

En este número:

ARTÍCULOS

Luis Alonso Gerena Carrillo

El lugar de la ciudad sana en la defensa de Sócrates de la justicia:
República I-II

Javier Agüero Águila y Franco Caballero

No es posible escribir *sobre* la mujer

Franco Bordino

El papel de los intelectuales frente a la pandemia
(o del declive de una forma de filosofar)

Federico Raffo Quintana y Oscar M. Esquisabel

La ciencia natural en Leibniz: sus fines, su método y la metafísica



ESTUDIOS CRÍTICOS

Ivana Costa

Filosofía política epicúrea: seguridad, justicia y tranquilidad.
A propósito de la publicación del libro
de Javier Aoiz y Marcelo Boeri



LECTURAS

A propósito de la edición de la *Ética* de Spinoza
por Mario Caimi

Marcos Thisted

Para leer la *Ética* de Spinoza: *marginalia* a la edición de Mario Caimi

Diego Tatián

Comprender a Spinoza desde la intimidad de la lengua:
nota al margen de una nueva edición de la *Ética*

Mario Andrés Narváez

La *Ética* de Spinoza en la reciente versión al español de Mario Caimi

Mario Caimi

Respuesta a las observaciones





**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

Vol. 50

Nº2

Primavera 2024

—

COMITÉ EDITORIAL

Editora general: **Rosa Belvedresi** | UNLP | CONICET

Milton Abellón | UBA | CONICET

Marcelo Antonelli | UNSAM | UNIPE | CONICET

Adrián Ratto | UBA | CONICET

Francisco García Gibson | UBA | CONICET

Malena Tonelli | UBA | UNLP

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

COMITÉ ASESOR

Marcelo Boeri | Otávio Bueno | Carla Cordua | Claudia D'Amico

Francesco Fronterotta | Cristina Lafont | Efraín Lazos

Andrea Mecacci | Carlos Ulises Moulines | Eleonora Orlando

Carlos Pereda | Paul Rateau | Concha Roldán Panadero

Plínio Junqueira Smith | Ernesto Sosa | Daniela Taormina

Carlos Thiebaut | Margarita Valdés

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

revlatfil@gmail.com

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* es una revista de acceso abierto que se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Oscar Esquisabel, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIE, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE, Buenos Aires. Copyright: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIE. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

ISSN 0325-0725

e-ISSN 1852-7353

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean

Corrección y armado: Marina Pérez

Primavera 2024

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

—

SUMARIO

—

COMITÉ EDITORIAL

El Comité Editorial celebra los 50 volúmenes de la *RLF* _ 193

ARTÍCULOS

LUIS ALONSO GERENA CARRILLO

El lugar de la ciudad sana en la defensa de Sócrates de la justicia: *República* I-II _ 195

JAVIER AGÜERO ÁGUILA y FRANCO CABALLERO

No es posible escribir *sobre* la mujer _ 217

FRANCO BORDINO

El papel de los intelectuales frente a la pandemia (o del declive de una forma de filosofar) _ 239

FEDERICO RAFFO QUINTANA y OSCAR M. ESQUISABEL

La ciencia natural en Leibniz: sus fines, su método y la metafísica _ 261

ESTUDIOS CRÍTICOS

IVANA COSTA

Filosofía política epicúrea: seguridad, justicia y tranquilidad. A propósito de la publicación del libro de Javier Aoz y Marcelo Boeri _ 291

LECTURAS

A propósito de la edición de la *Ética* de Spinoza por Mario Caimi

MARCOSTHISTED

Para leer la *Ética* de Spinoza: *marginalia* a la edición de Mario Caimi _ 301

DIEGO TATIÁN

Comprender a Spinoza desde la intimidad de la lengua: nota al margen de una nueva edición de la *Ética* _ 311

MARIO ANDRÉS NARVÁEZ

La *Ética* de Spinoza en la reciente versión al español de Mario Caimi _ 323

MARIO CAIMI

Respuesta a las observaciones _ 337

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

RICARDO IBARLUCÍA

¿Para qué necesitamos las obras maestras?: escritos sobre arte y filosofía (M. Montes) _ 343

LUCÍA OLIVERI

Imaginative Animals: Leibniz's Logic of Imagination (M. A. Narváez) _ 346

LUCIANO VENEZIA

El problema de la obligación política: una introducción (S. Poznansky) _ 349

BEATRIZ CONTRERAS TASSO y PATRICIO MENA MALET (eds.)

La odisea de sí. Paul Ricoeur: atestación y reconocimiento (M. González) _ 351

—

COLABORADORES

JAVIER AGÜERO ÁGUILA es doctor en Filosofía por la Universidad París 8 Vincennes/Saint-Denis y académico del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica del Maule (Chile). Entre sus libros más recientes se encuentran *Poética y filosofía: resistir en la escritura* (2022) y *Tres ensayos portátiles sobre la guerra: Freud, Žižek, Butler* (2023). Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas de corriente principal. jagueroag@ucm.cl

FRANCO BORDINO es profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente en la Universidad Nacional del Oeste y como investigador en el Instituto de Ciencias de la Salud de esa misma universidad. francobordino@hotmail.com.

FRANCO CABALLERO es profesor de Castellano; magíster en Formación Ciudadana y Ética por la Universidad Católica del Maule (Chile); candidato a magíster de Literatura y Artes Visuales por la Universidad de Talca; y doctorando de Filosofía, Religión y Pensamiento Contemporáneo en la Universidad Católica del Maule. franco.caballero@live.cl

MARIO CAIMI es doctor por la Universidad Mainz, investigador de CONICET, miembro de la Academia de Ciencias de Buenos Aires, profesor en la Universidad de Buenos Aires y profesor invitado en universidades de América Latina y de Europa. Ha sido galardonado con el Premio de la Sociedad Kantiana Internacional (2010) y con el Premio Konex (2016). Ha publicado traducciones anotadas de Kant: *Crítica de la razón pura* (2009); *Prolegómenos* (1999); *Progresos de la metafísica* (2008); de Descartes: *Discurso del método* (2004); y de Spinoza: *Ética* (2022). Es autor de más de setenta artículos científicos en revistas especializadas de todo el mundo. mcaimi3@yahoo.com

I 191

IVANA COSTA es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente en esa misma universidad y en la Universidad Católica Argentina. Sus áreas de interés son la filosofía de Platón, el platonismo, las nociones de ficción y realidad. Ha publicado traducciones anotadas de *El príncipe*, de Maquiavelo (2013), y de *Lisis*, de Platón (2019), y el libro *Había una vez algo real: ensayo sobre filosofía, hechos y ficciones* (2019). Es miembro de la Sociedad Internacional de Platonistas (IPS) y representante de América Latina en su comité ejecutivo. ivanaevacosta@gmail.com

OSCAR M. ESQUISABEL es investigador independiente del CONICET. Actualmente se desempeña como profesor titular ordinario de la cátedra de Metafísica de la Universidad Nacional de La Plata. Su área de investigación principal es la filosofía moderna. Se ha especializado en el pensamiento de Leibniz, sobre el cual ha publicado artículos, capítulos, compilaciones de trabajos y traducciones con alcance nacional e internacional. Su libro más reciente es la edición en colaboración con Manuel Sánchez de *Ciencia general y enciclopedia* de G.W. Leibniz (2023). omesqui@fibertel.com.ar

LUIS ALONSO GERENA CARRILLO es doctor en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor investigador titular A del Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Integrante del Cuerpo Académico de *Estudios interdisciplinarios sobre política e imagen*. Sus líneas de investigación son la ética antigua, específicamente la discusión sobre el placer y el bien en el movimiento socrático; y la propuesta política de Hannah Arendt. luisgerenac@yahoo.com.mx

MARIO ANDRÉS NARVÁEZ es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur. Actualmente es becario postdoctoral del CONICET y sus temas de investigación giran en torno a cuestiones de metodológica, epistemología y ética en la filosofía racionalista moderna, especialmente en las obras de Spinoza, Leibniz y Tschirnhaus. Ha publicado artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales. narvaezmario2003@hotmail.com

FEDERICO RAFFO QUINTANA es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Es actualmente investigador asistente del CONICET. Se desempeña como docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina. Su ámbito principal de investigación es la concepción del infinito y el continuo en el pensamiento de Leibniz. Ha publicado libros y artículos relativos a su área de estudio, así como también ha realizado traducciones de obras de Leibniz. Entre sus publicaciones, cabe mencionar el libro *Continuo e infinito en el pensamiento leibniziano de juventud* (2019). federq@gmail.com

192 | DIEGO TATIÁN es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y diplomado en Ciencias de la Cultura por la Scuola di Alti Studi di Modena (Italia). Se desempeña actualmente como docente en la Universidad Nacional de San Martín y como investigador independiente del CONICET. Sus libros más recientes son *El odio: consideraciones spinozistas* (2021), *Spinoza y el arte* (2022) y *La filosofía y la vida: doce lecciones con Spinoza* (2023). Ha sido director de la editorial de la Universidad Nacional de Córdoba entre 2007 y 2011 y decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la misma universidad entre 2011 y 2017. diegotatian@gmail.com

MARCOSTHISTED es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde también se desempeña como docente, es profesor adjunto de Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de Mar del Plata y profesor de Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de Lanús. Sus áreas de estudio son la filosofía moderna y, especialmente, la filosofía kantiana. Actualmente dicta el seminario sobre Tesis de Licenciatura en la carrera de Filosofía de la UBA. Ha publicado numerosos trabajos en revistas científicas. marcosthisted@gmail.com

El Comité Editorial celebra los 50 volúmenes de la *RLF*

Con este número, la *Revista Latinoamericana de Filosofía* completa su volumen 50. Se trata de una noticia que debemos celebrar, porque expresa una trayectoria continua y es la muestra de una perseverancia sostenida a lo largo de los años. Creada en 1975, en marzo de 2025 la Revista cumplirá sus 50 años, un dato muy valorable en el marco de un contexto nacional que ha estado atravesado por situaciones complejas de violencia política y censura, junto con recurrentes crisis económicas. La historia de nuestro país ha obligado al Comité Editorial, en sus diferentes conformaciones, a enfrentar múltiples desafíos para sostener la publicación continua de la Revista, la que se transformó en una referencia para la filosofía latinoamericana. Desde sus números en papel con su portada característica, hasta el formato digital en el que es accesible desde el año 2019, la Revista se ha esforzado por ser un canal de expresión de la filosofía profesional que se desarrolla en nuestro continente, incluyendo trabajos de todas las corrientes y áreas filosóficas. Durante estos años, hemos emprendido numerosas estrategias para cumplimentar las crecientes demandas académicas y, de esta manera, permitir que la Revista sea una publicación que figure en las indizaciones más valoradas de la producción científica y un órgano de referencia de los desarrollos actuales de la filosofía mundial.

I 193

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 50 N°2 | Primavera 2024

El primer número de la *RLF* tuvo un Comité Editorial formado por filósofos cuyas trayectorias como investigadores y docentes han dejado una huella profunda en la vida académica de la filosofía profesional. Nombres de prestigio como Ezequiel de Olaso, Osvaldo Guariglia, Mario Presas, Eduardo Rabossi y Rafael Brown fueron miembros de aquel primer Comité y desarrollaron en las décadas siguientes una intensa actividad filosófica que los transformó en referentes internacionales.

