dissociated the working process into two different moments: production and action or use.

Production was hierarchically subordinated to action and/or use. This distinction, expressed linguistically in terms of value, was ultimately the result of the rigid Greek social hierarchy based upon traditional agrarian society. Thus, a conduct sanctioned by *éthos* (costum) becomes a paradigm related to a certain conception of the human being as a citizen. Besides, it appears a secondary sphere of actions which aims differ from those formerly sanctioned. In this 'modern' sphere, essentially composed of *metics* (not citizens), behaviors appear which become morally condemned as bad and politically disruptive of the established traditional social order.

The paper closes with a discussion of Allan's conception of law in Aristotle. In disagreement with his views, it is held that Aristotle conceived of law as a means to force morally 'good' behavior, i.e., to make citizens perform actions in accordance with the established final aims of the State, mainly its very survival as a whole.

CORPORALIDAD E HISTORIA EN HUSSERL

Mario A. Presas

Las palabras finales del § 36 de las lecciones de 1905 sobre la conciencia del tiempo inmanente, señalan, escuetamente, una esencial dificultad de la filosofía de Husserl y, en general, de todo enfoque trascendental que intente retroceder por medio de la reflexión a las condiciones de posibilidad de todo lo que es. Decía allí:

"Los fenómenos constituyentes de tiempo son, por tanto, de modo evidente y por principio, objetividades (*Gegenständlichkeiten*) distintas a las constituídas en el tiempo. No son objetos (*Objekte*) individuales, ni tampoco procesos individuales, y no se les puede asignar con sentido los predicados de éstos. (...) Esa corriente constituyente de tiempo es algo que denominamos de tal modo según lo constituido, pero no es nada temporalmente 'objetivo'. Es la subjetividad absoluta y posee las propiedades absolutas de lo que metafóricamente cabe designar como 'corriente', como teniendo su origen en un punto de actualidad, un punto fontanal originario, un 'ahora', etc. (...) Para todo esto nos faltan los nombres"¹.

Nos faltan los nombres, pues todo enunciado acerca de esa originaria donación de sentido termina por objetivar aquello que posibilita todo discurso; traspone el lenguaje humano a una dimensión que no le es propia, lo saca de su "situación", como dice Eugen Fink². La subjetividad absoluta, lo mismo que todos los demás conceptos

¹ Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), edit. por R. Boehm, La Haya, Nijhoff, 1966, § 36, p. 74 s. (Husserliana XI). La dificultad para nombrar lo que está "antes" de toda cosa nombrable, se revela ya en la insistencia con que Husserl recurre a la partícula *Ur* (proto, originario) al tratar estos temas, como vemos ya en el texto citado *Urquelle*, y especialmente, en los manuscritos C, citados por Alwin Diemer (*Edmund Husserl. Versuch einer Systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*. Meisenheim am Glan, Hain, 1956, p. 37 s., n. 85): que, como dice Diemer, "directamente rebosan" o "hierven" de palabras compuestas con ese prefijo: *Urpól*, *Urstrom*, *Urzeitigung*, *Ur-ego*, *Ur-Leben*, *Urwelt*, *Urstufe*, *Urwandlung*, *Urgeschehen*, *Urmodus*, etc., etc.

² Cfr. Eugen Fink, "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", en *Zeitschrift für philos. Forschung*, XI, 3, 1957, pp. 327 y 335. La sombra que inevitablemente acompaña al pensamiento también se proyectaría sobre el plano del lenguaje trascendental, pues Husserl usa "conceptos trascendentales" pero no explica la posibilidad de los mismos. Inclusive en *Lógica formal y lógica trascendental*, donde plantea cuestiones relativas a la constitución de la lógica formal, no se elabora una lógica de la enunciación trascendental. Permanece oscura —dice Fink— la relación entre "comprensión del ser" y lenguaje, ib., p. 336. Cfr. Landgrebe, "Die Zeitanalyse in der Phänomenologie und in der klassischen Tradition", en Fink, Heidegger, Landgrebe y otros, *Phänomenologie — lebendig oder tot?*, Karlsruhe, Badenia, 1969, p. 29.

con que necesariamente debe *operar* el filósofo trascendental, permanece siempre en sombras, no porque la mirada no intente volverse reflexivamente hacia ella, sino más bien por ser el *medium* en virtud del cual se lleva a cabo toda visión de lo que es.

Poco después de las mencionadas lecciones, Husserl introdujo la noción de *reducción* —y los diversos niveles de la reducción— para “desconectar” toda posición que trascienda la corriente pura de la conciencia y lograr así captar a ésta en su autoconstitución temporal. Pero también ahora, al exponer en *Ideas I* los resultados de tales análisis, Husserl pospone nuevamente el tratamiento del problema del tiempo y su relación con la subjetividad absoluta; por el momento, dice, “felizmente” podemos prescindir de ese examen, ateniéndonos a los resultados de las lecciones dictadas en Gotinga, es decir, a las ya mencionadas *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. De todos modos, continúa, “los enigmas de la conciencia de tiempo” configuran una “esfera de problemas perfectamente cerrada y de excepcional dificultad”; con su tratamiento habrá de verse que “lo absoluto” trascendental obtenido en virtud de la reducción “no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto *sui generis*, y que tiene su prístina fuente en un absoluto último y verdadero”³.

Nuestro propósito en el presente trabajo es mostrar algunos desarrollos de ese nexo problemático (el tiempo y la subjetividad trascendental), tal como los interpreta Ludwig Landgrebe, a partir sobre todo de dos “descubrimientos” que permanecieron un tanto al margen del interés central de Husserl: el del cuerpo propio y el de la historia immanente de las “mónadas”, estrechamente vinculados entre sí. El ahondamiento de estos temas conduciría, por una parte, a revisar la noción de “datos de los sentidos”, confirmando el “idealismo fenomenológico-trascendental” de Husserl, y, por otra parte, llevaría a plantear la imposibilidad interna de la fenomenología y su posible conexión con la dirección filosófica de la *hermenéutica*, de raigambre heideggeriana.

El estudio de estos problemas ha de tener en cuenta, fundamentalmente, el nuevo cariz que toma la fenomenología hacia 1917, cuando Husserl, ahondando los análisis de la subjetividad en su autoconstitución temporal, y siguiendo además una sugerencia de Natorp —quien luego de la lectura de *Ideen I* formuló la exigencia de investigar una “genealogía de la lógica”— echa las bases de una fenomenología *genética*⁴.

³ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, México - Buenos Aires, FCE, 1949, § 81, p. 192.

⁴ El “germen de la fenomenología genética” estaba contenido ya en el fenómeno de la *indicación* (*Anzeige*) analizado en *Investigaciones Lógicas* (1900), según confiesa Husserl en *Erfahrung und Urteil* (Hamburg, Meiner, 1972, p. 79) (Citaremos E. U.), el subtítulo de esta obra reza, precisamente, “Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica”. Iso Kern, que alude a esa relación con Natorp, señala además que el giro genético confirma a Husserl en su interpretación de la síntesis kantiana por la cual se constituye la “naturaleza” para el sujeto como “productividad”, adoptando por ello para su propia filosofía la calificación de “Idealismo trascendental”: “Toda la fenomenología no es otra cosa que la primera forma

En efecto, hasta entonces el análisis fenomenológico examinaba las correlaciones *estáticas* entre las unidades objetivas (i.e. los “objetos”, las unidades de sentido) y los modos subjetivos de la intencionalidad; se estudiaban así los tipos esenciales posibles de actos, entendiendo a éstos como unidades de duración objetivamente polarizadas. Pero tales descripciones y ordenaciones sistemáticas, análogas al procedimiento de la historia natural —como dirá luego Husserl en *Meditaciones cartesianas*⁵— no atienden al hecho de que los actos no son unidades estáticas, inmóviles, sino, por el contrario, “unidades inmanentes de la duración” que han de conectarse, por tanto, en su propio devenir, dentro de la totalidad concreta de la corriente de la conciencia. Con ello se plantea la exigencia de que el análisis pase “a las cuestiones de la génesis universal y de la estructura genética del *ego*”⁶.

El análisis genético no niega, sin embargo, la necesidad del primer enfoque estático; más bien, lo profundiza con un movimiento que va de la correlación general conciencia-mundo a las efectuaciones últimas que constituyen a la conciencia misma en su temporalidad; el análisis intencional genético examina “el nexo concreto y totalmente entero en que en cada caso está toda conciencia y su objeto intencional como tal”, sin descuidar, por tanto, las “remisiones” o “referencias” intencionales que corresponden a la situación en que se encuentra el que ejerce la actividad respectiva (percepción, juicio, etc.). Al proceder de tal suerte, incluye en el examen “la unidad immanente de la temporalidad de la vida que en esa temporalidad tiene su ‘historia’”; así, pues, “toda vivencia particular de conciencia, al presentarse temporalmente, tiene su propia ‘historia’, es decir, su *génesis temporal*”⁷.

Con otras palabras, todo lo que el análisis estático encuentra por de pronto como unidad objetiva, ya sea en la experiencia externa o en la interna, se revela ahora, en este enfoque genético, como producto de una anterior síntesis pasiva, como algo originado en esa “génesis universal intencional” “cuya forma esencial es la de la constitución de la temporalidad immanente”⁸. Los diversos modos en que aprehendemos la “realidad”, las categorías (en la más amplia acepción del término) que informan las experiencias “activas” del yo remiten a una instauración originaria, a una

estrictamente científica de ese idealismo”, dice Husserl en *Erste Philosophie II*, p. 181. Cfr. Iso Kern, *Husserl und Kant*, La Haya, Nijhoff, 1964 (Phaenomenologica, Bd. 16), pp. 277 ss., 350 ss.

⁵ Cfr. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Edit. por St. Strasser, La Haya, Nijhoff, 1963. (Husserliana I), p. 110. (Citaremos CM).

⁶ *Ibid.*

⁷ Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Halle (Saale), Niemeyer, 1929, p. 278. (Abreviaremos FTL). Es muy interesante, en este respecto, la confrontación de la fenomenología con la concepción historicista de Dilthey, tal como la establece Landgrebe, en “El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl” en *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, Mohn, 1968, pp. 11-34. (Hay ahora trad. castell. de M. A. Presas, en Monte Avila, Caracas, 1975).