Nuestra Revista es el producto de los intereses teóricos de esos pioneros y de sus compromisos institucionales con el Centro de Investigaciones Filosóficas, lugar que la sigue albergando. La Revista ha permitido que, durante todas estas décadas, la producción filosófica de calidad se exprese libremente. Nos gusta pensarla como un símbolo del diálogo filosófico, aquel que solo exige como condición para participar la apelación a la capacidad de argumentar. Nos parece un logro muy valioso en el contexto de inmediatez y falta de reflexividad que caracteriza a las sociedades contemporáneas.

Es nuestra aspiración continuar cumpliendo con la tarea de ser canales de expresión del pensamiento filosófico riguroso, anclado en la realidad y abierto a nuevos problemas e ideas. Para los próximos años, la *RLF* seguirá proponiéndose como un espacio abierto para el intercambio filosófico, en el marco de la discusión racional y respetuosa. Como lo ha hecho hasta ahora.



El lugar de la ciudad sana en la defensa de Sócrates de la justicia: *República I-II*

LUIS ALONSO GERENA CARRILLO
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Cuernavaca, México

DOI: 10.36446/rlf2024428

I 195

Resumen: En este trabajo se sostiene que el comentario despectivo de Glaucón de que en la ciudad sana vivirían mejor los cerdos se tiene que entender con base en la clasificación de bienes que hace al inicio de su intervención, señalando de este modo que en la ciudad sana no hay bienes que sean agradables por ellos mismos, lo cual significa que no hay actividades que permitan un elogio de la justicia por sí misma (cf. 358d), en el que se distinga lo que parece justo de lo que es realmente justo (cf. 367c). Por esto Sócrates abandona la ciudad sana y lleva a cabo su defensa de la justicia en la ciudad enferma.

Palabras clave: ciudad sana, justicia, injusticia, ciudad enferma, pleonexía.

The Role of the Healthy City in Socrates' Defense of Justice: The Republic I-II

Abstract: In this work, it is argued that Glaucon's disparaging comment that pigs would live better in the healthy city must be understood based on the classification of goods he makes at the beginning of his speech, thus indicating that in the healthy city there are no goods that are pleasant in themselves, which means that there are no activities that allow for praise of justice for its own sake (cf. 358d), in which what appears just is distinguished from what is truly just (cf. 367c). For this reason, Socrates abandons the healthy city and carries out his defense of justice in the sick city.

Key-words: healthy city, justice, injustice, diseased city, pleonexy.

1. Introducción

En este trabajo se aborda el problema que, para los estudiosos de la *República*, representa la introducción de la ciudad sana en la defensa que hace Sócrates de la justicia. El problema consiste en explicar el estatus que tiene esta ciudad, pues luego de hacer una descripción pormenorizada de la misma y de calificarla como sana y verdadera, Sócrates, atendiendo a un comentario de Glaucón, simplemente la abandona y desarrolla su defensa con base en la ciudad denominada inflamada y enferma.

196 |

Se han abierto básicamente dos líneas de interpretación para explicar esta manera de proceder de Sócrates. En la primera, que en palabras de Crombie (1962: 101-102) entiende en general a la ciudad sana como un falso comienzo, se propone, siguiendo la que se podría considerar su más prominente interpretación (Barney 2002), que con esta ciudad se estaría ejemplificando lo que no debe ser una ciudad, pues comparada con la ciudad perfecta, la ciudad sana tiene todo para colapsar. Esto explicaría por qué Sócrates la abandona y lleva a cabo la discusión de la justicia en la ciudad inflamada.

La segunda línea interpretativa entiende a la ciudad sana como una réplica de Sócrates a la propuesta de Trasímaco y Glaucón, quienes sostienen que, naturalmente cada uno busca satisfacer al máximo sus deseos, por lo cual en este estado de naturaleza lo que impera es la *pleonexía*, la cual se regularía mediante la justicia. La ciudad sana mostraría que, a diferencia de lo que piensan Trasímaco y Glaucón, el origen de la ciudad no supone la regulación de un estado de *pleonexía*, sino, por el contrario, suplir las necesidades de cada uno a partir de lo que se denomina el principio de especialización (Deveraux 1979).

Sin embargo, el problema de esta segunda línea de interpretación es que a partir de ella no queda claro del todo por qué Sócrates abandona la ciudad sana¹. Intentaré subsanar este punto argumentando que el comentario despectivo de Glaucón, según el cual en la ciudad sana vivirían mejor los cerdos —y por el que Sócrates traslada la discusión de la justicia a la ciudad afiebrada—, lo hace en referencia a la clasificación de bienes que traza al inicio de su exposición, señalando de esta manera que en la ciudad sana no hay bienes que agraden por ellos mismos, lo cual indica que no hay actividades que posibiliten una defensa de la justicia que cumpla con los requisitos exigidos por él y su hermano Adimanto; es decir, mostrar que ella es un bien que se desea por sí mismo y sus consecuencias. En la ciudad afiebrada, en cambio, como lo señala igualmente Glaucón, es posible encontrar este tipo de actividades porque en ella hay placeres que se disfrutan por ellos mismos, como, por ejemplo, un delicioso postre (cf. 372d8-e1).

En este trabajo comenzaré deteniéndome en la ciudad sana, luego haré una exposición y discusión de las principales interpretaciones con las cuales se intenta explicar el paso a la ciudad enferma, y finalmente me detendré a explicar, considerando la noción de placer que podemos encontrar en la ciudad sana, por qué Sócrates la abandona atendiendo simplemente al comentario de Glaucón.

2. La erección de la ciudad sana

El libro II de la *República*² comienza con los reparos que tiene Glaucón a la discusión que mantuvieron Trasímaco y Sócrates en el libro I: Glaucón piensa que Sócrates ha hecho una defensa poco convincente de la justicia (cf. 357a4-b4) y que Trasímaco, encantado por Sócrates como si este fuera una serpiente, se ha retirado demasiado pronto de la discusión (cf. 358b1-3), por lo cual él tampoco ha sido un defensor apropiado de su causa, que no es otra sino demostrar que la injusticia es una excelencia (*areté*)³. De ac-

¹ La respuesta más interesante proviene de McKeen (2004), quien sostiene que la ciudad sana tiene la unidad que le permite mantenerse en el tiempo, pero se trata de una unidad contingente por depender de elementos externos, sugiriendo que esta es la razón por la cual se la abandona. Pese a esto, la autora no se detiene a explicar explícitamente este punto y sobre todo por qué se la abandona aceptando el reclamo de Glaucón.

² Para el texto original de la *República* uso la edición de Slings (2003).

³ Cf. 348e1-4 y Weiss (2007: 100, n.7). Para otras diferencias entre el tratamiento que hace Trasímaco y el que hace Glaucón de la justicia, cf. McCoy (2005: 277) y Strauss (2006: 128).

uerdo con esto, Glaucón replanteará la propuesta de Trasímaco intentando una defensa más rigurosa y convincente de la injusticia, pero no porque crea que es mejor que la justicia (cf. 368a5-7), sino para lanzar un desafío y fijar las pautas que tiene que seguir quien esté dispuesto a mostrar que la justicia hace feliz a quien es justo y actúa justamente (cf. 358c6-d4, 367b3-6). Sócrates, quien es llamado a enfrentar este desafío, considera que, dada la dificultad del problema, lo más pertinente es abordarlo desde otra perspectiva: básicamente, antes de determinar qué es la justicia en cada uno, piensa que facilitará las cosas intentar ver qué es la justicia en la ciudad, lo cual implica un cambio en la pregunta que inicialmente formuló Glaucón (cf. 358c1-2).

Para Sócrates, la dificultad de determinar qué es la justicia en cada uno resulta similar a tener que leer desde lejos letras pequeñas sin poseer una vista aguda. Por esta razón, nos dice, sería un regalo del cielo si fuera posible reconocer lo escrito en letras más grandes para luego observar si se dice lo mismo en letras pequeñas. Así, observar la justicia en la ciudad es la manera más fácil para abordar la pregunta, pues en la ciudad, por ser más grande, hay más justicia y es más fácil de observar con más cuidado, lo que permitirá determinar enseguida si es la misma para cada uno (cf. 368d1-369a3)⁴. En línea con esto, Sócrates sugiere algo similar a lo que propone Glaucón, quien en su momento nos pide que figuremos, en una especie de experimento mental (*têi dianóiaí*), una situación en la cual se puede actuar al margen de la ley, e introduce el mito del Anillo de Giges. Este mito le permite aislar a Giges de sus condiciones normales para poder determinar cuáles son los motivos reales que lo conducen a actuar (Shields 2006: 73-74). Sócrates habla de contemplar en el discurso (*theasáimetha lógoi*) cómo surge una ciudad (cf. 369a6), lo cual al parecer le permite responder la pregunta sin considerar los aspectos históricos o mítico-religiosos que habrían llevado a la fundación de la ciudad (Nettleship 1922: 69). De acuerdo con esto, él encuentra el origen de la ciudad en las necesidades humanas (cf. 369c9-10).

Precisamente, para Sócrates la ciudad se genera en el momento en que cada uno ya no puede ser autosuficiente y necesita muchas cosas, las cuales no puede producir por sí mismo (cf. 369b7-9).

—

⁴ Desde la crítica de Williams (2012: 141-153), ha habido una discusión importante sobre esta analogía entre ciudad y alma. Ferrari hace un examen crítico de la postura de Williams y de Lear, mostrando que la analogía no se puede entender en términos explicativos o causales, ya sea ontológica o psicológicamente. Ferrari más bien entiende la analogía como una metáfora, que permitiría ilustrar las similitudes que se presentan entre el alma y la ciudad, pero sin suponer de ningún modo que una puede explicar a la otra. La lectura que hace Ferrari de la *República* se basa en esta comprensión de la analogía. Cf. Ferrari (2005, caps. 2 y 3).

Si bien es posible conjeturar, siguiendo esta tesis de Sócrates, que hay un momento anterior en el cual cada uno se autoabastece, sería una existencia bastante precaria en la cual la satisfacción de las necesidades no requeriría de un esfuerzo que supusiera algún tipo de técnica. Justo como lo hace ver Sócrates, las necesidades se multiplican para cada individuo al punto de que no puede suplirlas él solo cuando no le satisface simplemente guarecerse de la intemperie sino construir una casa, no solo cubrirse el cuerpo sino vestirse, no solo calmar el hambre y la sed sino alimentarse (Greco 2009: 60-61). Por ende, lo más conveniente es que uno se asocie con otro, y otro con otro de tal modo que entre todos vayan supliendo las necesidades que se presentan, lo cual conduce a la conformación de una comunidad en la que los integrantes conviven, asociados y ayudándose mutuamente. Según Sócrates, a esta comunidad (*synoikía*) se le da el nombre de ciudad (cf. 369c3-4).

Empero, como lo enfatiza Sócrates, la constitución de esta ciudad se hará estableciendo cuáles son estas necesidades y cómo ellas se integran para constituir la. Por necesidades se entienden solo aquellas cuya provisión tiene como propósito vivir (cf. 369d2): la alimentación, la habitación y el vestido. En consecuencia, inicialmente esta ciudad estaría integrada por cuatro o cinco artesanos: un labrador, un constructor, un tejedor, un zapatero, etc. Si se toma en cuenta que ninguno de ellos es autosuficiente, es imprescindible que cada uno dedique el tiempo suficiente para producir lo que es propio de su actividad de tal manera que pueda proveer lo que necesitan los demás. Por ejemplo, el labrador tendrá que dedicar la mayor parte de su tiempo a producir alimentos para proveer a todos los demás (cf. 369e3-6). En este sentido, Sócrates muestra que la interacción, asociación, convivencia e intercambio solo es posible a partir de actividades especializadas, que siguen lo que se ha denominado el principio de especialización⁵, el cual supone que cada uno se dedicará a aquella actividad para la cual está mejor capacitado por naturaleza. Además, lo que se produce es mejor si cada uno se dedica a esta única actividad para la cual está más capacitado y lo hace en el tiempo oportuno para realizarla, y no como el resultado de una actividad incidental.

I 199

⁵ Así lo llama Adam en comentario *ad loc* (Adam 2009: 95). En la constitución de la ciudad justa se seguirá manejando este principio, cf. 374b-c, 395b-c, 421b-c, 432d, 433a, 434c. Schofield propone una formulación del mismo, pero además muestra cómo sigue funcionando más adelante en el diálogo, especialmente en la formulación de la justicia en el libro IV. Cf. Schofield (2005: 210 y ss.). Sin embargo, Reeve nos advierte de las posibles diferencias que hay en la aplicación de este principio en la ciudad sana y su aplicación a las partes del alma con el propósito de definir la justicia en cada uno. Cf. Reeve (2006: 174-175).

A partir de esto, entonces, las cosas se producirán más y mejor y más fácilmente, si cada uno lleva a cabo una única [actividad] en el tiempo oportuno y de acuerdo con su aptitud natural, liberado de tener que hacer otras [actividades] (370c4-6)⁶.

No obstante, Sócrates considera que la ciudad solo se completará si se despliegan todas las necesidades que se derivan de las necesidades primarias, lo cual implica que estará integrada por un número mucho mayor de personas. Siguiendo el principio de especialización, del que se deriva una división del trabajo⁷, es imprescindible que haya técnicos que proporcionen las herramientas y la materia prima que requieren quienes proveen las necesidades primarias, pues ellos no disponen del tiempo y habilidad para hacerlo (cf. 370c8-d3). Asimismo, en esta comunidad son indispensables los que se dedican a la cría de animales, a la siembra, la construcción, la lana y las pieles (cf. 370d9-e3). Igualmente, tiene que haber comerciantes que exporten productos de la ciudad y que importen los que la ciudad no produce pero que necesita (cf. 371a10-11), así como personas que tengan conocimiento del comercio marítimo (cf. 371b1-3). El compartir e intercambiar lo que producen los artesanos se hará a través de la compra y venta en el mercado, utilizando la moneda y generando así un comercio interno que será posible gracias a que hay hombres que por su debilidad y por no saber una técnica, están dispuestos a pasar su vida sentados en el mercado comprando y vendiendo (cf. 371d4-7). Restan quienes, por tener solo fuerza física, venden su fuerza de trabajo y son meros asalariados (cf. 371d9-e4).

Sócrates concluye que la ciudad tiene el tamaño suficiente para considerarla terminada (cf. 371e8-9). De acuerdo con esto, se trata de una ciudad en donde cada uno de los que la habitan lleva a cabo una actividad que le permite a él mismo y a los demás proveerse de lo que necesitan, por lo cual se trata de una ciudad en la cual quedan solventadas todas las necesidades. Sin embargo, a pesar de esto, Sócrates abandona esta ciudad, que él denomina sana y verdadera (cf. 372e2-372e8), y lo hace además considerando solamente un comentario desdeñoso de Glaucón, según el cual en esta ciudad vivirían mejor los cerdos (cf. 372d5-e1). Partiendo de este comentario, Sócrates procede a hacer el examen de la justicia en la ciudad que él considera enferma e inflamada.

⁶ Si no está indicado de otra manera, las traducciones de los textos son propias.

⁷ Para una distinción entre este principio y el principio de especialización propuesto por Adam Smith, cf. Greco (2009: 61-62) y Santas (2001: 82-83).

3. Las explicaciones del colapso de la ciudad sana

Este paso en el diálogo ha desconcertado a los estudiosos, pues no queda claro por qué se expone una ciudad que se llama sana y verdadera, para luego simplemente pasar de largo de ella. Julia Annas, en un tono quizá un poco crudo, sostiene que la única función de esta ciudad en el diálogo es permitir, de una manera plausible, la introducción del principio de especialización (Annas 1981: 78-79). Annas llega a esta conclusión discutiendo una interpretación que vería en la ciudad sana la ciudad perfecta⁸, y con ello el compromiso con una época de oro. Para ella, sin embargo, los ciudadanos de esta primera ciudad de la *República* no son de ningún modo ideales: no solo porque se asocian por intereses egoístas, sino porque la ciudad sana no sería completamente distinta de la ciudad que se construirá en los siguientes libros (Annas 1981: 77-78). Rachel Barney, profundizando en esta línea de interpretación, intenta concluir que la ciudad sana en ningún sentido es la base sobre la que se construirá la ciudad perfecta, pero por razones que van un poco más allá de las de Annas: su conclusión es que Platón abandona esta ciudad, no porque sea una mala copia de la ciudad perfecta, sino porque, justamente comparada con esta, no se puede considerar una ciudad en sentido estricto (Barney 2002: 221). Barney parte del supuesto de que la noción de necesidad de acuerdo con la cual se estructura la ciudad sana corresponde con lo que más adelante en el diálogo se denominarán deseos necesarios de la parte apetitiva del alma (Barney 2002: 218). Esto significa para la autora que con la ciudad sana se estaría proponiendo una organización en la cual solo rigiera la parte apetitiva, sin las otras partes que serán distinguidas y discutidas a lo largo de los libros IV-IX. De acuerdo con la autora, si consideramos lo que se sostiene acerca de la parte apetitiva en los siguientes libros, particularmente en el IX, podemos ver por qué la ciudad sana es imposible: la parte apetitiva no tiene en ella misma ningún principio que impida que los placeres necesarios degeneren en innecesarios, por lo cual la ciudad sana, regida por esta parte, en su misma constitución tiene todo para colapsar (Barney 2002: 219-220). En este aspecto, la ciudad sana no se corresponde con la naturaleza humana, pues, por un lado, como se ha indicado, la parte apetitiva requiere un principio que la regule, pero, por otro, no podría ser completamente justa debido a que en ella no encontrarían lugar caracteres distintos a los que están regidos por la parte apetitiva. Para la autora, esto explica el disgusto de Glaucón, cuyo carácter, en el cual

I 201

—

⁸ Se puede encontrar un ejemplo de esta lectura en Jaeger (2010: 618).

prevalece el *thymós* que encauza a la parte apetitiva, no tendría lugar en la ciudad sana (Barney 2002: 220)⁹.

La interpretación de Barney, como hemos visto, se basa principalmente en la comparación entre la ciudad sana y la ciudad perfecta. Esta estrategia, que quizá podría ayudar a esclarecer pasajes difíciles, no debe dejar de lado el hecho de que estamos ante un diálogo, en el cual lo prioritario es lo que los interlocutores van aceptando paso a paso la discusión, permitiendo el avance en un problema o tema determinado¹⁰. Si atendemos a esto, y nos detenemos en el pasaje que constituye el tránsito de la ciudad sana a la ciudad enferma (cf. 371e8-372e8), no encontraremos en el diálogo ningún sustento para sostener que Sócrates abandona la ciudad sana por ser completamente inestable. Ciertamente, Sócrates en principio encuentra plausible (cf. 372a3) la sugerencia de Adimanto de que la justicia en la ciudad sana podría encontrarse en alguna utilidad o ventaja (*khreía tini*) que los habitantes de esta ciudad tendrían respecto de unos con otros (cf. 372a1-2). De acuerdo con esto, Sócrates afirma que esta respuesta tiene que ser examinada (*skeptéon*, 372a3-4), pero que antes hay que ver cómo viven los habitantes de la ciudad sana (cf. 372a4-5). Si asumimos que estamos ante un diálogo, podemos suponer que, de no haber sido interrumpidos por Glaucón, se habría llevado a cabo la reflexión sobre la justicia en la ciudad sana¹¹. Veamos el pasaje detenidamente:

202 |

En todo caso, primero observemos de qué modo vivirán los que así se han dispuesto. ¿[Vivirán] produciendo otra cosa que grano, vino, vestido y

—

⁹ Considero que esta propuesta se encuentra originalmente en Reeve, pero a diferencia de Barney, para Reeve la primera ciudad es absorbida en la segunda, en la cual se muestra que los productores pueden lograr la felicidad. Pero igualmente la segunda es absorbida en la tercera, que es la realización completa de las otras dos ciudades (Reeve 2006: 177-178, 186 y 190-191).

¹⁰ Cf. Robinson (1953: 78-79), quien nos recuerda estos elementos básicos que conforman el diálogo.

¹¹ Esta es la lectura que hace Ferrari del pasaje, para quien la intervención de Glaucón permite el paso de la ciudad sana (en la cual la justicia como cooperación plantea una simple semejanza entre alma y ciudad), a la ciudad enferma, en donde la discusión de la justicia hará posible una correspondencia entre alma y ciudad, entendiendo esta correspondencia como una proporción (Ferrari 2005: 39-40). En este sentido, se ha propuesto que en la ciudad sana, en donde las relaciones están mediadas por la necesidad, se podrían introducir valoraciones de correcto e incorrecto, aunque se carezca de una estructura de poder que las establezca: para suplir las necesidades se tiene que asumir un acuerdo mínimo que se sigue de la interdependencia de unos con otros, y por el cual se puede hablar de agentes dispuestos o no a cumplirlo, de lo cual se derivan actos moralmente correctos o incorrectos (Cross & Wooley 1964: 86 y 90 y Allen 1987: 61).

calzado? Y, construidas sus casas, ¿durante el verano trabajarán desnudos y descalzos, pero en el invierno, vestidos y calzados suficientemente? Se alimentarán preparando harinas de los granos de cebada y de trigo, unas las cocerán y las otras las amasarán, sirviendo tortas genuinas (*gemmaías*) sobre algún junco o sobre hojas limpias (*kathará*), recostados en camas de paja tapizadas con hojas de nueza y mirto. Se tratarán espléndidamente ellos y sus hijos, bebiendo vino, coronados y cantando himnos a los dioses, compartiendo placenteramente unos con otros (*hedéos sýnontes*), no procreando hijos por encima de sus recursos, para evitar la pobreza o la guerra (372a4-c2).

Si nos detenemos en este pasaje, no podemos suponer que los calificativos de sana y verdadera se usan retóricamente, tal como parecen asumirlo las interpretaciones para las cuales el colapso de esta ciudad es lo único que justifica su existencia en el diálogo. Los adjetivos *gemmaíos* y *katharós*, por ejemplo, nos remiten a algo original, verdadero, libre de polución (McKeen 2004: 72). Sócrates señala que los habitantes de esta ciudad conviven placenteramente, pero además, limitan el número de hijos para prevenir la escasez de recursos que podría conducirlos a entrar en conflicto con otras ciudades¹². Como lo señala Sócrates, habría entonces en la ciudad sana un modo de mantener la autarquía, que requiere un cálculo sobre las necesidades, sin la mediación de la parte racional o irascible. Pero, justamente, como lo intenta mostrar Barney, parece que no podemos sostener esto si atendemos a lo que se dice más adelante, en donde se argumenta a favor de la tesis de que solo si gobierna la razón se puede hablar de un alma sana, y, en este sentido, es dueño de sí mismo únicamente quien posee un alma en donde gobierna la parte superior sobre la inferior (cf. 431a3-b2). Asimismo, durante el sueño, mientras la razón descansa, pueden irrumpir en el alma los deseos innecesarios ilegales (cf. 571c3-d5). Siguiendo estos textos, parecería que una ciudad como la ciudad sana, sin la guía de la razón, colapsaría irremediablemente.