⁸ FTL, p. 279.

preconstitución en que han llegado a ser históricamente, habiéndose luego sedimentado como "habituales", como "adquisiciones"⁹.

Y es muy importante para nuestro tema destacar el hecho de que dicha legalidad genética no impera únicamente sobre las categorías más generales ("cosa", "objeto", etc.) y las "objetividades del pensamiento" (formaciones de juicios, teorías científicas, etc.), sino también sobre "el 'datum' inmanente de sensación"¹⁰. Así, pues, teniendo en cuenta la nueva interpretación fenomenológica del concepto de *asociación*¹¹, podemos decir que "también el sentir tiene su historia; también el sentir remite a un antes"¹². En efecto, hay una síntesis pasiva, que provee de "materia" a las actividades "espirituales" que comienzan con la percepción activa. Y es precisamente gracias a tal síntesis pasiva que "el yo tiene siempre una zona circundante (*Umgebung*) de objetos" y que percibe todo lo que lo "afecta" como "objeto, como sustrato de predicados por conocer"¹³. Por ello, concluye Husserl, todo lo que nos es conocido remite a un originario "llegar a conocer" (*Kennenlernen*) y aún lo que llamamos "desconocido" ofrece estructuras conocidas, aunque más no sea la forma "objeto", y más precisamente la forma "cosa espacial", "objeto cultural", "utensilio", etc.

La noción de conciencia que maneja aquí el nuevo enfoque genético, como es obvio, ya no responde a la correspondiente noción de la filosofía moderna, sobre

⁹ Cfr. Mario A. Presas, "Von der Phänomenologie zum Denken des Seins", en *Zeitschrift f. phil. Forschung*, Bd. 28, H.2, 1974, pp. 188 s. (Versión castell. en *Razón y Fábula*, Bogotá, N° 26, 1971).

¹⁰ FTL, p. 278.

¹¹ La fenomenología ha encontrado, relativamente tarde un acceso adecuado al concepto de asociación, no deformado por prejuicios naturalistas o psicologistas. El concepto fenomenológico de asociación "comprende, por ejemplo, la configuración sensible según la coexistencia y la sucesión", pero no se trata de una suerte de legalidad empírica de acuerdo con la cual se combinen datos "psíquicos", sino de leyes esenciales de la intencionalidad que presiden la constitución concreta del *ego* puro; la asociación designa una "región de *apriori* 'innato' sin la cual no sería pensable un *ego* en cuanto tal", cfr. CM, § 39: "La asociación en cuanto principio de la génesis pasiva", p. 113 ss.; EU § 16: "El campo de las pre-dadidades (*Vorgegebenheiten*) pasivas y su estructura asociativa", pp. 74 ss.; aquí se vincula estrechamente la estructura asociativa de la génesis pasiva con la conciencia de tiempo, sobre cuya síntesis se sitúa la primera, cfr. p. 77. Cfr. Roberto J. Walton y Andrés Pirk, "Asociación y síntesis pasiva" (primera parte), *Cuadernos de Filosofía*, Facultad de Filosofía de la Univ. de Buenos Aires, Año XI, N° 20, 1973; p. 437; allí se hace alusión al hecho de que la "asociación" es una de las nociones más persistentes en la fenomenología, pudiendo comprobarse ya en la *Filosofía de la Aritmética*, de 1891, en ocasión de un examen de la teoría de la fusión de Stumpf; estaría implícita además en el fenómeno de la indicación, ver n. 4 del presente trabajo.

¹² Antonio Aguirre, *Natürlichkeit und Transzendentalität. Der skeptisch-genetische Rückgang auf die Erscheinung als Ermöglichung der Epoché bei E. Husserl* (Disertación), Colonia, 1968, p. 215. Existe edición ampliada, que lamentablemente no he podido consultar, en la colección *Phänomenologica*, T. 38, 1970, bajo el título *Genetische Phänomenologie und Reduktion*.

¹³ CM, p. 113.

todo en su vertiente racionalista con predominio de un apriorismo ahistórico. Husserl quizá no advirtió esta "separación del cartesianismo"¹⁴ que, paradójicamente, se verifica en su propio intento de consolidar una filosofía *primera* de acuerdo con el modelo de Descartes. Por ello, sus lecciones sobre *Erste Philosophie*, de los años 1923-1924, resumen, a juicio de Landgrebe, "la historia de un fracaso"; son "el conmovedor documento de un esfuerzo inaudito por expresar con la terminología moderna del pensar un contenido que se sustrae ya a esa tradición y a sus alternativas y perspectivas"¹⁵. No es casual, pues, que ya en esta obra y luego de ella, Husserl ensaye "nuevos caminos" de acceso a la fenomenología trascendental —el camino psicológico, el camino a partir del "mundo de la vida"—, perdiendo así el "camino cartesiano" su carácter de único y necesario. El hecho de que no sea considerado como el *único* camino posible, revela, sin embargo, la dificultad de la fenomenología de mantener su pretensión de llegar a una evidencia apodíctica, base de una "filosofía primera"¹⁶.

El "fracaso" de Husserl está en estrecha conexión con nuestro tema, pues es justamente el problema de la temporalidad el que invalida en cierto modo el camino cartesiano, basado en la reflexión. En efecto, si consideramos los "resultados" obtenidos gracias al análisis fenomenológico, luego de introducir la reducción, podemos decir que se ha llegado al "fundamento explicativo del ser de los entes", según Cruz Vélez¹⁷. Tal fundamento, empero, en cuanto condición de posibilidad de lo objetivo, ha de concebirse precisamente como "contrapolo" absoluto de todo lo constituido. Ello no quiere decir que *no sea*; pero sigue en pie el problema que Heidegger indicará en sus anotaciones al borrador de Husserl destinado al artículo "Fenomenología" para la *Encyclopaedia Britannica*: "¿Cuál es el modo de ser del ente en el cual se constituye el 'mundo'? ... Se trata de mostrar que el modo de ser del existente humano es totalmente distinto al de todo otro ente y que, en cuanto aquel que es de tal modo, alberga en sí la posibilidad de la constitución trascendental"¹⁸.

Pero Husserl, luego de determinar negativamente lo que *no* es dicho fundamento, al mantenerse aferrado a la identificación de ser y ser-objeto, considera que el yo puro puede convertirse también en "objeto" de la reflexión. De este modo, al determinar positivamente el yo puro recurre otra vez a las categorías propias del mundo de las cosas: El "polo-yo" de las vivencias, aunque contrapuesto al polo objetivo, pertenece

¹⁴ Así titula Landgrebe su examen de la *Filosofía primera* de Husserl que expone en *El camino de la fenomenología*, trad. de M. A. Presas, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, pp. 250 ss.

¹⁵ *Ibid.*, p. 252 s.

¹⁶ Cfr. Rudolf Boehm, "Introducción" a Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24) 2a. parte, La Haya, Nijhoff, 1959, pp. XXXVII y XLI (Citaremos Husserliana VIII).

¹⁷ Danilo Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970, p. 160.

¹⁸ Cfr. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, edit. por Walter Biemel, La Haya, Nijhoff, 1962, p. 609 s. (Husserliana IX).

de todas maneras a la corriente de las vivencias, es el "polo idéntico", "el polo unificante", pues, como lo invariable, es lo que unifica la multiplicidad vivencial. Desde el punto de vista de esta función, es la forma de todos los actos, *subjectum* (*hipokéimenon, substantia*) y aquel 'yo pienso' de Kant que 'tiene que poder acompañar todas mis representaciones' ¹⁹. Así, pues, a pesar de todas las críticas de Husserl al "objetivismo" de Descartes, él mismo, en la medida en que determina al yo como substancia, caería en la crítica kantiana a los paralogismos de la teoría del alma, que tienen su raíz precisamente en la aplicación de la categoría de substancia al concepto del yo ²⁰.

Al conservar la identificación ser = ser-objeto, y al considerar que el yo puede convertirse en objeto de la reflexión, Husserl no advierte — o mejor dicho, lo advierte en muchas dificultades que él mismo analiza con toda claridad, pero sin que ello le haga renunciar definitivamente al enfoque inicial de su filosofía — que la mirada de la reflexión se dirige en todo caso al yo que ya ha ejecutado los actos, dejando en sombras el aspecto de futuro del yo, su "poder-ser". La reflexión opera según el modelo de constitución de las unidades objetivas; tiene la estructura temporal de un notar o percatarse que siempre llega tarde, por así decirlo, para aprehender la realidad temporal a que se dirige: es un "*Nachgewahren*", un "percatarse posteriormente" ²¹. Aprisiona al yo objetivado en un acto, pero no logra sorprenderlo "en flagrante", en su propia autoconstitución temporal ²². Así, pues, la reflexión no puede dar cuenta de ese yo concreto, a cuya conciencia, en su presente viviente y como constitutivo de su identidad, no pertenece tan sólo lo retencionalmente conservado, sino también las protenciones que señalan al futuro ²³.

La ambigüedad con que aparece en Husserl el concepto de subjetividad trascendental testimonia justamente las dificultades de un pensar que, por medio de la reflexión, pretende dar cuenta del origen constitutivo de todo ser. En efecto, dicho concepto señala por un lado, como ya vimos, la insuprimible correlación entre las efectuaciones constituyentes de mundo y el mundo en ellas constituido. Pero, por otra parte, en ese concepto aflora más de una vez la idea del sujeto como ser libre y responsable, que posee un "saber" pre-reflexivo (e irrecuperable por la vía objetivante de la reflexión) de su identidad; un "saber" que no se identifica con la contemplación pura de un espectador desinteresado, dado que "su fundamento de posibilidad" reside precisa-

mente "en el carácter mundanal de la subjetividad, al cual pertenece su propio cuerpo" ²⁴.

Así, pues, el "fracaso" a que aludíamos antes puede convertirse quizá en la pista de una nueva dirección de la investigación, vislumbrada ciertamente por Husserl, pero no "explotada" suficientemente. Seguiremos esta pista, partiendo de la tesis sostenida por Landgrebe en sus "Reflexiones sobre la teoría de la constitución de Husserl": el cuerpo — *Leib*, el cuerpo-vivido, el cuerpo sentido como propio — no es meramente un objeto constituido, un *Körper*, sino que sus funciones deben contarse también, de alguna manera, entre las demás funciones constituyentes de la subjetividad trascendental ²⁵.