I 203

Sin embargo, habría que comenzar señalando que estos textos son parte de la argumentación que desarrolla Sócrates para la purificación de la ciudad inflamada (cf. 399e4-5), con la cual se introducen varios elementos que no encontramos en la ciudad sana, entre ellos, el gobierno y el alma. El alma se presenta en el momento en que se quiere comprender la naturaleza de los guardianes, y sobre ella se concluye que además de tener fuerza y agilidad física, tiene que ser fogosa y filosófica (cf. 376c4-6). Estas dos car-

¹² Esto significa que los habitantes de la ciudad sana pueden moderar el placer sexual que es para Platón el mayor y más intenso de los placeres (cf. 403a4-5).

acterísticas permitirán, posteriormente, distinguir entre los guardianes y los auxiliares (cf. 414b1-5), quienes, junto con los artesanos, conformarán las tres clases de la ciudad perfecta. Sin embargo, el elemento más importante es el del gobierno (*epistátes*), que se plantea como necesario para preservar la ciudad que se ha logrado configurar preliminarmente como resultado de la educación dada a los guardianes a través de la música y la gimnasia (cf. 412a9-b2 y 412b9-c1)¹³.

El gobierno resulta central para comprender la discusión que sigue, pero especialmente cómo aborda Sócrates el exceso en la parte apetitiva del alma y por qué dicho exceso no se puede presentar en la ciudad sana.

Básicamente, al término de la descripción de la educación de los guardianes, Sócrates sostiene que la ciudad que ha resultado es moderada (*sóphrona*) y dueña de sí misma (*kreítto*), porque en ella gobierna (*árchein*) la parte mejor sobre la peor, entendiendo por la mejor la de los guardianes, quienes gracias a la educación tienen pocos y moderados deseos (la parte peor es aquella en donde se presentan una multiplicidad de deseos, placeres y sufrimientos, cf. 431a3-d5). De esta manera, Sócrates intenta mostrar que la injusticia –y en este sentido, el exceso–, se presenta en el momento en que la parte peor, especialmente la clase de los artesanos, asume el gobierno (cf. 434a9-c5). Lo anterior explica en los libros VIII y IX la decadencia de la ciudad aristocrática y con ello el origen de los gobiernos injustos, hasta llegar a la tiranía, en donde rige la completa injusticia. Si asumimos esta lógica que se sigue de la noción de gobierno, lo que conduce a la decadencia de la ciudad no es solo el exceso de la parte apetitiva, sino más bien que esta, por la debilidad de las otras partes, logre el gobierno sobre ellas, asumiendo una función que no le corresponde (cf. 442a4-b3).

El exceso en la ciudad supone para Sócrates un conflicto de deseos, el cual no encontramos en la ciudad sana¹⁴. De acuerdo con esto, la salud del cuerpo depende de la salud del alma, pues únicamente el alma tiene una comprensión de conjunto derivada de lo que es mejor para la vida humana. Así, la enfermedad consiste principalmente en la ignorancia del alma respecto de los fines que realmente hay que perseguir, dejándose llevar por los aparentes (Lidz 1995: 533-534; Holmes 2010: 352-353, 355 y 357). Si mi lectura ha sido correcta, esta noción de salud se aplica principalmente a la ciudad inflamada, cuya purificación requiere justamente una educación del alma de los guardianes. En la ciudad sana se estaría ejemplificando una noción de salud que no requiere esta purificación, ya que en ella no hay exceso, debido a que

¹³ Para otras diferencias entre la ciudad sana y *kallípolis*, cf. McKeen (2004: 73).

¹⁴ Cf. Reeve (2006: 164-169).

cada uno suple sus necesidades básicas, y en este sentido no hay diferencias de clase. Asimismo, de ningún modo se puede sostener que la parte apetitiva carezca de todo cálculo que le impida un grado de moderación, pues si ella hace lo que le corresponde (cf. 442b1), no cae en el exceso. Precisamente, para Sócrates, el gobierno sobre la parte apetitiva no es un gobierno autoritario de la parte racional y la irascible, sino que tiene que haber una persuasión, que es la que hace posible que la parte apetitiva acepte la autoridad de las otras partes (Kahn 1987: 99)¹⁵. Esta es para Sócrates la virtud de la moderación, que encontramos en la ciudad y en cada uno (cf. 442c9-d2).

No obstante, estas aseveraciones parecen dudosas si consideramos el inicio del libro IX (571a-572b), en donde Sócrates habla sobre los deseos innecesarios de la parte apetitiva –aquellos que son ilegales–, los cuales se encontrarían en todos nosotros y dispuestos a tomar el control de nuestra alma. La generalidad con la que se caracteriza a estos deseos innecesarios (cf. 572b2-6) apuntalaría la tesis de que la moderación que encontramos en la parte apetitiva sería muy débil ante ellos si no hay un control de la razón, por lo cual la moderación de la ciudad sana –que depende de la alimentación y del trabajo que suple las necesidades de unos y otros– sería una frontera poco segura para estos deseos que en cualquier momento irrumpirían de manera irremediable (Barney 2002: 219-220)¹⁶. Pero me parece que esta lectura se puede matizar, si de nuevo leemos los pasajes en el marco de la discusión que se está desarrollando. Sobre todo, se podrá ver que las conclusiones que se establecen aquí difícilmente se pueden aplicar a la ciudad sana.

I 205

Sócrates introduce los deseos innecesarios ilegales para explicar el origen del tirano, quien se caracteriza por haber sido tomado por estos deseos (cf. 573a4-b4). Sin embargo, en esta explicación de ningún modo se supone que los deseos innecesarios asalten al joven como un movimiento espontáneo de la parte apetitiva. Más bien, como en la explicación del origen de los otros caracteres injustos (el timócrata, el oligarca y el demócrata), intervienen factores externos que crean un conflicto que prepara el tránsito¹⁷.

¹⁵ Además, como lo asegura McKeen, los límites externos a los deseos apetitivos resultarían inoperantes “a menos que los agentes a los cuales van dirigidos internalicen y por su puesto se ajusten ellos mismos a aquellos límites”. Cf. McKeen (2004: 80-81).

¹⁶ Barney, al parecer, desarrolla una línea de interpretación que encontramos en Reeve para explicar la incontinencia, que supone un carácter ilimitado del deseo apetitivo que lo lleva a excederse si no tiene el control de la razón (Reeve 2006: 134 y 178). Para una crítica de esta posición cf. McKeen (2004: 78), Holmes (2010: 351) e Irwin (2000: 365, 409 y ss.).

¹⁷ Esto se puede apreciar, por ejemplo, en la descripción del origen del demócrata, quien tiene que resolver el conflicto entre los deseos necesarios (que expresan la influencia de su padre y familiares) y los innecesarios (a los cuales lo instan los zánganos con aguijón). El joven se

De acuerdo con esto, en la descripción de este proceso que comienza con la decadencia de la ciudad y el individuo aristocrático, un elemento imprescindible es el gobierno: la decadencia se va dando, en el caso de la ciudad, con el paso de un gobierno a otro cada vez más injusto (cf. 545c8-d3, 550e4-8, 557a2-5 y 565c9-d2), y en el caso del individuo, con el paso de un carácter injusto a otro más injusto debido al debilitamiento de la razón, la cual, siempre más ignorante, al buscar solucionar el conflicto que se le presenta, le va cediendo progresivamente el gobierno a la parte apetitiva (cf. 550a5-b7, 553b7-d7, 559d5-e2). De este modo, en el cambio de un carácter a otro, la razón está presente en todo el proceso, no solo como la que proporciona los medios para que la parte dominante logre sus objetivos (cf. 553d1-7), sino también porque posibilita el tránsito de un carácter a otro, pues ella es la que puede evaluar los fines de las distintas partes y tomar una decisión. La decadencia se presenta porque la razón no tiene el conocimiento que se requiere para elegir los deseos y fines adecuados, y, por ello, en cada elección se va subordinando cada vez más a la parte apetitiva (Irwin 2000: 470-471)¹⁸.

Si esto es así, y si en la ciudad sana no encontramos este elemento racional, no es claro cómo entonces se podría dar el tránsito hacia los deseos innecesarios. De hecho, si nos atenemos al texto, encontramos que, al igual que como lo hizo para la construcción de la ciudad sana, Sócrates introduce la ciudad inflamada ateniéndose a las nuevas necesidades que habría en ella: en esta ciudad no basta con tener casa, alimentación y vestido, sino que además se requieren pintura, bordado, oro, marfil, etc. (cf. 373a4-7). Asimismo, se tendrá que ampliar la ciudad, pues habrá, por ejemplo, necesidad de imitadores y cazadores, así como peluqueros y modistas que no se precisaban en la ciudad sana (cf. 373b1-c1). En ningún momento Sócrates entiende estas necesidades como el producto de la decadencia de la ciudad sana, sino que se limita a implementar las actividades, objetos y necesidades que corresponden con el tipo de placer sugerido por Glaucón¹⁹.

206 |

convierte en demócrata dando satisfacción indistintamente a los deseos innecesarios como a los necesarios (cf. 559e9-560a2 y 560d9-561a4).

¹⁸ La injusticia, que, como se aprecia en estos pasajes, consiste en una sedición de las distintas partes del alma, especialmente la racional que cede el gobierno en lugar de gobernar (cf. 444b1-444b8), no es el resultado de la incontinencia o de la carencia de objetivos racionales (cf. Irwin 2000: 468), como parecen suponerlo quienes asumen que los deseos de la parte apetitiva, sin la vigilancia de la razón, irrumpirán en el alma. Para un estudio que, aunque no se ocupa directamente de estos pasajes, puede ayudar a esclarecer el intelectualismo que está presente en ellos, cf. Bieda (2012).

¹⁹ Justamente, en cada paso, Sócrates espera la aprobación de Glaucón (cf. 373c7-374a2).

Si lo que he dicho hasta ahora es correcto, resulta poco plausible sostener que la ciudad sana se abandona por no contar con los elementos que evitarían su colapso. Un colapso que resulta igualmente cuestionable si, como lo he indicado, en la descripción que hace Sócrates de cómo surge esta ciudad, se preocupa por mostrar que tiene el tamaño suficiente, tanto en territorio como en número de habitantes, para suplir todas las necesidades básicas²⁰: cuenta con artesanos, comercio interno y externo, y moneda para el intercambio de bienes. Pero lo más importante es que la dinámica que integra a los habitantes de la ciudad es el principio de especialización, según el cual cada ciudadano interactúa con los otros cumpliendo una función que hace posible la producción de los mejores bienes, en mayor cantidad y en el tiempo oportuno para suplir sus propias necesidades. De esta manera, aun cuando a los habitantes de la ciudad solo los motiva el interés propio, están completamente integrados por el principio de especialización, lo cual le da una unidad a la ciudad que le permite mantenerse en el tiempo (cf. McKeen 2004: 84-86). De hecho, en términos de la *República*, la unidad de la ciudad sana es comparable con la unidad de la *Kallípolis* (McKeen 2004: 88 y ss.), pues no hay en ella escisiones internas como las que se presentan en las ciudades injustas descritas en los libros VIII y IX: cada uno de los habitantes cumple una función en la ciudad, a diferencia de la timocracia, la oligarquía y la democracia en donde no solo hay habitantes que cumplen varias funciones –rompiendo así con el principio de especialización–, sino que además algunos de ellos no cumplen ninguna, como ocurre con los llamados zánganos (McKeen 2004: 88). Pero, a diferencia de la *Kallípolis* –cuya unidad es interna en el sentido de que cada una de las partes que la integran cumple su función contemplando el bien de las otras partes, lo cual asegura la *eudaimonía* del conjunto de la ciudad–, en la ciudad sana la unidad se presenta gracias a una dinámica en la cual cada uno hace lo que le corresponde para suplir sus propias necesidades; es decir, por un interés que si bien es racional por no propender al simple interés inmediato, es de todos modos egoísta. De esta manera, la unidad de la ciudad (así como la justicia y felicidad que pudieran darse en ella) resulta contingente en el sentido de que sus habitantes no la valoran por sí misma, sino según el interés de cada uno. Esto, sin duda, podría explicar su decadencia, pues la unidad puede romperse en el momento en que el interés egoísta no coincida con el interés del conjunto (McKeen 2004: 90); pero no puede ser esta la razón por la cual se la abandona, ya que, como lo muestra el libro VIII, todas las ciudades decaen, incluso la aristocrática.