En esta tesis confluyen los problemas que hemos mostrado en nuestro trabajo: el de la autoconstitución temporal de la subjetividad y el de la síntesis pasiva y la asociación; se trata, en efecto, de una conexión esencial que tuvo en vilo el pensamiento del "último" Husserl, según puede apreciarse en algunos manuscritos de la década del treinta ²⁶. Dichos documentos exigen una profunda revisión de la teoría del tiempo inmanente, en lo que atañe sobre todo a la noción de "impresión" y, consecuentemente, de "dato de los sentidos", pues, como dice Husserl en su obra póstuma, al preguntar por "la última y más profunda fuente de verificación" de la idea de verdad propia de la vida extracientífica y precientífica, "ante todo, no se debe recurrir... enseguida a los 'datos de sensación' dados presuntamente de modo inmediato, como si ellos fueran lo que caracteriza inmediatamente a lo que se da (*die Gegebenheiten*) de modo puramente intuible en el mundo de la vida" ²⁷.

En efecto, tanto las lecciones de 1905, como los planteamientos de *Ideas*, recurrían con demasiada presteza a esos "datos de los sentidos" de modo tal que parecía imperar allí el esquema de una forma temporal cuya función se ejercería sobre un dato hylético (ya constituido). Sin embargo, al poner de relieve la asociación y al introducir la noción de cuerpo vivido o cuerpo propio y sus correspondientes conciencias cinestésicas ²⁸, cree Landgrebe que a la fórmula primitiva de Husserl: "*Sin*

¹⁹ Cruz Vélez, op. cit., p. 168.

²⁰ Cfr. Landgrebe, "Husserl y su separación del cartesianismo", en *El camino de la fenomenología*, ed. cit., p. 313. Para el problema de la "desubstancialización del sujeto", cfr. Walter Schulz, "Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers", ahora en: Otto Pöggeler (edit.), *Heidegger*, Colonia/Berlín, Kiepenheuer & Witsch, 1970 pp. 95 ss.; Danilo Cruz Vélez; "La descosificación del yo y el sujeto trascendental", en op. cit. pp. 138 ss.

²¹ Cfr. Husserliana VIII, p. 89.

²² Landgrebe, "Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre", en *Tijdschrift voor Filosofie*, 36 J., N° 3, 1974, p. 472. (Citaremos "Reflexionen...").

²³ Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, p. 311.

²⁴ Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, p. 318, Cfr. Husserliana VIII, p. 61.

²⁵ Landgrebe, "Reflexionen...", p. 473. Las reflexiones de Gabriel Marcel sobre esta cuestión, muestran una notable similitud con esa tesis: La encarnación no sería un hecho, ni un dato, sino la condición de posibilidad de todo "darse"; el cuerpo es el "mediador absoluto", no objetivable sino solo experimentable en una "comunidad sentida", etc. *Être et avoir*, París, Aubier, 1935, p. 12 ss.

²⁶ Landgrebe remite especialmente a las investigaciones de Klaus Held, basadas en manuscritos de esta época, *Lebendige Gegenwart*, La Haya, Nijhoff, 1966 (Tomo 23 de la serie Phaenomenologica).

²⁷ Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, edit. por Walter Biemel, La Haya, Nijhoff, 1954, p. 127 (Husserliana VII).

²⁸ Sobre la noción de cinestesia, si bien referida más a la cosa de percepción de la "realidad" exterior y aún no conectada directamente con la constitución temporal del yo, cfr. Husserl, *Ideen II*, Edit. por Marly Biemel, La Haya, Nijhoff, 1952, p. 82 (Husserliana IV); cf. también

impresiones no hay efectuaciones constituyentes de tiempo" habría que agregarle la acotación: "Pero sin cinestesias no hay impresiones"²⁹. Es decir, a la síntesis temporal —única síntesis que parece tener en cuenta Husserl en dichas obras al referirse, por ejemplo, al "dato" sonoro que se constituye retencionalmente—, habría que añadir las funciones de la síntesis que opera la conciencia cinestésica y la asociación para posibilitar la constitución de todo "dato de los sentidos".

Así considerada, la sensibilidad deja de ser mera receptividad; en su base opera la insuprimible espontaneidad cinestésica. Por otra parte, a la acción de sentir, en cuanto conciencia cinestésica, pertenece esencialmente un sentirse a sí mismo, una conciencia que implica en sí la conciencia del "yo me muevo" y "yo muevo (cosas)". No se trata, por cierto, del movimiento en un espacio ya constituido, de un *motus localis*, sino del sentir y de la conciencia de movimiento que provoca el sentir en cuanto movimiento nuestro, puesto en juego por nosotros. "Mediante tal conciencia cinestésica, que pertenece indisolublemente al sentir, tenemos conciencia de nuestro cuerpo como nuestro órgano, movido de modo inmediato por nuestro querer"³⁰. El cuerpo propio, pues, goza de una esencial preeminencia frente a todo otro cuerpo, animado o inanimado, que me salga al encuentro en el mundo: yo gobierno u obro (*walten*) "en" mi cuerpo, que constituye el *punto cero*, el *aquí absoluto*³¹ con relación al cual todas las demás cosas están *allí*. El cuerpo coopera en la constitución de toda configuración espacial.

De acuerdo con este examen de las funciones *constituyentes* de la corporalidad, bien puede decirse, con la concisa formulación de Aguirre, que "la *hylé* proviene de mí mismo"³². En efecto, si recordamos lo enunciado anteriormente al referirnos al análisis genético, la expresión "también la sensación tiene su historia", involucra una inicial ruptura con la actitud natural, la convicción —confirmada en la reducción— de que no existe un mundo en sí, independiente de la conciencia, que me afecte "desde fuera" a mí, otro ente "en" el mundo. "La sensación, la conciencia de *hylé* no es un *factum* último en el que se me anuncia un mundo existente; pues la sensación es a su vez posible sólo de modo genético-asociativo. Lo que me afecta y me lleva a realizar

experiencias activas o pasivas, la *hylé*, proviene de mí mismo; es mi propiedad (*mein Eigenes*), algo que ya siempre estaba ahí como horizonte y ahora está ahí para mí de modo actual"³³.

La génesis asociativa —edificada como vimos sobre las síntesis de la conciencia de tiempo inmanente³⁴—, actuando a la par de las cinestesias, posibilita la diferenciación de lo ya dado pasivamente; pero "antes" de tales procesos genéticos, ha de postularse una subjetividad capaz de ser afectada, la cual, en virtud de que ya no debe su ser a una génesis, podrá ser denominada *origen o comienzo absoluto*; y por cuanto ese origen es "anterior" a las diferenciaciones de la síntesis asociativa, será un *origen indiferenciado*. La vía genético-histórica, concluye Aguirre, lleva necesariamente a un comienzo absoluto, a una indiferenciación originaria, pero no en sentido ingenuo, naturalista, como si se tratara de "algo" que tuvo lugar alguna vez, sino en un sentido *trascendental-histórico*: "En cada acto de experiencia yo soy tanto el que percibe un mundo que ha llegado a ser temporalmente, pleno de tradición, diferenciado según cosas, instrumentos, objetos de cultura, personas, naciones, etc., como también el comienzo, la fuente originaria, aquella subjetividad para la que no teníamos nombres..."³⁵.

El "sujeto" de esa historia trascendental, el yo originario (*Ur-Ich*) sólo puede ser llamado "yo" en virtud de un esencial e insuprimible equívoco³⁶, por cuanto no es un "caso" del "género universal Yo", sino, más bien, la singularidad *indeclinable* —según reza el mismo pasaje de *Krisis*—, irrecuperable por la reflexión, que es "en cada caso, mía"; que es, por tanto, lo mismo a que alude la noción de *Je-meinigkeit* en Heidegger³⁷. Pues yo sólo me sé como *un* yo en la medida en que cobro conciencia de ser un yo *para* los otros; hablo entonces de mí como de ese yo que soy para los otros, y no en el modo como soy para mí mismo, en esa relación inmediata de mí a mí mismo, inexpresable en su originariedad, en la que, como dice Landgrebe, tiene su última raíz la vieja sentencia —que va más allá de un simple problema de lógica del lenguaje— "*individuum est ineffabile*"³⁸.

En efecto, el yo es lo *absoluto* en cuanto aquello "sin cuya vida cogitativa, que de un extremo a otro es un constituir cognoscente en el más amplio sentido de la palabra,

Husserliana VI, p. 109. Véase Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, ed. cit., pp. 180, 209 y 229 s., y *Phänomenologie und Geschichte*, pp. 138-142, 145, 147.

²⁹ Landgrebe, "Reflexionen...", p. 476.

³⁰ Landgrebe, "Principios de la teoría de la sensación", en *El camino de la fenomenología*, p. 181. Cfr. *Phänomenologie und Geschichte*, p. 139. Para ver la relación entre esta concepción de Husserl y la noción de "*Befindlichkeit*" en Heidegger, cfr. M. A. Presas, "El problema del cuerpo en Husserl", ponencia a las "Segundas Jornadas de Filosofía Médica" de la Fundación Mainetti La Plata, 1975 — aparecerá en la revista *Quirón*, La Plata.

³¹ Husserliana IV, p. 158.

³² Aguirre, op. cit., p. 222. Del mismo autor, véase "Transzendental-phänomenologischer Rationalismus", en U. Claesges y K. Held (edit.), *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*, La Haya, Nijhoff, 1972, p. 126 (*Phaenomenologica* 49): "Die untranszendente Erscheinung oder Hyle ist mein Eigenes. Ich bin von mir selbst affiziert".

³³ Aguirre, *Natürlichkeit und Transzendentalität...*, p. 222 s.

³⁴ EU, p. 77.

³⁵ Aguirre, *Natürlichkeit und Transzendentalität...*, p. 217 s.

³⁶ Husserliana VI, p. 188.

³⁷ Cfr. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, p. 164. También publicado en *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*. Actas del XIII Congreso Internacional de Filosofía. México, 1963, p. 46, s.