I 207

²⁰ Más adelante reafirma Sócrates que el tamaño de la ciudad es central para su unidad (cf. 423b10-11).

4. El placer en la ciudad sana

Si siguiendo esta lectura, la ciudad sana no sería un simple intento fallido, sino más bien una réplica a la explicación que dio Glaucón de la justicia, lo cual —como intentaré mostrar en este apartado— nos permitirá entender su papel en el diálogo. Precisamente, si bien la ciudad sana se contrapone a un acercamiento como el de Glaucón, sigue a este en el sentido de que su unidad está dada a partir de relaciones contractuales, por lo cual depende de elementos externos. En línea con esto, sostendré que el papel de la ciudad sana sería mostrar las limitaciones de un acercamiento como este para el tratamiento de la justicia en la ciudad, pero no en el sentido de que no se pueda configurar en ella una noción de justicia, sino más bien porque no cumpliría con los términos establecidos por Glaucón y Adimanto para su defensa. Esta sería la razón por la cual se abandona la ciudad sana y explica, sobre todo, por qué se la abandona debido al tipo de placer que se obtiene de ella.

Si comparamos a la ciudad sana con la explicación que da Glaucón de la justicia, encontramos que pone en entredicho su tesis básica según la cual hay un momento original del ser humano en el que no hay ley ni gobierno, sino solo el deseo de apoderarse de los bienes de los otros: la *pleonexía*. Esta, según Glaucón, explicaría el origen de la justicia, pues los débiles, por su incapacidad de cometer injusticias y por el miedo de sufrirlas, establecen un pacto por el cual todos son iguales ante la ley (cf. 358e4–359a7 y 359c3–6). En la ciudad sana, en cambio, si bien es la primera comunidad organizada, no es posible hablar de una naturaleza en el sentido en que la entiende Glaucón: no es una naturaleza libre de sofisticación, sino que se requieren las técnicas para suplir las necesidades de sus integrantes²¹, lo cual conduce igualmente a una comunidad autorregulada que, aunque no tiene ley ni gobierno, no cae en el exceso. De acuerdo con lo anterior, la ciudad sana constituye una alternativa a la concepción de Glaucón de la naturaleza humana como *pleonexía*: en una comunidad de individuos, libres de la ley y la justicia, lo más natural sería organizarse cooperando entre sí para su beneficio (Deveraux 1979: 36 y 38–39). En este sentido, como hemos visto, Sócrates no intenta dar una explicación histórica de cómo surge una ciudad, sino más bien responder a la pregunta de qué es lo que básicamente requiere una comunidad para constituirse como tal. Se trata de suplir sus necesidades primarias, lo cual resulta

²¹ Cf. Campese y Canino (1998: 289), quienes contrastan la propuesta de Platón con la que propuso Demócrito, que supone un estado anterior al técnico.

más básico que el miedo a sufrir daño, pues este solo se presenta si hay bienes que puedan ser arrebatados (Cross & Woosley 1964: 81-82).

Sin embargo, como hemos visto, es claro que esta ciudad no cumple con las expectativas de Glaucón, quien considera que sería una ciudad apropiada más bien para los cerdos. Se trata de un calificativo muy despectivo, que alude directamente a las celebraciones y especialmente a los alimentos que consumen los habitantes de esta ciudad una vez que han cumplido con sus labores. Para Glaucón en estas celebraciones no se ha dispuesto ningún tipo de alimento (*ópson*)²² que haga las comidas de los banquetes más placenteras (cf. 372c3-4), aunque Sócrates le responde que tendrán sal, aceitunas, queso, raíces y hortalizas, así como postres de higos, garbanzos y habas, describiendo también la forma sencilla en que celebran (cf. 372c5-d1). Glaucón, no obstante, no puede ocultar su descontento: afirma que esta ciudad de Sócrates sería en realidad apropiada para los cerdos, pues quien no quiere sufrir fatigas (*talaipóreisthai*) descansa en camas y dispone la comida en mesas, con condimentos y postres (cf. 372d5-e1). No se trata de un señalamiento cualquiera, pues Sócrates reacciona al mismo admitiendo que el tratamiento de la justicia tiene que hacerse en la ciudad afiebrada, en la cual encontramos los placeres que exige Glaucón.

La conexión entre placer y justicia se hace al inicio del libro II, en donde Glaucón, con el fin de contrastar la opinión que tiene Sócrates sobre la justicia contra la que tiene la mayoría, clasifica los bienes en tres tipos:

I 209

—Dime, pues: ¿te parece que algo como esto es un bien, lo que deseamos poseer no aspirando a sus resultados, sino que nos agrada por sí mismo, como por ejemplo el regocijarse (*khaírein*) y cuantos placeres son inocentes (*hai hédonai hósai ablabeís*), a causa de los cuales nada resulta en un tiempo posterior, sino solo el disfrutar cuando se poseen? —Me parece —dije— que hay un [bien] de este tipo. —Pero ¿qué hay acerca de lo que anhelamos por sí mismo y por sus resultados, como el comprender, el ver y el estar sano? De algún modo los bienes de este tipo nos agradan por ambas cosas. — Sí. —¿Ves una tercera clase de bien —dijo— en la cual están el ejercitarse, recibir cuidados médicos cuando se está enfermo, el arte de la medicina y otra arte lucrativa? Pues decimos que estas cosas comportan un gran esfuerzo (*epípona*) pero que

²² Según el *LSJ*, *ópson* puede referir a un tipo de comida preparada, o a una salsa o condimento (en Atenas, a un tipo de pescado muy fino). Creo que en este caso Glaucón se refiere a algún tipo de condimento, salsa o alimento especialmente sabroso. Cf. Barney (2002: 213 n. 6). En este sentido, habría una polisemia en la palabra, significando un alimento en general, pero también un tipo de comida animal. Cf. Campese y Loderana, (1998: 311).

nos son útiles (*opheleín*), y que no las deseamos tener por sí mismas, sino por los salarios y otros beneficios que se producen a partir de ellas (357b4-d2)²³.

Siguiendo esta clasificación, Sócrates considera que la justicia es un bien del segundo tipo, que nos agrada por ella misma y por lo que resulta de ella, mientras que Glaucón cree que para la mayoría la justicia es un bien del tercer tipo: no agrada por ella misma, sino por lo que se genera de ella, y agrega que es algo que se debe evitar por ser difícil (*khalepón*), cf. 358a1-6.

En general, esta clasificación de Glaucón propone una relación entre placer y bien que parece una adaptación revisada de lo que encontramos en diálogos como el *Protágoras*²⁴, en donde se asume que el carácter de bueno o malo de un placer depende básicamente de lo que se podrían considerar las consecuencias del mismo: un placer es malo cuando nos priva de mayores placeres o conlleva más dolor que placer, y del mismo modo un dolor es bueno cuando nos libera de mayores dolores o cuando nos provee más placer que dolor (cf. 354c5-d7). Glaucón asume que en el primer grupo de bienes hay placeres que no se valoran por sus consecuencias sino por el disfrute que proporcionan en el momento en que se disfrutan. Con ello toma también una postura distinta a la del *Gorgias*, en donde se sostiene que un placer es bueno (o un dolor), solo si tiene como fin el bien, esto es, si se busca el mejoramiento del alma o del cuerpo (cf. 499e7-500a3 y 500d6-10). De acuerdo con esto, habría dos tipos de prácticas (cf. 500a7-b3)²⁵, que constituyen dos formas de vida respecto de cómo se debe vivir: unas que persiguen solo el placer del cuerpo o del alma, sin atender a las causas y a la naturaleza del placer, como por ejemplo la culinaria, la ejecución de la flauta y la tragedia (cf. 501e1-3 y 502b1-c1), la cual, sin la medida, el ritmo y la melodía resulta en una retórica de la adulación como la que practica Calicles (cf. 502c5-d3); y otras que tienen como fin el bien, atendiendo a las causas y seleccionando entre placeres y dolores, como lo hace la medicina al buscar el mejoramiento del cuerpo (cf. 500c2-8 y 500e3-5001a3), o una retórica como la que practica Sócrates (cf. 521d6-e1), que busca el mejoramiento del

210 |

²³ Para una lectura pormenorizada de este pasaje, con una discusión de interpretaciones muy relevantes, cf. Heinaman (2002). Su contribución principal se encuentra en mostrar que en este pasaje se pueden distinguir entre consecuencia y consecuencia causal, siendo esta última relevante para determinar a un bien en sí mismo.

²⁴ Para la revisión de este diálogo y el *Gorgias*, uso la edición de Burnet (1980).

²⁵ En este momento del argumento, Sócrates está suponiendo que no cualquiera puede evaluar los placeres y los dolores, sino que se requiere un *tekhnikós*. Para un acercamiento que señala las diferencias y las similitudes con respecto a este punto entre el *Gorgias*, el *Protágoras* y la *República*, cf. Dodds (2002: 316).

alma, por lo cual no solo dice lo que es agradable al público que escucha, sino también lo que resulta desagradable (503a5-9). Sin embargo, Sócrates, al hablar de estas prácticas que tienen como fin el bien y que en este sentido admiten el placer y el dolor, parece asumir que bienes como la salud²⁶ y la virtud serían bienes de la misma clase, debido a que las prácticas que permiten su consecución implican esfuerzo y en algunos casos dolor, cuando se requiere un castigo (cf. 525b1-c1) o una intervención quirúrgica²⁷. Glaucón, en cambio, ubica prácticas como la medicina o el esfuerzo físico en el tercer tipo de bienes²⁸, los cuales son tales solo por sus consecuencias porque por ellos mismos implican esfuerzo y trabajo, lo cual indica que son dolorosos²⁹; y pretende que Sócrates muestre que la justicia es un bien del segundo tipo. De esta manera, Sócrates tiene que mostrar que la justicia es un bien no solo por sus consecuencias, sino porque, como los bienes del primer tipo, es también algo que nos agrada por sí mismo³⁰.

Como se ha indicado, esta clasificación la introduce Glaucón como una pauta para la defensa de la justicia, mostrando con ello y con la reconstrucción que hace de la propuesta de Trasímaco que él tiene un dominio del tema que se está discutiendo. Por esta razón, el comentario despectivo que hace de la ciudad sana no debería verse solo como una manifestación

²⁶ Adimanto toma como ejemplo de un bien en sí mismo la salud (cf. 367c-d), sin embargo, más adelante esta parece entenderse como un estado intermedio que no comporta ni placer ni dolor (cf. 583c-584a).

²⁷ Al hablar de dos vidas, una que busca el placer y la otra el bien, considerando que esta última no puede ceder al placer (cf. 523d), Sócrates en el *Gorgias* parece tomar una postura semejante a la que encontramos en Jenofonte, *Recuerdos* II, 1 (21-34), en donde se recoge un texto de Pródico, en el cual se habla de Hércules, quien en un momento de su vida tuvo que decidir si seguir una vida de vicio (una vida de placer) o una vida de virtud (cf. Jenofonte 1993). Aunque de manera crítica (cf. Biesecker 1991: 162-163), Pródico desarrolla la visión que tiene la tradición de la relación entre virtud y placer, una visión que justamente está siendo puesta en duda por Adimanto (cf. 363e-364a), debido a que no habla del poder de la justicia en sí misma (cf. 366d-367a), y por ello no se distingue lo que parece justo de lo que es realmente justo (cf. 369b-c). Esto lo sugiere el mismo Sócrates, quien cree que los justos y los injustos solo se reconocen después de la muerte, cuando están desnudos ante los dioses (cf. 523c-e).

²⁸ Sócrates en el *Gorgias* asume una posición distinta con respecto a estas dos prácticas (cf. 517e2-518a7).

²⁹ Heinaman los caracteriza como males intrínsecos, en contraposición a los bienes intrínsecos de la primera y segunda sección. Serían males intrínsecos no solo por ser dolorosos, implicar esfuerzo y ser molestos, sino porque no son elegibles por ellos mismos y se evitan si es posible. Cf. Heinaman (2002: 312-313).

³⁰ Cf. Hayland (1988-1989: 253).

de su carácter o de su condición de clase³¹, sino que podría estar señalando algo más³², como lo muestra la reacción de Sócrates. En realidad, Glaucón no está solo denostando la dieta de los habitantes de la ciudad sana, sino señalando de manera más general que en ella faltan determinados tipos de placer, a partir de lo cual la encuentra más apropiada para los cerdos, pues incluso en las celebraciones y en el descanso no evitan el esfuerzo, y por eso no sirven la comida en mesas y no usan camas para dormir. Esta animalidad que para Glaucón comporta la ciudad sana, podría significar que en ella no hay otras actividades distintas a las de producir bienes para vivir: cada uno de los habitantes de la ciudad sana tiene que dedicar un tiempo oportuno a una única actividad para producir un bien que otros necesiten, lo cual le permitirá satisfacer sus propias necesidades. Esta es la dinámica que se impone en la ciudad sana, que se puede caracterizar como meramente económica y en la que no hay espacio para otras actividades. En este sentido, con su comentario, Glaucón estaría señalando que no es posible en esta ciudad disfrutar de placeres que, según su propia clasificación, pertenecerían al primer grupo de bienes: aquellos que disfrutamos por sí mismos y de los cuales no se sigue nada más que su disfrute. En contraposición, en la ciudad afebrada hay actividades que hacen posible este disfrute, como lo indica la existencia de cocineros, cazadores, peluqueros, etc. En la ciudad sana, las únicas actividades distintas a la actividad productiva son las que tienen que ver con el descanso después de la faena, en donde, como lo señala Sócrates, se busca principalmente compartir con los otros de una manera sencilla³³. Por tanto, el comentario despectivo de Glaucón estaría señalando que en la ciudad sana no sería posible hacer un elogio de la justicia en los términos que él y su hermano consideran adecuados, pues en ella no encontramos actividades que, como el comprender, por ejemplo, sean considerados bienes por ellos mismos. De hecho, las distintas actividades que se desarrollan en la ciudad sana, por ser meramente productivas y estar dirigidas únicamente a satisfacer las necesidades de cada uno, implican esfuerzo y trabajo, por lo cual serían clasificadas en el tercer grupo de bienes, pues no las llevaríamos a cabo si pudiéramos obtener de otra manera lo que ellas proporcionan. Estas serían las razones por las cuales Sócrates no tiene reparos en dejar esta ciudad y

³¹ Cf. Campese y Loderana (1998: 311).

³² Hay referencias en el *Laques* a la creencia popular que asocia al cerdo con una forma de ignorancia, y Platón usa esta imagen del cerdo en tal sentido en otros diálogos. Cf. Campese y Loredana (1998: 314-315).

³³ Sócrates califica como placentera (*hedéos*) únicamente a la convivencia de unos con otros (cf. 372b7). No hay ninguna otra mención del placer en estos pasajes.

más bien realizar la discusión de la justicia en la ciudad afebrada. Precisamente, si nos acercamos de manera breve a la estrategia que sigue Sócrates para responder a los requerimientos de los dos hermanos, él encuentra estos bienes purificando a la ciudad afebrada³⁴: propone lo que básicamente es un programa de educación de los guardianes mediante la música y la gimnasia, con el cual busca configurar especialmente en el alma de los guardianes, pero también en sus cuerpos, las distintas virtudes que permitan constituir una ciudad justa.

5. Conclusiones

A lo largo de la intervención de Sócrates en la *República*, se puede apreciar que él tiene en cuenta las exigencias que Glaucón y su hermano Adimanto le han hecho para que logre una exitosa defensa de la justicia³⁵; pero, como he intentado mostrar, estas exigencias son cruciales para entender por qué Sócrates abandona la ciudad sana atendiendo al comentario de Glaucón, pues, al denostar este el tipo de placer que es posible en la ciudad sana, está señalando que partiendo de dicha ciudad no se puede hacer una defensa de la justicia que cumpla con las exigencias que él y su hermano han establecido. Precisamente, siguiendo la clasificación de bienes que Glaucón introduce, las actividades y los bienes que se producen en la ciudad sana se tendrían que clasificar como bienes del tercer tipo. De acuerdo con esto, si mi interpretación es correcta, Glaucón está igualmente asumiendo una posición crítica con respecto a una tradición para la cual la virtud, la excelencia solo se logra con trabajo y esfuerzo, como se constata en la intervención de su hermano Adimanto, quien sostiene que en privado y por los poetas se afirma que la justicia y la sobriedad son nobles pero difíciles y penosas, mientras que la injusticia y la intemperancia son placenteras y fáciles de adquirir (cf. 364a1-4).

La ciudad sana, entonces, no se puede entender simplemente como un falso comienzo, pues, además, su existencia impide que para explicar la

I 213

³⁴ Como sostiene Bloom, esta corrupción es “la condición del crecimiento de seres humanos más perfectos” (Bloom 1968: 346).

³⁵ Para una exposición interesante de cómo Sócrates en su defensa acata los requerimientos de los dos hermanos, Cf. Moors (1981: 8 y ss). Resultan especialmente significativos los libros VIII y IX en donde Sócrates responde al requerimiento de Glaucón de contraponer al hombre más justo con el más injusto y mostrar que el más justo es el más feliz, mientras que el más injusto es el más infeliz.

codicia (y, por ende, la injusticia), se recorra el mismo camino que recorrieron los dos hermanos, siguiendo el trazo marcado por Trasímaco: suponer que hay un momento anterior a toda ley y convención, en el cual lo que encontramos es la codicia como una tendencia natural en los individuos, quienes posteriormente se ven en la necesidad de regularla mediante leyes y convenciones, a fin de satisfacer sus necesidades. Por el contrario, la estrategia de Sócrates de apelar a la ciudad sana nos permite suponer que en el origen las distintas necesidades de los individuos no conducen a una pelea por los recursos, sino más bien a que cada uno de los integrantes de la ciudad coopere con su actividad para poder suplir sus necesidades y las de los demás. De esta manera, como lo muestra Sócrates, la existencia de la codicia supone un proceso complejo que se inicia, tal como se establece en el libro VIII, con la decadencia de la ciudad aristocrática, y culmina con la tiranía y el tirano, en donde se presenta la completa injusticia.

214 |

Aunque la ciudad sana desplaza la concepción de naturaleza al margen de la ciudad que proponen Trasímaco y Glaucón, con el principio de especialización se introduce una noción de naturaleza que se podría decir es propio de la constitución de la ciudad, y que Sócrates desarrollará, con modificaciones importantes³⁶, para su defensa de la justicia. El principio de especialización, entendido básicamente como el supuesto de que los individuos en la ciudad deben llevar a cabo una única actividad para la cual están más capacitados por naturaleza, lo utiliza Sócrates para identificar a cada una de las tres clases que conforman la ciudad (cf. 374a-e)³⁷, y asume que únicamente si cada clase lleva a cabo la actividad que le es propia según su naturaleza, se podrá lograr la unidad en el estado y la ciudad en su conjunto será feliz (cf. 420a-421b y 423c-d). Así, gracias a que cada clase tiene una actividad que le es propia, Sócrates puede mostrar que hay una virtud que le es igualmente propia a cada clase, a partir de lo cual puede establecer la naturaleza de la justicia (cf. 427e, 428c-429a, 429c-d, 431d-e y 432e-433a).

—

³⁶ Cf. n. 11.

³⁷ Para Sócrates los guardianes deben tener una naturaleza que les permita desarrollar su actividad mejor que cualquier otro (cf. 374e y ss.). Más adelante, Sócrates dividirá la clase de los guardianes en la clase de los gobernantes y la clase de los auxiliares, que tienen funciones distintas (cf. 412c y 414b). Para una explicación muy completa de esta distinción, que muestra además que los gobernantes en esta etapa no serán los reyes filósofos, cf. Reeve, (2006: 178-186).

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, J.** (2009) (ed.), *The Republic of Plato*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Allen, G. E. R.** (1987), The Speech of Glaucon on Contract and the Common Good, en S. Panagiotou (1987) (ed.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle* (Edmonton: Academic Printing and Publishing, 51-62).
- Annas, J.** (1981), *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Clarendon Press).
- Barney, R.** (2002), Platonism, Moral Nostalgia, and the 'City of Pigs'. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 17(1): 207-236. DOI: 10.1163/22134417-90000032
- Bieda, E.** (2012), "¿Es Leoncio un incontinente? Ira y apetito en la República de Platón", *Dianoia*, 57(69): 127-150. DOI: 10.21898/dia.v57i69.139
- Biesecker, S.** (1991), "Rhetorical discourse and the Constitution of the Subject: Prodicus' *The Choice of Heracles*", *Argumentation*, 5: 159-169. DOI: 10.1007/BF00054003
- Bloom, A.** (1968), "Interpretative Essay", en Plato (1968), *Republic: Translated with notes and interpretative essay by Allan Bloom* (Nueva York, Basic Books, 305-436).
- Burnet, I.** (1980), *Platonis Opera: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet* (Vol. III, Tetralogias V-VII). (Oxford: University Press).
- Campese, S. y Canino, L. L.** (1998) "La genesi della polis", en Platone (1998), *La Repubblica: Traduzione e commento, a cura di Mario Vegetti*, II (Nápoles: Bibliopolis, 285-332).
- Campese, S. y Loderana, C. L.** (1998) "La città dei maiali", en Platone (1998), *La Repubblica: Traduzione e commento, a cura di Mario Vegetti*, II (Nápoles: Bibliopolis, 307).
- Crombie, I. M.** (1962), *Análisis de las doctrinas de Platón: 1. El hombre y la sociedad* (Madrid: Alianza Editorial).
- Cross, R. C. y Woosley, A. D.** (1964). *Plato's Republic: a Philosophical Commentary* (Londres: Macmillan).
- Deveraux, D.** (1979), Socrates' First City in the Republic, *Apeiron*, 13(1): 36-46.
- Dodds, E. R.** (2002), *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press).
- Ferrari, G. R. F.** (2005), *City and Soul in Plato's Republic* (Chicago y Londres: University of Chicago Press).
- Greco, A.** (2009). On the Economy of Specialization and Division of Labour in Plato's Republic, *Polis*, 26(1): 52-72.
- Hayland, D. A.** (1988-1989), "Republic, Book II, and the Origins of Political Philosophy", *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 16(2): 263-284.
- Heinaman, R.** (2002), Plato's Division of Goods in the Republic, *Phronesis*, 47(4): 309-335.
- Holmes, B.** (2010), "Body, Soul, and Medical Analogy in Plato", en K. Bassi, K. y J. Euben (2010) (eds.), *When Worlds Elide: Classics, Politics, Culture* (Lahnam: Lexington Books, 345-386).