³⁸ Cfr. Landgrebe, "Meditation über Husserls Wort 'Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins'", en *Tijdschrift voor Filosofie*, 36 J., N° 1, 1974, p. 111 (Citaremos "Meditation...").

no serían todas las sustancias reales³⁹. Y ese yo absoluto, sujeto de su historia, de su génesis, sería una mónada incomunicable y, por ende, no habría historia común de la humanidad, si no atendiéramos al hecho de que tiene "un doble ser: un ser absoluto y un aparecer-para-sí-y-para-los-otros"⁴⁰ en cuanto sujeto que "anima" (*beseelt*) su cuerpo propio y cobra así presencia visible en el mundo. En cada yo absoluto —que no es *substancia* en el sentido de realidad empírica, pues en cuanto absoluto no es parte del mundo⁴¹—, se anuncia un "trasfondo de naturaleza" entendida no ya únicamente como la naturaleza en que estamos colocados, sino como la que impera en mí en cuanto ser físico-corporal con inclinaciones y disposiciones "dadas naturalmente"⁴²; y es precisamente, el hecho de que cada yo tenga su cuerpo, vivido como cuerpo propio, como ese órgano del cual únicamente él dispone desde sí mismo al poder moverlo cinestésicamente, la condición de posibilidad de que un *ego* pueda actuar sobre otro, de que pueda haber intercambio de experiencias y de recuerdos y, en definitiva, una historia común de la humanidad. El yo "substancializa", "realiza" su humanidad, al exponerse en la "incorporación" de sus actos, por medio de una "posición de naturaleza". Desde un punto de vista *pasivo*, dice Husserl, el índice de toda relación yo-tú, de toda referencia comunitaria, se llama naturaleza, pero considerado *activamente* es el actuar que, "por el *medium* de la posición de la naturaleza actúa desde un yo en el otro e, inversamente, corporaliza sus actos y así se convierte en portador de una espiritualidad funcional extraña"⁴³. "Absolutamente considerado —concluye Husserl— cada *ego* tiene su historia, y sólo es como sujeto de una historia, la suya. Y toda comunidad comunicativa de yoes absolutos, de subjetividades absolutas —en esa plena concreción a la que pertenece la constitución del mundo— tiene su historia 'pasiva' y 'activa', y es solamente en esa historia. La historia es el *gran factum del ser absoluto*; y las cuestiones últimas, las últimas cuestiones metafísicas y teleológicas son idénticas con las (cuestiones) acerca del sentido absoluto de la historia"⁴⁴.

Pero aquí surge una dificultad, que, como señala Landgrebe, trastrueca fundamentalmente el enfoque fenomenológico. En efecto, la alusión a la facticidad obligaría a invertir la relación entre hechos y esencias expuesta en el programa de las *Ideas*. Husserl no encontró una respuesta satisfactoria a esta problemática ligada intrínsecamente al problema de la temporalidad y al "fracaso" de la vía trascendental-reflexiva. Por ello, Landgrebe propone una exhaustiva confrontación de este problema con el análisis de la *Faktizität* hecho por Heidegger en *Sein und Zeit*, y más aún, una

confrontación que ponga en claro, en general, la relación entre *fenomenología* y *hermenéutica*⁴⁵. Pero esta tarea que habría de completarse con una confrontación con la filosofía del lenguaje, debe quedar reservada a otra investigación.

Universidad Nacional de La Plata.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

ABSTRACT

Husserl always postponed for future analysis the problems of the temporal self-constitution of subjectivity, heightened by the genetic approach of phenomenology started around 1917. In this paper we examine those problems in relation with the concept of "human body" (Leib) and "historicity" of sensation. Following Landgrebe's interpretation, we ask if a philosophy that has reflection as its instrument can give account of those problems, and conclude that an exhaustive confrontation of phenomenology with heideggerian hermeneutics is necessary.

³⁹ Husserliana VIII, p. 505

⁴⁰ Ibid., p. 506.

⁴¹ Ibid., p. 505.

⁴² Cfr. Landgrebe, "El mundo como problema fenomenológico", en *El camino de la fenomenología*, p. 88.

⁴³ Husserliana VIII, p. 506

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Cfr. Landgrebe, "Faktizität und Individuation", en *Sein und Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1974, pp. 275-289.

DISCUSION

EL EXAMEN DE INGENIOS Y LA "LINGUISTICA CARTESIANA"

Ricardo Pochtar

Noam Chomsky ha llamado recientemente la atención sobre algunas ideas del Doctor Huarte de San Juan, filósofo y médico español que publicó en la segunda mitad del siglo XVI un célebre opúsculo titulado *Examen de Ingenios para las Ciencias*¹. Según su interpretación, el pensamiento de Huarte podría ser considerado como al punto de partida del racionalismo lingüístico y psicológico. Dentro de la misma perspectiva, otro autor² no duda en presentar a Huarte como un Descartes "avant la lettre" y en destacar "su sorprendente afinidad con la letra y el espíritu de la lingüística generativa".

Chomsky no insiste tanto en la eventualidad de una influencia directa del *Examen* sobre la filosofía cartesiana — aunque tampoco deja de sugerirla³ —, como en el hecho

¹ Chomsky remite a la traducción inglesa de Bellamy (1698). La primera edición del *Examen* es de 1575. Una edición corregida apareció en 1594. Para una historia de las numerosas ediciones y traducciones de la obra, cf. el libro de M. de Iriarte, *El Doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios. Contribución a la Historia de la Psicología Diferencial*, cap. II, 3a ed. corregida, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948. La edición a la que hemos acudido para la preparación del presente artículo es la incluida en el volumen Nº 65 de la *Biblioteca de Autores Españoles*, Madrid, M. Rivadeneyra Editor, 1873. Chomsky ha expuesto sus ideas acerca de Huarte en *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York, Harper and Row, 1966 (citamos la traducción castellana de E. Wulff, Madrid, Gredos, 1969), páginas 78-80, y en *Language and Mind*, New York, Harcourt, Brace and World, 1968 (citamos la traducción castellana de J. Ferraté, Barcelona, Seix Barral, 1971), cap. I.

² Carlos-Peregrín Otero, *Introducción a la lingüística transformacional*, México, Siglo XXI, 1970, 1.4.

³ En *Lingüística Cartesiana*, pág. 22: "Una fuente que bien pudo haber sido familiar a Descartes es el *Examen de Ingenios* (1575) de Juan Huarte, que se tradujo y circuló mucho (traducción inglesa de Bellamy, 1698)". Gabriel A. Pérouse, que estudió particularmente la resonancia del *Examen* en Francia, no puede zanjar la cuestión del influjo de Huarte sobre Descartes e incluso menciona la opinión de Chomsky sobre este punto: cf. *L'Examen des Esprits du Docteur Juan Huarte de San Juan. Sa diffusion et son influence en France aux XVIe et XVIIe siècles*. Paris, Les Belles Lettres, 1970, páginas 144-152. Pérouse, sin embargo, encuentra que la

de que en el texto de Huarte le parece evidente la presencia de una concepción de la inteligencia y del lenguaje que anticiparía ideas desarrolladas luego por Descartes. Esta doctrina "cartesiana" de Huarte puede sintetizarse, de acuerdo con la interpretación propuesta por Chomsky, en las siguientes tesis: a) "... la 'potencia cognoscitiva' se llama, con propiedad, 'mente' sólo cuando en algún sentido es creadora"⁴; b) la naturaleza del hombre difiere básicamente de la de los animales; c) el uso del lenguaje es el índice distintivo de la inteligencia humana.

La primera tesis corresponde a la explicación de la noción de "ingenio". Chomsky retiene especialmente la sugestiva —aunque incorrecta⁵— etimología que el *Examen* le atribuye: "... este nombre *ingenio* descende de uno de estos tres verbos latinos *gigno, ingigno, ingenero*; y de este último parece que tiene más clara su descendencia"⁶. Dentro del marco de la concepción chomskyana del lenguaje, la idea de "generación" tiene un sentido matemático preciso que coincide con la noción de "enumerabilidad"⁷. Este concepto puramente formal no debe ser confundido con el de "producción", cuyo alcance se fija por referencia a un contexto ya no gramatical sino psicolingüístico⁸. Sin embargo, en la medida en que Chomsky describe a la gramática como un componente del modelo del desempeño lingüístico⁹ y se refiere a ella de un modo "sistemáticamente ambiguo"¹⁰ en cuanto construcción del lingüista y sistema subyacente al comportamiento verbal del hablante, esa noción de "generación" adquiere un sentido mentalista que se agrega a su primitiva significación formal. Ahora bien: sin evocar aquí la compleja problemática del mentalismo lingüístico¹¹, basta la anterior caracterización para justificar una primera crítica de la

interpretación del *Examen* propuesta por Chomsky "*dépayse*" quizás el contenido de la obra (pág. 146 y nota N° 191) y, en definitiva, sostiene que "todo ocurre como si Descartes, al corriente de las tesis de Huarte y de la interpretación que de ellas se hacía, emprendiese la tarea de enmendarlas" (pág. 149). En todo caso, los tópicos huertianos que podrían reencontrarse en la obra de Descartes, no son los que Chomsky privilegia, sino aquellos otros que se vinculan con la doctrina de los temperamentos. Jean Molino sostiene que precisamente la difusión del cartesianismo explica el agotamiento de la influencia del *Examen* en el siglo XVII: la concepción barroca de la diversidad de los ingenios desaparece ante la concepción unitaria de la antropología cartesiana (cf. "L'éducation vue à travers l'*Examen des Esprits* du Docteur Huarte", *Revue*, Marseille, 1er trimestre, N° 88, 1973, pág. 109).

⁴ *Lingüística Cartesiana*, pág. 22.

⁵ *El lenguaje y el Entendimiento*, pág. 23.

⁶ *Examen*, pág. 409.

⁷ Cf. E. L. Post, "Recursive enumerable sets of positive integers and their decision problems", *Bulletin of the American Mathematical Society*, 50, 1944.

⁸ Cf. *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge (Mass.), M.I.T. Press, 1965, cap. I.

⁹ Cf. *Op. cit.*, *ibid.*

¹⁰ Cf. *Op. cit.*, *ibid.*

¹¹ Cf. J. J. Katz, "Mentalism in Linguistics", *Language*, 40, 1964; para una discusión reciente de

lectura chomskyana de Huarte. En efecto: dentro del contexto del *Examen*, afirmar que "... el entendimiento es potencia generativa" significa que "... el entendimiento tiene virtud y fuerzas naturales de producir y parir dentro de sí un hijo, al cual llaman los filósofos naturales *noticia* o *concepto*, que es *verbum mentis*"¹². Sólo de un modo analógico¹³ puede asimilarse esta idea huertiana de "generación" al concepto utilizado por Chomsky para el análisis del lenguaje.

En segundo término, esa noción de "ingenio" o "potencia generativa" no parece coincidir tampoco en extensión con la idea de "generación" que el paradigma chomskyano asocia con la capacidad lingüística. Por una parte, en el *Examen* encontramos un uso del vocablo "ingenio" que abarca tanto lo específicamente "generativo" en el sentido de la interpretación de Chomsky, como otros niveles de comportamiento humano y animal que según esa interpretación debieran poder contrastarse de manera tajante con aquello: Huarte habla de "potencia generativa" tanto para caracterizar los rasgos que el hombre comparte "con los brutos animales y plantas", como para referirse a los que lo asemejan a "las substancias espirituales, Dios y los ángeles"¹⁴; tanto cuando describe el "ingenio dócil" basado en la simple facultad mnemónica, como cuando menciona los niveles superiores en que se manifiestan las virtudes imaginativas y específicamente intelectuales¹⁵. Por otra parte, ya desde la presentación del *Examen* se hace evidente que Huarte se apoya en esta idea de "ingenio" para analizar un tipo de fenómeno psicológico de carácter más restringido que el de la capacidad lingüística en la cual pensará Chomsky. Su propósito es formular de modo claro y distinto "... qué naturaleza es la que hace al hombre hábil para una ciencia y para otra incapaz", "... cuántas diferencias de ingenio se hallan en la especie humana", "... qué artes y ciencias responden a cada uno en particular", "... con qué señales se había de conocer" aquellas diferencias de ingenio¹⁶. Resulta difícil asimilar esta concepción huertiana de la psicología diferencial¹⁷ al tipo de enfoque universalista de lo mental que será propio del cartesianismo, y que Chomsky pretende retomar¹⁸.

este problema, cf. G. Sampson, *The Form of Language*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1975, cap. 2.

¹² *Examen*, pág. 409.

¹³ Chomsky ha rechazado enérgicamente el uso meramente analógico de nociones que en determinados contextos admiten una caracterización rigurosa, en contextos diferentes donde no es posible controlar su significación: cf., por ejemplo, su ya clásica crítica al uso "analógico" de las categorías del análisis experimental del comportamiento, en la teoría skinneriana del aprendizaje del lenguaje ("Review of B. F. Skinner's *Verbal Behavior*", *Language*, 35, 1959).

¹⁴ *Examen*, pág. 409.

¹⁵ *Examen*, pág. 413.

¹⁶ *Examen*, pág. 403.

¹⁷ Cf. M. de Iriarte, *op. cit.*

¹⁸ Cf. J. Molino, *op. cit. supra*: nota N° 3.

Si se tiene en cuenta la naturaleza básicamente pedagógica del libro de Huarte, también será posible identificar otro equívoco implícito en la interpretación chomskyana. La idea de "generación" en el contexto del paradigma lingüístico permite explicar la índole creativa del uso del lenguaje. Esta creatividad, en la que insiste Chomsky, reside en el hecho de que el comportamiento verbal "... no se halla sujeto al control de estímulos observables, de naturaleza externa o interna"¹⁹. Ahora bien: sólo parcialmente la concepción Huartiana del ingenio puede iluminarse a partir de este concepto de creatividad²⁰: puesto que Huarte insiste en mostrar la necesaria limitación de toda práctica pedagógica que no tenga en cuenta las disposiciones innatas de cada ser humano²¹, no cabe duda que reconoce en estas últimas un cierto grado de espontaneidad. Pero tal espontaneidad con respecto al condicionamiento pedagógico le parece directamente determinada por las características específicas de la "compostura natural del cerebro"²² del sujeto, y ésta a su vez quedaría fijada por las particularidades del medio físico en el que el sujeto nace y se desarrolla:

"Si los hombres fuéramos todos templados, y viviéramos en regiones templadas, y usáramos de alimentos templados, todos —aunque no siempre, pero por la mayor parte— tuviéramos unos mismos conceptos, unos mismos apetitos y antojos; y si alguno tomara la mano a razonar y dar su parecer en alguna dificultad, todos de la misma manera casi a una mano la firmarían de su nombre. Pero viviendo como vivimos en regiones destempladas, y con tantas desórdenes en el comer y beber, con tantas pasiones y cuidados del ánimo, y tan continuas alteraciones del cielo, no es posible dejar de estar enfermos, o por lo menos destemplados"²³.

Pasando a la segunda de las tesis mencionadas al comienzo, es importante recordar que un *leit motiv* de la antropología chomskyana consiste en distinguir de una manera radical lo propiamente humano de lo animal, lo mental de lo "mecánico"²⁴. En cuanto a Huarte, ya vimos que no vacilaba en reconocer también como humanas aquellas clases de ingenios o habilidades que igualmente se manifiestan en los demás seres vivos. Por otra parte, hace suya una idea de Galeno según la cual "... la diferencia que hay del hombre al bruto animal es la misma que se halla entre el hombre necio y el sabio, no más de por intensidad"²⁵: "... los brutos animales participan de razón, unos

¹⁹ *El Lenguaje y el Entendimiento*, pág. 28.

²⁰ Se trata de uno de los aspectos de la creatividad lingüística destacados por Chomsky: cf. el texto mencionado *supra*, nota N^o 19; un análisis de este problemático concepto chomskyano puede encontrarse en el artículo de J. M. E. Moravcsik, "Competence, creativity and innateness", *Philosophical Forum*, 1, 1969.

²¹ *Examen*, pág. 404.

²² *Examen*, *ibid.*

²³ *Examen*, pág. 407.

²⁴ Cf., p. ej., "Form and Meaning in Natural Languages", in J. D. Rostansky (ed.), *Communication*, Amsterdam, North-Holland, 1969.

²⁵ *Examen*, pág. 427.

más y otros menos, y dentro de su ánimo usan de algunos silogismos y discursos puesto caso que no lo puedan explicar con palabras" y "... la diferencia que les hace el hombre consiste en ser más racional y usar de prudencia con más perfección"²⁶.

La última tesis afirmaba que precisamente es la capacidad lingüística la que señala la emergencia del comportamiento humano, y que esa capacidad se vincula con la "potencia generativa" de la mente. Chomsky se refiere a un texto del *Examen* en el que Huarte, citando a Cicerón, afirma: "Honra del hombre es el ingenio y luz del ingenio el bien hablar"²⁷. Conviene acotar que esta frase no se debe interpretar como una caracterización universal del comportamiento humano —aunque así lo sugiera Chomsky²⁸—, sino como una alusión a las virtudes particulares de la elocuencia— estas últimas, como Huarte insiste en mostrarlo, constituyen un don no compartido por todos los seres humanos²⁹.

Pero la objeción decisiva que cabe formular a propósito de esta interpretación chomskyana, arranca del hecho de que para Huarte la capacidad lingüística no sólo no es coextensiva de la capacidad racional— tal como lo indican los textos sobre la racionalidad de los animales, que citamos más arriba—, sino que según su concepción esa facultad de lenguaje está ligada con las funciones mentales más elementales, aquellas que se vinculan con la memoria (recuérdese que, de acuerdo con la lectura que Chomsky hace del *Examen*, el ingenio basado en la simple memoria sería subhumano, y carente de virtudes generativas). Vale la pena detenerse en este texto clave del *Examen*:

"Las artes y las ciencias que se alcanzan con la memoria son las siguientes: gramática, y latín y cualquier otra lengua"³⁰; "Cuán importante sea la imaginativa y el entendimiento para aprender lenguas y maneras de hablar pruébalo claramente la niñez, que con ser la edad en la que el hombre está más falto de estas dos potencias, con todo eso, dice Aristóteles (30 sect., probl. 3) que los niños aprenden mejor cualquier lengua que los hombres mayores, aunque son más racionales. Y sin que lo diga nadie nos lo muestra la experiencia, pues vemos que si a Castilla viene a vivir un vizcaino de treinta o cuarenta años, jamás aprende el romance, y si es muchacho, en dos o tres años parece nacido en Toledo. Lo mismo acontece con la lengua latina y en todas las demás del mundo, porque todos los lenguajes tienen la misma razón. Luego si en la edad que más reina la memoria, y menos hay de entendimiento y de imaginación, se aprenden mejor las lenguas que cuando hay falta de memoria y sobra de entendimiento, cierto es que con la memoria se adquieren, y no con otra potencia ninguna. Las lenguas, dice Aristóteles (lib. IV, De hist. animal, cap. IX) que no se pueden sacar por razón, ni consisten en discurso ni raciocinio, y así es necesario oír a otro el vocablo y la significación que tiene, y guardarlo en la memoria, y con esto prueba que si el hombre nace sordo, necesariamente ha de ser

²⁶ *Examen*, *ibid.*

²⁷ *Examen*, pág. 412.

²⁸ *Lingüística Cartesiana*, pág. 23.

²⁹ Cf. *Examen*, Cap. X de la edición de 1575 (XII, en la 1594).

³⁰ *Examen*, pág. 147.

mudo, por no poder oír a otro la articulación de los nombres ni la significación que los inventores les dieron³¹.

¿En qué sentido las ideas de Huarte acerca de la inteligencia y del lenguaje pueden ajustarse al esquema conceptual que Chomsky reconoce en el cartesianismo? Como puede leerse en las últimas páginas de *El lenguaje y el entendimiento*, la utilización de una terminología mentalista no implica necesariamente postular la existencia de una sustancia mental³². Esto parece justificar la opinión de algunos intérpretes, que incluso sugieren la adscripción de Chomsky a una posición de tipo fisicalista³³. Aquí no corresponde debatir esta cuestión, sino meramente consignar que el cartesianismo de Chomsky residiría en una crítica del determinismo mecanicista y en la exigencia de introducir un tipo diferente de explicación para dar cuenta de los fenómenos específicamente humanos en la esfera de lo mental — en primer término, para explicar el lenguaje. Pues bien: el *Examen* ilustra ampliamente acerca del "naturalismo" de Huarte y de su aspiración de extender al estudio del comportamiento intelectual del hombre el mismo tipo de metodología utilizado para la investigación de la conducta animal³⁴. No resulta, por lo tanto, sorprendente que sus comentaristas hayan podido justamente considerarlo como un claro exponente del pensamiento "anti-cartesiano" y que, *à tort ou à raison*, lo hayan presentado como un precursor del empirismo lockeano³⁵.