- Irwin, T. H.** (2000), *La Ética de Platón* (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- Jaeger, W.** (2010), *Paideia: los ideales de la cultura griega*. (México: Fondo de Cultura Económica).
- Jenofonte** (1993). *Recuerdos de Sócrates / Banquete / Apología*, introd., versión y notas de J. D. García Bacca, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana / Obras de Jenofonte (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- Kahn, C. H.** (1987), Plato's Theory of Desire, *The Review of Metaphysics*, 41(1): 77-103.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S.** (LSJ), *A Greek-English Lexicon* (9ª ed. revisada; 1ª ed. 1843). (Oxford: Clarendon Press).
- Lidz, J. W.** (1995), "Medicine as metaphor in Plato", *The Journal of Medicine and Philosophy*, 20: 527-541.
- McCoy, M. B.** (2005), Sophistry and Philosophy in Plato's Republic, *Polis*, 22(2): 265-286.
- McKeen, C.** (2004), "Swillsburg City Limits (The 'City of Pigs': Republic 370C-372D)", *Polis*, 21(1-2): 70-92.
- Moors, K. F.** (1981), *Glaucon and Adeimantus on Justice: the Structure of an Argument in Book 2 of Plato's Republic* (Washington, DC: University Press of America).
- Nettleship, R. L.** (1922), *Lectures on the Republic of Plato* (Londres: Macmillan).
- Platón** (2000), *La República*, introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- Platón** (2000), *Diálogos*, IV (Madrid: Gredos).
- Reeve, C. D. C.** (2006), *Philosopher-Kings: the argument of Plato's Republic* (Indianapolis: Hackett Publishing Company).
- Robinson, R.** (1953), *Plato's Earlier Dialectic* (Oxford: Clarendon Press).
- Santas, G.** (2001), *Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns* (Malden: Wiley-Blackwell).
- Schofield, M.** (2005), "Approaching the Republic", en C. Rowe y M. Schofield (2005) (eds.), *The Cambridge History of Greek and Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 190-232).
- Shields, C.** (2006), "Plato's Challenge: 'The Case against Justice in Republic II'", en G. Santas (2006) (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (Oxford: Wiley-Blackwell, 63-83).
- Slings, S. R.** (2003), *Platonis Respublica* (Oxford: Oxford University Press).
- Strauss, L.** (2006). *La ciudad y el hombre* (Buenos Aires: Katz Editores).
- Weiss, R.** (2007), "Wise Guys and Smart Alecks in Republic I and 2", en G. R. F. Ferrari (2007) (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (Cambridge y New York: Cambridge University Press, 90-115).
- Williams, B.** (2012), *El sentido del pasado: ensayos de historia de la filosofía* (México: Fondo de Cultura Económica).

Recibido: 05-12-2023; aceptado: 11-07-2024

No es posible escribir *sobre* la mujer

JAVIER AGÜERO ÁGUILA
Universidad Católica del Maule
Talca, Chile

FRANCO CABALLERO
Universidad Católica del Maule
Talca, Chile

I 217

DOI: 10.36446/rlf2024394

Resumen: En la ruta de la filosofía derridiana, el presente artículo persigue, primero, pensar a la mujer como la introyección de una alteridad que la diferencia de sí misma más que del imaginario cultural masculino al que está expuesta. En un segundo momento, se intentará pensar a la mujer como lo imposible, poseedora de un secreto irrevelable y que la resguarda de cualquier intento totalitario. En tercer lugar, se trabajará en torno al neologismo de falogocentrismo, entendiéndolo como la producción trascendental, parcial y arbitraria, de los significados. Finalmente, se dejarán circulando algunas ideas generales que pretenden, desde las lecturas derridianas de Nietzsche, entender a la mujer como escritura.

Palabras clave: figura, lo imposible, falogocentrismo.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 50 N°2 | Primavera 2024

It Is Not Possible to Write on the Woman

Abstract: In the first place, this article chases the idea of, in the path of the Derridean philosophy, to consider woman as the introjection of an alterity that differentiates her with herself more than with the cultural masculine imaginary to which she is exposed. Then, will be tried to think about women as the impossible, possessor off an unrevealable secret that protects any totalitarian attempt. Thirdly, work will be done by the neologism of phallogocentrism understanding it as the transcendental, partial, and arbitrary production of meanings. Finally, some general ideas will be circulated that aim, from Derridean readings of Nietzsche, to understand woman as writing.

Key-words: figure, the impossible, phallogocentrism.

Quienes no se mueven no sienten sus cadenas
(Rosa Luxemburgo)

Las mujeres son *no* todas
(Jacques Lacan)

218 |

1. Introducción

Este no es un escrito sobre lo femenino, tampoco sobre el(los) feminismo(s) –aunque sí es un texto político, no podría no serlo–, es un texto *en torno a la figura* mujer.

En relación con lo anterior, y en tanto este escrito se inspira en la filosofía de Jacques Derrida, tal como se sostiene en el notable trabajo doctoral de Juana Bernal:

Si bien es evidente que hay un innegable componente femenino en la deconstrucción de Derrida y una feroz crítica al falogocentrismo, eso no implica necesariamente que su trabajo se pueda clasificar como feminista. Es nuevamente cuestión de género, de clasificación. Y si algo define al trabajo de Derrida, tal vez sea este adjetivo: *inclasificable* (Bernal 2015: 15).

Sería posible, desde esta perspectiva, encontrar en la obra derridiana tres momentos en los que se refiere a la diferencia sexual y, más precisamente, a la mujer como un “motivo” de la deconstrucción. Por un lado, vemos en

sus textos de fines de los años 1960, *La diseminación* (1972), por ejemplo, referencias a la imposibilidad –indecidibilidad– de distinguir entre lo que podría denominarse lo “puramente masculino” y lo “puramente femenino”. Un segundo momento lo encontramos en sus textos de mediados de los años 1970, particularmente en *Espolones: los estilos de Nietzsche* (1978) donde desde su lectura nietzscheana, despliega su propio análisis de la mujer. En este período aparecen también *La ley del género* (1980a) y *Glas* (1974), textos que tensionan igualmente las nociones de género, mujer, diferencia sexual, entre otras. Finalmente podríamos identificar los textos escritos a partir de la década de los años 1980, en los que desde una lectura deconstructiva de Heidegger y Levinas puntualmente, se reflexiona sobre la diferencia sexual a partir de motivos tales como la justicia, la alteridad, el otro, la hospitalidad, etcétera.

Dicho lo anterior, también este es un texto que corre riesgos y puede quedar a la intemperie, expuesto, entonces, a una época –o más precisamente a un momento de la historia– en el que la *figura* mujer ha pasado a tener un lugar protagónico, no porque se haya logrado superar todas las injusticias históricas, el abuso, las postergaciones, el sometimiento, la vulneración, el maltrato, el femicidio, la vulgarización cultural de su sexualidad, el lenguaje degradante¹, su menoscabo en el plano político y social, en fin, no, sino porque precisamente hoy todo esto está revelado. De alguna manera lo anterior emergió, instalándose un relato cultural sobre el “lugar” de la mujer en la actualidad, haciéndonos conscientes de una historia firmada por una arbitraria y larga imposición falogocéntrica (Derrida 1975)².

I 219

Ahora, y considerando lo anterior, ¿es que la norma cultural, tácita, para un hombre, hoy, es no hablar de la *figura* mujer, callar? Si esto es así este texto tiende a la infracción de la norma, puesto que, se piensa, tal como lo dice Jacques Derrida que “la ‘norma’ no es más que la buena conciencia de

¹ Sobre la capacidad alienante y destructiva del lenguaje recuperamos el siguiente pasaje de Judith Butler: “¿Y si el lenguaje tuviera en sí mismo la posibilidad de la violencia y de la destrucción de un mundo?” (2004: 22).

² El neologismo “falocentrismo”, del que se hablará más adelante en este texto, aparece por primera vez en el texto derridiano *Le facteur de la vérité* de 1975. En síntesis, es un resultado o fusión entre el concepto lacaniano de falocentrismo y logocentrismo. En este sentido, para Lacan, el falo sería una suerte de conector entre el logos y el deseo, destacándose entonces como el vector predominante en la cultura occidental: “El falo es el significante privilegiado de esa marca en que la parte del logos se une al advenimiento del deseo”. Se entiende que el falo devendría el significante fundamental que regula las relaciones entre hombres y mujeres y las relaciones humanas en general. Todo esto, al origen, como expresión de lo que Lacan denomina “la ley paterna” (1987: 672).

una amnesia” (Derrida 2003: 73-74)³ y renunciar a pensar la complejidad infinita de la *figura* mujer sería aquí “una obscenidad inaceptable” (Derrida 2004a).

El único derecho sería, de esta manera, a guardar silencio puesto que cada palabra –como “sobre” y la “figura” que hemos destacado en cursiva y a las cuales nos referiremos pronto en este artículo– podría ser devuelta como un boomerang por este atrevimiento.

Aparecen entonces las preguntas: ¿puede un hombre escribir o hablar de la *figura* mujer?, ¿cuál es el tiempo y el espacio, si existen, permitido para dirigirse a ella?, ¿qué significaría, para un hombre, solo tener el derecho al derecho al silencio cuando de la mujer se trata?, ¿se puede ir *derecho al silencio* y encontrar aquí el único lugar autorizado para escribir o hablar de la *figura* de la mujer?

No obstante, se intuye, la *figura* mujer es una posibilidad para adentrarse en los archipiélagos múltiples de la deconstrucción y, entonces, de la justicia (cf. Derrida 1994: 35).

2.

220 |

Son necesarias algunas precisiones para evitar equívocos sobre lo que aquí se pretende decir.