La perspectiva desde la cual Chomsky ha propuesto su interpretación de una cierta etapa del desarrollo de las ideas acerca del lenguaje, difiere deliberadamente de la óptica normal asumida por el especialista³⁶. Por un lado, toma como punto de partida la problemática actual de la ciencia lingüística y sólo se interesa por aquellos aspectos históricos directamente vinculables con los intereses contemporáneos. Por

³¹ *Examen*, *ibid.*

³² *El Lenguaje y el Entendimiento*, pág. 156.

³³ Cf. J. Lyons, *Chomsky*, New York, Viking Press, 1971, págs. 120-121.

³⁴ Cf. Carlos G. Noreña, "Juan Huarte's Naturalistic Humanism", in *Journal of the History of Philosophy*, vol. X, Nº 1, 1972. M. de Iriarte ha insistido en la importancia del pensamiento psicológico de Juan Luis Vives como fuente inspiradora del *Examen*. Reconoce el mérito de Vives en la orientación de la ciencia psicológica "por vías empíricas y descriptivas", cf. *op. cit.* 192-194. Es interesante consignar que recientemente B. F. Skinner ha atribuido a Vives la paternidad de las ideas fundamentales que permiten caracterizar esa concepción de la psicología que él denomina "conductismo metodológico" u "operacionalismo": cf. *Contingencies of Reinforcement: A theoretical Analysis*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1969, cap. 8, n. 11.

³⁵ Cf. J. M. Guardia, "J. Huarte", in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. XXX, t. II, 1890: la vinculación con Locke y la contraposición al cartesianismo se encuentran en la pág. 263. J. Molino ha criticado los excesos de una interpretación "materiaalista" del *Examen* y ha insistido en la importancia de la inspiración aristotélica de Huarte: cf. *art. cit. supra*, nota Nº 3, pág. 106.

³⁶ Cf. Hans Aarsleff, "Cartesian Linguistics: History or Fantasy?", in *Language Sciences*, Nº 17, oct. 1971; y la réplica de Harry M. Bracken, "Chomsky's Cartesianism", *ibid.*, Nº 22, oct. 1972.

otro lado, critica la interpretación corriente de la historia de la lingüística, condicionada por los cánones metodológicos del empirismo vigentes entre los lingüistas posteriores a Humboldt ("lingüística moderna"). Como consecuencia de lo cual su propia versión de la historia en términos de "lingüística cartesiana" es presentada como un "esbozo preliminar y fragmentario"³⁷. La noción misma de "lingüística cartesiana" no estaría destinada a desempeñar más que una función de carácter heurístico. Esto último, sin embargo, no garantiza que el tipo de interpretación sugerido sea el más adecuado. Creemos haber mostrado, al menos, que en el caso de la lectura chomskyana del *Examen de Ingenios* todo parece indicar que se trata de una vía hermenéutica inconducente.

Becario del Consejo Nacional de Investigaciones

Científicas y Técnicas (Argentina).

³⁷ *Lingüística Cartesiana*, pág. 14.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

José Ferrater Mora. *Cambio de marcha en filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, 221 pp.

Ferrater Mora es, sin duda, una de las figuras filosóficas de mayor relieve en la filosofía española actual. Su obra es extensa y abarca especialidades distintas. En todas ellas, los aportes de Ferrater Mora se caracterizan por su seriedad, rigor y claridad. Pese a encontrarse radicado desde hace ya muchos años en Estados Unidos, su influencia personal sobre un grupo de jóvenes filósofos españoles es innegable. A punto tal que cabe considerarla entre los factores que han ayudado al desarrollo de la interesante efervescencia filosófica que desde hace algunos años se advierte en la península.

Cambio de marcha en filosofía es un libro con cierto tono enigmático. Su autor no aclara explícitamente el objetivo que ha perseguido al escribirlo, y la técnica argumentativa que exhibe puede llevar al lector a preguntarse por el sentido mismo de la obra. A modo de hipótesis sugeriré que Ferrater Mora se ha propuesto (a) formular un reconocimiento expreso de la relevancia teórica de la filosofía analítica, (b) intentar la ubicación de sus obras recientes en el contexto del análisis filosófico y (c) exponer de múltiples maneras y en niveles distintos el tipo de cambio y los acomodamientos a los que puede llevar la *aceptación crítica* de la filosofía analítica, haciéndose cargo de las posibles implicancias de tal aceptación.

La obra se divide en tres partes. En la primera, se discuten, entre otras, cuestiones tales como las variedades del análisis filosófico, la índole de los ejemplos utilizados por los filósofos analíticos (un aspecto que ha generado críticas por su carácter elemental y/o neutral), el problema de las relaciones entre lenguaje y filosofía y el posible paralelo entre la lógica y la filosofía. En la Segunda Parte, Ferrater Mora se pregunta acerca de la actitud a adoptar ante el "giro analítico". Considera que hay cuatro actitudes posibles: "1. Descartarlo por entero como un modo inadecuado, o infecundo, de hacer filosofía... 2. Adoptar alguna de sus variantes para trabajar en ella minuciosamente, sin poner en duda los supuestos en que pueda fundarse ni considerar otros problemas que los que de él surjan. 3. Considerar el giro analítico como un modo de filosofar "parcial"... que debe "superarse" absorbiéndolo en un giro estimado "superior" o "más amplio"... 4. Asumirlo críticamente, sean cuales fueren las transformaciones a que ello de lugar" (97). Ferrater Mora descarta, en base a sensatos argumentos, las tres primeras opciones y se decide por la cuarta. El cambio que tal actitud puede producir es, precisamente, el "cambio de marcha en

filosofía" que da título al libro. La tercera parte presenta interesantes reflexiones acerca de la metafísica, la ontología, la teoría y la práctica.

Como puede apreciarse, Ferrater Mora toca en este libro numerosos temas, todos los cuales poseen indudable importancia teórica. Sus análisis ponen de manifiesto solvencia intelectual, lo cual no impide que por momentos se perciba cierta urgencia en pasar de un tópico al otro y se adviertan algunas generalizaciones que un tratamiento más parsimonioso hubiera evitado. Esta crítica —que padece, a su vez, de un insufrible grado de generalidad— sólo pretende advertir acerca de un rasgo estilístico que es posible que el autor haya buscado para alcanzar los objetivos que se ha propuesto.

La lectura de *Cambio de marcha en filosofía* es recomendable a todos aquellos que siguen la producción filosófica de Ferrater Mora. En esta obra están expuestas sus opiniones sobre una serie de cuestiones que hacen a la índole de su actual concepción de la filosofía. Además, la lectura es recomendable a quienes, partidarios o no del análisis filosófico, deseen compartir la experiencia de un pensador dispuesto a asumir críticamente el llamado 'giro analítico'.

Eduardo A. Rabossi

R. Frondizi y J. J. E. Gracia (compiladores), *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

Las compilaciones o antologías de trabajos de filósofos latinoamericanos no constituyen, por cierto, un género novedoso, pero sí bastante poco frecuentado, o frecuentado con no mucho entusiasmo, como para que una obra como la de Frondizi y Gracia llame con justicia la atención por los rasgos positivos que muestra.

En primer lugar, los compiladores no han caído en la tentación de reunir los textos, guiados por un único criterio: el de que sean filosóficos. Han elegido en cambio dos temas amplios y suficientemente centrales, y han estructurado en torno a ellos la selección de autores y de textos. De tal modo, es posible leer a autores diversos sin perder la pista de un indispensable hilo conductor, pero sin que ello impida advertir las diferencias filosóficas de fondo que los separan.

En segundo lugar, la selección ha sido hecha con un criterio desprejuiciado en cuanto a figuras y corrientes, circunstancia que además de poner de manifiesto una urbanidad académica inusual en nuestros medios, ayuda a dar a la antología un carácter efectivamente representativo. Así, es interesante leer los textos de Amoroso Lima junto con los de Astrada y las selecciones de Romero junto con las de Derisi. Y esto, insisto, no sólo es interesante por la ecuanimidad que supone en los compiladores sino por la gama de posiciones diversas que de tal modo pueden presentar.

En tercer lugar, la obra muestra no solamente el propósito de ofrecer una buena selección sino también la preocupación por dar además al lector los elementos —por momentos, los rudimentos— que puedan serle necesarios para ubicar temas y autores o para ampliar el conocimiento de la filosofía latinoamericana contemporánea, sea en general o en los aspectos específicos que la antología toca. Todo ello supone, por lo demás, una tarea de investigación, recopilación y exposición sumamente amplia, eficientemente cumplida por Frondizi y por Gracia.

La obra se inicia con una introducción dedicada a la filosofía latinoamericana del siglo XX. En ella, los autores enfatizan las razones que llevaron a superar el positivismo vigente en los principales centros filosóficos latinoamericanos a fines de siglo pasado y comienzos del actual, identifican cuatro generaciones de filósofos actuantes con posterioridad al positivismo y señalan algunos de los rasgos que muestra, a su criterio, la filosofía latinoamericana contemporánea.

Cada una de las dos partes en que se divide el libro —El Hombre y los Valores— está precedida a su vez por una introducción en la que se exponen problemas abarcados en cada tema y se ofrece un esquema de las principales "respuestas". Los filósofos latinoamericanos seleccionados son ubicados concordantemente y se ofrece una síntesis de sus respectivas posiciones. Por fin, cada selección está precedida por una sucinta nota biográfica que permite ubicar aún más a cada filósofo. La obra se cierra con una extensa bibliografía que está dividida en una sección general y en una sección dedicada a los autores seleccionados.

La nómina de filósofos latinoamericanos incluidos es extensa y representativa. La parte dedicada al tema del hombre contiene selecciones de Enrique Varona, José Ingenieros, Antonio Caso, José Vasconcellos, Raimundo de Farías Brito, Samuel Ramos, Francisco Romero, Risieri Frondizi, Francisco Miró Quesada, Carlos Astrada, Vicente Ferreira da Silva y Alceu Amoroso Lima. A su vez, la parte dedicada a los valores contiene selecciones de Alejandro Korn, Antonio Caso, Alejandro Deustua, Carlos Vaz Ferreira, Francisco Romero, Juan Llambías de Acevedo, Eduardo García Maynez, Octavio Derisi, Miguel Reale y Risieri Frondizi. Los textos de los filósofos brasileños han sido transcritos en su idioma original.

Toda obra puede suscitar críticas, pero este tipo de antologías padece además un sino inexorable: despierta en el lector reflexivo una peculiar sensibilidad en cuanto a la injusticia de ciertas omisiones o a la excesiva "justicia" de determinadas inclusiones. Confieso que no he podido evitar dicho sino, aunque felizmente sólo he sido sensible a alguna omisión. Específicamente, pienso que hubiera sido interesante la inclusión de Mario Bunge (coetáneo de Miró Quesada). De su libro *Causalidad*, o de su extensa obra, podrían haberse extraído textos relevantes para la discusión acerca del determinismo y del libre albedrío. La inclusión de Bunge, además de ser pertinente, hubiera permitido agregar a la compilación un hábito "analítico" ya presente en la tercera generación (que es la que señala el límite fijado por los compiladores para seleccionar autores) y que sólo se expresa en algunos párrafos críticos de los textos de Frondizi.

Sin embargo, este tipo de críticas (y algunas posibles observaciones menores relativas a la presentación de los temas, que resultarían irrelevantes en una nota como la presente), no deben oscurecer el juicio global que merece la obra. Desde ese punto de vista sólo cabe elogiar su estructuración didáctica, la cuidadosa selección y presentación de textos y la amplitud de criterio de que hacen gala Frondizi y Gracia.

E. A. R.

K. Geiser, *Das Staatsmodell des Thukydides. Zur Rede des Perikles für die Gefallenen*. Heidelberg-ger Texte - Didaktische Reihe/8, Heidelberg 1975, 112 págs.

La interpretación del discurso que Tucídides pone en boca de Pericles en el segundo libro de su obra (II: 35-46) en ocasión del entierro de los caídos en la guerra, ha sido uno de los puntos de discusión permanente dentro de la filología clásica. Esto se debe, probablemente, a la temática desarrollada en él y a la habilidad estilística del propio Tucídides. Dentro de las diferentes corrientes, la del autor se inscribe en la que ve en el *Epitafio* la descripción positiva de un estado ideal con valor paradigmático.

K. G. analiza el texto desde diferentes puntos de vista: las afirmaciones del orador, su relación con la realidad histórica, su significación en la obra de Tucídides y su relación con otras representaciones ideales de los griegos. En un fino análisis estilístico descubre en el discurso una tendencia a la idealización. La predicación contradictoria que se encuentra en la primera parte del *Epitafio* es objeto de un cuidadoso estudio por parte del autor, quien ve en ella una manifestación más de su carácter utópico. Esta predicación se encuentra resumida en la fórmula de la autarquía, la que en la concepción puesta en boca de Pericles no consistía en una riqueza ilimitada, sino que surge a través de ciertas capacidades y logros especiales. La especificidad de esta concepción de autarquía, sin embargo, radica en que está basada en el poder político de la polis ateniense. No es sino su actividad política la que proporciona a Atenas la autarquía, ya que lo que no produce ella por sí misma llega a través del comercio, de su fuerza naval que domina los mares. Es por ello que más que una descripción ideal nos inclináramos a ver aquí una descripción bien concreta de la realidad imperante en ese momento.

Un párrafo aparte merece la brillante interpretación que el autor efectúa de la segunda parte del discurso. La finalidad de ésta es mostrar que la virtud de la ciudad y del individuo sólo pueden nacer de las limitaciones del hombre. La imperfección de la naturaleza humana puede y debe ser superada a través del esfuerzo consciente.

Al analizar el valor gnoseológico que Tucídides asigna a su obra, K. G. pone en conexión al *Epitafio* con el capítulo metodológico (I:22), mostrando las similitudes que evidencian que aquél tenía en cuenta su concepción historiográfica al escribir el discurso. Es así como, en la interpretación del autor, Tucídides, a la manera de la medicina de la época, toma un ejemplo que muestra en qué consiste la salud política. De esta manera intenta mostrar los síntomas que preanunciaban la catástrofe ateniense. Esta descripción es tan general, sin embargo, que es útil también a los políticos del futuro, a la manera de un ideal al que siempre hay que tender. Esta aclaración metodológica es, a nuestro entender, uno de los puntos cumbres de la obra.

El trabajo agrega un estudio de algunos modelos ideales que diera a luz el pensamiento griego: el *De victu*, el debate sobre las diferentes constituciones en el libro III de Heródoto (80-82), el diálogo entre Solón y Creso de la misma obra (I:30-33) y el *Menexeno* de Platón. Allí realiza un meticuloso trabajo filológico, marcando los puntos en común y las diferencias con el *Epitafio* en cada uno de los casos. K. G. señala como el tema más importante dentro de los múltiples aspectos que toca el *Epitafio* el del modelo del estado. Es por ello que lo coloca entre los textos que tratan el problema de la mejor constitución. Tal como señala H. Flashar en su anexo (p. 102ss), a pesar de la importantísima contribución que ha realizado K. G. con su análisis

del *Epitafio*, no demuestra concluyentemente que sea un modelo normativo. A lo sumo revela el conocimiento que poseía Tucídides sobre esta temática. Es por ello que esta obra se constituye en una importante contribución, pero sin cerrar el debate en torno al discurso de Pericles. Es que éste, por sus riquezas y sus características, quizás esté especialmente condenado a sufrir en las interpretaciones los condicionamientos históricos de los hermeneutas.

Francisco L. Lisi

Aristote, *Politique*. Tome II, première partie: livres III-IV. Texte établi et traduit par Jean Aubonnet. Paris, "Les Belles Lettres", 1971. XII, 333 págs. y dos mapas.

La *Política*, junto a la *Metafísica*, ha sido el texto preferido de los modernos editores. A partir de la monumental edición de la obra completa de Aristóteles por I. Bekker a comienzos del siglo XIX, con la que se inicia una nueva era, son varias las ediciones que se suceden durante el mismo siglo XIX, entre las que sobresalen las de Fr. Susemihl, la primera de ellas aparecida en Leipzig en 1872. Esta edición ocupa un lugar destacado en la historia de la moderna edición de los textos aristotélicos, por ser la primera que presenta, junto al texto griego, la traducción latina de G. de Moerbeke, cuyo valor como testimonio del texto Susemihl fue uno de los primeros en destacar. Hacia fines de siglo aparece por último la monumental edición comentada en cuatro tomos de W. L. Newman (Oxford, 1887-1902), obra indispensable para todo estudio profundizado del texto aristotélico. Medio siglo después aparecerá la última edición, que ha precedido a la que estamos comentando, debida al maestro de los estudios aristotélicos de este siglo, W. D. Ross (Oxford Classical Text, 1957). A pesar de su profusa y relevante producción en el campo de los estudios histórico-políticos e histórico-sociales de la Antigüedad, Francia no había ofrecido una edición moderna de la *Política* hasta el año 1960, fecha en la que aparece, dentro del marco de la edición de Aristóteles en la *Collection des Universités de France*, el primer tomo de la presente obra, debido al mismo editor, que contenía los libros I y II de la *Política*. El presente, un denso volumen de 470 págs. contando el texto y la traducción, es la continuación de aquél aparecida casi once años más tarde. Es de desear, como pareciera sugerirlo el editor en el prefacio, que la aparición de los próximos volúmenes se haga a un ritmo más rápido.

Cada uno de los libros va precedido, como es habitual en la colección, de una *Notice* que analiza el contenido del libro. La traducción es acompañada por numerosas notas al pie, que se prolongan con un apéndice de *notas complementarias* al final que abarcan 143 págs. El conjunto forma, pues, un verdadero comentario sumamente útil para la interpretación del texto, que complementa el ya citado de Newman. Aubonnet ha respetado el orden de los libros transmitido por los manuscritos, al que ya había retornado Ross en la edición citada. La traducción, por último, une las virtudes de la exactitud sin caer en la literalidad, cosa siempre difícil tratándose de Aristóteles, cuyo estilo telegráfico hace indispensable la interpretación del texto.

Una mención especial merece la edición del texto. Aubonnet tiende a un evidente

conservadorismo, que si en ocasiones está completamente justificado frente a las libertades un tanto excesivas que se toman otros editores —en especial Ross— con el texto de los Mss., en otras no es tan fácilmente defendible. Hacer, en efecto, de la observancia del *textus traditus* una cuestión de principios no es razonable frente a pasajes unánimemente reconocidos como corruptos. Un caso notable de esto es el texto ofrecido (a modo de ejemplo) por Aubonnet en 1290¹⁵, que retiene el *δημος* de los Mss. frente a la conjetura casi unánimemente aceptada de Bojesen *δλιγαρχία*, exigida tanto por el sentido como por el paralelismo de la construcción. Es posible que el editor haya querido dejar, en general, la decisión al lector capacitado para hacer su propio camino a través del texto y el aparato crítico. Este, en efecto, merece una especial mención por su claridad y concisión, es decir, por aquellas virtudes que el desaparecido A. Dain señalaba como las exigibles de un buen aparato. Aubonnet ha cumplido en este sentido ampliamente con las prescripciones de su maestro.

En resumen, una excelente presentación de los libros III y IV de la *Política* que hacen desear una rápida finalización de la edición completa.

Oswaldo Guariglia

CRONICA

Ha reaparecido la revista *Erkenntnis: An International Journal of Analytical Philosophy*. Los volúmenes 1 a 8 (1930 - 1940) están en venta. La revista es editada por Carl G. Hempel (Princeton), Wolfgang Stegmüller (Munich) y Wilhelm K. Essler (Munich). Para informaciones dirigirse al profesor Essler, Nelkenweg 2, D-8870 Günzburg, República Federal Alemana.

Se ha reconstituido la *Australasian Association for Logic* que organiza en los días 12 a 14 de agosto próximo un coloquio sobre la especialidad en Canberra, Australia. Los interesados en conocer los fines y actividades de la AAL pueden escribir a M.A. McRobbie, Secretary, Australasian Association for Logic, Department of Philosophy, Research School of Social Science, The Australian National University, Canberra, A.C.T. 2600, Australia.

The *Bertrand Russell Society* es una entidad que propicia la discusión de las ideas del desaparecido filósofo. Edita un periódico, *Newsletter of the Bertrand Russell Society* que, aparte de suministrar informaciones, servirá para establecer un nuevo tipo de intercambio. Todo autor que desee obtener críticas a un trabajo suyo sobre Russell puede enviar un resumen del mismo con su nombre y apellido a la *Newsletter*. Los interesados le escribirán solicitándole el texto completo. Informaciones adicionales se obtendrán escribiendo a Edwin Hopkins, Philosopher's Committee, The Bertrand Russell Society, 352 S. Drew Street, Baltimore, Md. 21224. EE.UU. de Norteamérica.

El instituto para el progreso de la filosofía para niños de Montclair State College, junto con la *American Philosophical Association* ha iniciado un "National Teacher-training Network in Philosophy for Children" para facilitar y acelerar la introducción de este tema en el sistema escolar de los EE.UU. de Norteamérica.

El 16 Congreso Mundial de Filosofía se realizará en Düsseldorf (República Federal Alemana) entre los días 27 de agosto y 2 de septiembre de 1978 sobre el tema general: "La filosofía y las concepciones del mundo en las ciencias modernas". Los ocho subtítulos para las diversas sesiones son los siguientes: 1. La idea del Universo; 2. La biología moderna y su desafío a la filosofía; 3. La conciencia, el cerebro y el mundo exterior; 4. Racionalidad científica y no científica; 5. Puede justificarse científicamente a las normas?; 6. El dominio del progreso científico y tecnológico. 7. Exitos y limitaciones de la matematización; 8. Discusiones acerca de universales en lingüística moderna. Los pedidos de información e inscripción deben dirigirse a: Secretariat of the 16th. World Congress of Philosophy. Düsseldorf-Messegesellschaft mbH-NOWEA. Postfach 32 02 03. D-4000 Düsseldorf 30.

El año pasado falleció en Brasil el Profesor Lívio Teixeira a la edad de setenta y tres años. Fue profesor de la cátedra de historia de la filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Pablo. Entre sus obras se destacan *Nicolau de Cusa* (1944), *A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Espinosa* (1954) y *Ensaio sobre a Moral de Descartes* (1954).

RATIO

edited by STEPHAN KÖRNER

Volume XVIII

JUNE 1976

No. 1

How to Dispense with Things in Themselves (I)

M.S. GRAM

Space as Intuition and Geometry

ROLF P. HORSTMANN

Categories, Schematism and Forms of Judgment

RICHARD E. AQUILA

On a Defective Transcendental Refutation of Solipsism

JEFFREY TLUMAK

The Appraisal of Value Judgments

JAMES M. BROWN

Mitigated Scepticism

OLIVER A. JOHNSON

A Serious Look at the Ontological Argument

ROBERT J. RICHMAN

Annual Subscription: £8.00 (inland) £9.00 (overseas) \$24.00 (U.S.A and Canada)

Published by BASIL BLACKWELL, Oxford

Orders to: Journals Department, Basil Blackwell & Mott Ltd.,
108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, England.

BIBLIOGRAPHY OF PHILOSOPHY

A Quarterly Bulletin

Committee on Bibliography: President R. Kilbansky (McGill University Montreal) Rédacteur en Chef-Administrateur: Prof. L. Jerphagnon (Université de Caen) 173, Bd St-Germain, 75272 PARIS CEDEX 06.

Published since 1937 by the International Institute of Philosophy (173, Bd St-Germain, Paris) with the support of UNESCO and CNRS (France)

BIBLIOGRAPHY OF PHILOSOPHY

is a quarterly providing objective abstracts of recent books on philosophy from all over the world, with the help of the best specialists in the field.

3 Annual Indices: Index of Books (Author-Title-Subject-Index), Index of Names, Index of Publishers.

Publishers are requested to send review copies of newly published books to their respective "National Center"

(USA Center: Prof. H. Lineback, Bowling Green University Ohio 43403).

Subscriptions 100 F. US\$ 27
Single copy: 27 F. US\$ 7

to Librairie J. VRIN, 6, place de la Sorbonne, 75005 PARIS, to be sent to: Banque Nationale de Paris, Agence Sorbonne Compte 270.061 E.

ESTUDIOS INTERNACIONALES

Revista Trimestral publicado bajo el patrocinio del FORO LATINOAMERICANO.

Consejo de Redacción: Felipe Herrera, Helio Jaguaribe, José Matos Mar, Alister McIntyre, Cândido Mendes, Mario Ojeda, Francisco Orrego Vicuña, Cleantho de Paiva Leite, Félix Peña; Juan Carlos Puig, Germánico Salgado, José Agustín Silva Michelena, Osvaldo Sunkel, Luciano Tomassini, Víctor Urquidí, Claudio Véliz.

FUNDADOR: Claudio Véliz

Director: Luciano Tomassini

Año VIII octubre-diciembre de 1975 Nº 32

SUMARIO

Francisco Orrego Vicuña: De la crisis de la energía al concepto del patrimonio económico de la humanidad: criterios para reestructurar el sistema económico internacional.

Máximo Halty Carrere: ¿Hacia un nuevo orden tecnológico?

Pedro A. Palma: Análisis del Sistema Monetario Internacional.

Heraldo Muñoz y Walter Sánchez: La Détente y el sistema Internacional.

Suscripción anual: U\$S 30,00
Número suelto: U\$S 14,00

Dirección: Casilla 1653 - Correo Central
Buenos Aires - Argentina

CRITICA

Revista Hispanoamericana de Filosofía

Vol. VII

Nº 21

México, diciembre 1975

GILBERT HARMAN, Reasons

ENRIQUE VILLANUEVA, El argumento del lenguaje privado II

ERNESTO SOSA, Russell, Berkeley y la materia objetiva

J. ALBERTO COFFA, Dos concepciones de la elucidación filosófica

THOMAS M. SIMPSON, Análisis y eliminación: una módica defensa de Quine

Discusiones

GENARO CARRIO, Locuciones e ilocuciones: Crítica a Rabossi

JEREMY WALKER, The empirical Self: A Reply to Mr. Rohatyn

LUIS VILLORO, El *Tractatus* desenmascarado (Réplica a Margáin)

Notas Bibliográficas

Vol. VIII

Nº 22

México, abril 1976

DOUGLAS WALTON, The Formalities of Evil

RAUL ORAYEN, Verdad lógica y significado

THOMAS M. SIMPSON, Las creencias y el mundo: Sobre las objeciones de Hintikka a Quine

ULISES SCHMILL, Consideraciones semánticas sobre lógica deóntica, con especial referencia a la jurisprudencia

BEN MIJUSKOVIC, The simplicity argument in Wittgenstein and Russell

Discusiones

MICHAEL LOUX, Comments on "Individuation and Non-identity": A Reply to Hector-Neri Castañeda

HECTOR-NERI CASTAÑEDA: Rejoinder to Professor Michael Loux

Notas bibliográficas

CRITICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía* se publica en los meses de abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$ 50.00 pesos mexicanos o \$ 5.00 dólares. Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a CRITICA, Apartado 27-414, México 7, D. F. México.

DESARROLLO ECONOMICO
REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Volumen 15 **ENERO - MARZO 1976** **No. 60**

ARTURO LUIS GOETZ: Concentración y desconcentración en la industria argentina desde la década de 1930 a la de 1960.

ALIETO ALDO GUADAGNI: Análisis económico del financiamiento de las empresas del estado.

ALDO FERRER: La dependencia científica y tecnológica en el contexto internacional y sus implicancias para la transferencia de tecnología.

Notas y Comentarios

DANIEL AZPIAZU, CARLOS E. BONVECCHI, MIGUEL KHAVISSE Y MAURICIO TURKIEH: Acerca del desarrollo industrial argentino. Un comentario crítico.

PABLO GERCHUNOFF Y JUAN J. LLACH: El nuevo carácter del capitalismo en la Argentina. Respuesta a una crítica.

Volumen 16 **ABRIL - JUNIO 1976** **No. 61**

RAUL H. BISIO Y FLOREAL H. FORNI: Economía de enclave y satelización del mercado de trabajo rural. El caso de los trabajadores con empleo precario en un ingenio azucarero.

JUAN CARLOS MARTINEZ, MARTIN PIÑEIRO Y CARLOS CHEVALLIER BOUTELL: Nuevamente en torno al problema de asignación de recursos en el sector agropecuario pampeano.

MARTA B. GOLDBERG: La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires, 1810-1840.

Producto e Ingreso

HECTOR L. DIEGUEZ Y ALBERTO PETRECOLLA: Crecimiento, distribución y bienestar. Una nota sobre el caso argentino.

Comunicaciones

IAACOV OVIED: El trasfondo histórico de la ley 4.144, de Residencia.

Notas y Comentarios

ENRIQUE TANDETER: Sobre el análisis de la dominación colonial.

DESARROLLO ECONOMICO —Revista de Ciencias Sociales— es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (I D E S).

Suscripción anual: Argentina: \$ 2.400.—; Países limítrofes: U\$S 16.—; Resto de América U\$S 18.—; Europa y Asia: U\$S 20.—. Ejemplar simple: U\$S 5.— (Recargos por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etc., a:

INSTITUTO DE DESARROLLO ECONOMICO Y SOCIAL
Güemes 3950 (1425), Buenos Aires, Argentina

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los Consultores de la RLF.

2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués. Deberán ser presentadas con original y copia, a máquina, a doble espacio, en papel tamaño carta, no transparente, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas.

3. Los artículos no deberán exceder las 9.000 palabras; los trabajos de discusión las 2.500 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.

Los artículos y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.

4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.

5. Las notas deben ser enumeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte. La cita de obras seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (subrayado), (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc. si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (subrayado); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.

6. Los trabajos presentados deben ser inéditos; luego de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de Redacción de la RLF.

7. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.

CORREO ARGENTINO CENTRAL (B)	TARIFA REDUCIDA
	CONCESION Nº 2069