En principio, no se puede escribir *sobre* la mujer sino en *torno a* la mujer. Decir *sobre* la mujer, implica, ya etimológicamente, una carga cultural e históricamente discrecional de superioridad de la que este artículo quiere alejarse radicalmente. “Sobre” viene del latín *super* (“encima de”), es decir, la palabra nos deriva, desde su etimología primera, a un sofoco, a un ahogo. Ahora, por otro lado, en español, la palabra “sobre” quiere decir también “envoltura” (un sobre de carta, por ejemplo), esto es encerrar, cercar, rodear a algo o a alguien; se trataría entonces de una delimitación o fijación que podría ser comprendida como represión de la *dinamys* (fuerza, poder, capacidad) o del movimiento. En este sentido, escribir “sobre” la mujer, sinomatiza una masculinidad pretendidamente superior, y que nos desplaza,

—

³ Los textos “Violencia y Metafísica” (1989), ¡Palabra! *Instantáneas filosóficas* (2001a) y “Co-reografías” (2008) de Jacques Derrida, corresponden a las versiones en español. Lo mismo con *La comunidad inconfesable* (2002) de Blanchot, “La significación del falo” (1987) de Lacan y “El judaísmo y lo femenino” (2005) de Levinas. Para el resto de las citas a autores franceses, como se indica en la bibliografía, se han utilizados las fuentes originales. Los autores de este artículo han traducidos los pasajes del francés al español.

con toda la carga cultural adherida, a un escenario de delimitación del que intentaremos desprendernos tanto como sea posible.

Nos parece, de esta forma, que en *torno a* la mujer hace algo más de justicia. Favoreciendo un acercamiento a su *figura* que no es una invasión, o un sofocamiento ni un envoltorio, sino por el contrario, un dar vueltas sin ejercer violencia, sin querer distorsionar ni descubrir el secreto (u obligar su revelación). O en decir de Blanchot (2002: 35), “el secreto no se encuentra directamente buscando en el bosque donde hubiera debido realizarse el sacrificio de una víctima”.

Por lo demás, no seríamos capaces de descubrir nada, el descubrimiento resta aquí imposible y solo podremos acercarnos a lo que jamás nos podrá ser revelado. *En torno a* ella, también, para intentar una estrategia deconstructiva que persigue, con todo el cuidado del que se disponga, evitar los lugares comunes, “la repetición sin identidad que se encuentra al interior del sistema construido” (Derrida 1972: 10); en definitiva, para prescindir de cualquier vulgar *sexificación* de la mujer.

También, y en la línea derridiana, este texto hablará de la “figura” de la mujer. Inicialmente esta palabra puede ser entendida como un asunto de preocupación estética (física) referido al típico estigma de la “buena o bella figura de la mujer”, el que responde a las exigencias y los cánones de belleza de una época y que asume que –parafraseando al filósofo inglés inmaterialista George Berkeley en el siglo XVIII– “ser es ser percibida” (1985)⁴. Nada más alejado de lo que se pretende hacer circular aquí. Hablaremos de la *figura* mujer o de la mujer como *figura* atendiendo a lo que Jacques Derrida nos hereda en torno a esta palabra.

La mujer, en este sentido, al no poder ser definida, imposible en su conceptualización, al guardar finalmente un secreto que no puede ser revelado y el cual solo ella puede resguardar, es una figura de lo imposible. Si bien Derrida habla de “motivos” más que de figuras de lo imposible⁵ (entre los cuales encontramos a la hospitalidad, el perdón, el don, la herencia, la invención, la decisión y un largo etcétera), entendemos que la mujer es inclasificable, una figura que desactiva cualquier caracterización o intento descriptivo, no permitiendo un principio que la explique ni causalidad que

I 221

⁴ “Es incomprensible la afirmación de la existencia absoluta de los seres que no piensan, prescindiendo totalmente de que puedan ser percibidos. Su existir consiste en esto, en que se los perciba; y no se los concibe en modo alguno fuera de la mente o ser pensante que pueda tener percepción de los mismos” (Berkeley 1985: 42).

⁵ Sobre la noción de motivo y figura ver, particularmente, de Peretti (2005: 122 y nota aclaratoria en pie de página n° 7).

la haga inteligible; la mujer es una *figuración* de lo imposible que abre a una dimensión ética e hiperbólica que impacta en el plano político, cultural e ideológico y que tiende desarticular las convenciones *sobre* ella.

¿Puede la deconstrucción, entonces, autorizarnos a escribir *en torno a* y no *sobre* la mujer?

En primer lugar, hablar de autoridad podría llevarnos a una contradicción ingenua, porque si algo pretende evitar y si contra algo se enfrenta la deconstrucción, es contra la autoridad misma, la tradición, la herencia como propiedad intransferible, aquello que se fija en certezas organizadas por un cierto logos:

Lo que se llama “deconstrucción” obedece indudablemente a una exigencia *analítica*, crítica y analítica a la vez. Se trata siempre de *deshacer*, *desedimentar*, *descomponer*, *desconstituir* los sedimentos, los *artefactos*, las presuposiciones, las instituciones (Derrida 1996: 41).

La deconstrucción, entonces, no podría autorizar, porque ella misma es des-autorización y transgresión dinámica, cultural, textual y gramatológica. Una suerte de permanecer *–demeure–* (Derrida 1988)⁶ siempre a la contra, no anárquicamente, sino al interior de una multiplicidad que se despliega y repliega sobre las bases de una dislocación de lo que se ha considerado cierto, de lo que ha monitoreado los significados y los significantes. ¿Puede entonces la *palabra* mujer *–solamente la palabra, lo que indica o lo que le pretende expresar más allá de los contextos políticos, sociales o culturales–* habitar en esta dislocación?, ¿es la mujer una *contra-palabra*?

222 |

⁶ Nos referimos a la palabra francesa *demeure* para dar cuenta de la complejidad adherida a la deconstrucción en esta dirección. *Demeure* puede entenderse, al mismo tiempo, como una dimensión temporal y espacial, es decir como la “demora” y como el “permanecer”. También como espaciamiento y dilación, es decir, en un sentido derridiano, como una suerte de *différance*. Como bien lo explica Carlos Contreras “La palabra *demeure* tiene un amplio espectro semántico, esto dificulta la traducción, si es que no la imposibilita. Por una parte, tenemos un sentido relacionado con lo temporal que remite al hecho de demorar, de tardar, es el sentido de la demora, del retraso. Por otra parte, está un sentido que podríamos relacionarlo con la espacialidad y que se refiere al lugar en que se habita, en que se reside, el lugar en que se vive: la morada, el domicilio, el hogar” (2008: 163).

3.

Por sí misma la *palabra* mujer ya indica una contradicción que, aunque elemental y en extremo binaria, revela una oposición, un enfrentamiento con otra palabra: hombre. Al decir mujer decimos hombre y al decir hombre decimos mujer, no en un espacio ni en una temporalidad específica, por supuesto, ni en un decir tendiente a ontologizar una igualdad que no podría ser tal, sino en cuanto constitución recíproca que implica abdicar de la ipseidad para ser sensible a la invasión de eso otro que, en tanto me increpa, y en este caso, además, vulnera, me constituye:

[...] introducir al otro en nuestra identidad es introducir la alteridad en lo idéntico a sí, es poner a lo Otro en el núcleo de lo Mismo, es hacer imposible la identidad de cualquier sujeto (un yo individual o colectivo) consigo mismo, es renunciar a la identidad de sí para pasar a la diferencia consigo (Rocha 2010: 173).

Así, siguiendo esta cita de Delmiro Rocha, es que aquello que invocamos como mujer (y ahora sí con todo lo que las mujeres han llevado adelante a nivel de demandas y reivindicaciones políticas y culturales, impulsadas por la manipulación de un patriarcado, tan real como definitivo, que ha tejido una historia a su medida donde la *figura* mujer no ha sido más que un hilo decorativo en la madeja de un proceso masculinamente *ad hoc*) se entendería como la introyección de una alteridad que la diferencia consigo misma más que con el imaginario y significante hombre al que queda expuesta.

En otras palabras, la *figura* mujer como diferencia radical, como única y absoluta singularidad, es en diferencia *a sí* —es la revuelta de una identidad que jamás será fijada, fichada, datada o comprimida—, sin embargo en relación al otro, al hombre que irrumpe desde un afuera para que ella misma se confirme y se instituya en una agencia subversiva y desconcertante para los protocolos del falogocentrismo. Solo considerando a la mujer como *figura* que ha sabido entender la irrupción del otro, que arremete para someterla, es que puede organizarse una resistencia. Sin la inteligibilidad del universo del hombre descodificado por la subjetividad de la *figura* mujer no sería posible ninguna forma de sub-versión.

En este sentido, se insiste, solo en este y no en otro, mujer y hombre se constituyen en un plano de significaciones comunes que ha permitido la supremacía del uno *sobre* la otra. La diferencia es que, hoy, la *figura* mujer sabe de esta artificial superioridad y la desnaturaliza, la desnormaliza, la desritualiza y la resiste.

En la misma línea, Derrida señala que

antes de ser yo mismo y quien yo soy, *ipse*, es preciso que la irrupción del otro haya instaurado esa relación conmigo mismo. Dicho de otro modo, no puedo tener relación conmigo mismo, con mi estar “en casa”, más que en la medida en que la irrupción del otro ha precedido a mi propia ipseidad (Derrida 2001a: 51).

Si bien Derrida está pensando lo anterior en vistas a la hospitalidad y a la forma en que nos debemos unos a otros una explicación vital recíproca, la manera en que concibe la articulación del sí mismo a propósito del otro (que precede lo que se es o se llegará a ser), pareciera no detenerse en que ese otro puede también practicar la usura del sí mismo. Faltará decir que esto reafirma la idea de que “el otro ha precedido a mi propia ipseidad”, en el sentido que el otro que constituye al sí mismo produciendo una diferencia en él, puede ser también un otro colonizador, un invasor que en ese mismo desplazamiento a la zona previa en la que llegará a constituirse un yo, puede haber ya permutado, prendido, confiscado y de alguna manera definido cualquier intento de identidad posible.

224 |

4.

La *figura* mujer entonces, también, como acontecimiento y como des-coincidencia (Jullien 2018: 233)⁷, como lo que irrumpe dinamizando toda una tradición falogocéntrica hacia una zona donde no hay más que ipseidad radical, diferencia a sí: des-fijación.

—

⁷ La palabra “descoincidencia” es trabajada por el filósofo francés François Jullien y expresa una crítica a la normalidad explicada como “coincidencia”, que nos deriva la sociedad, la cultura y las convenciones. Resulta inquietante pensar a la mujer como una descoincidencia radical que no se deja sustituir por protocolos o formatos preestablecidos; también como descoincidencia que abre un punto de fuga para desactivar estereotipos e impulsar lo propiamente político entendido como demanda histórica. “Partamos de lo más elemental: cuando las cosas coinciden perfectamente, cuando están completamente adecuadas y adaptadas, se cree finalmente que esto es la felicidad. Ahora bien, esta adecuación —en la medida que se cumple— se esteriliza; dicho de otra forma, es la muerte. Es entonces fugándose de esta adecuación a través de la descoincidencia, que se estanca en su positividad, que puede abrirse un futuro o que se promueve la vida” (Jullien 2018: 233).

El acontecimiento, de existir, no es la actualización de un posible, un sencillo paso al acto, una realización, una efectuación, la culminación teleológica de una potencia, el proceso de una dinámica que dependa de “condiciones de posibilidad” (Derrida 2001b: 309).

Diremos de esta manera que la *figura* mujer no es un proyecto, no es una utopía –la utopía tendría siempre un horizonte de realización posible y su conexión con lo posible es original– sino lo imposible mismo. Aquí radica, se piensa, la descomunal fuerza de su irrupción en la historia, porque “lo imposible aquí es el otro, tal como nos llega” (Derrida 1988: 52). En la insondable búsqueda por explicar lo que es una mujer, podemos emprender un vuelo ciego al fondo de un abismo en el que se arriesga quedar atrapado, justamente en la imposibilidad de querer explicar lo imposible. Ahora, y valga insistir, solo por el hecho de que lo imposible habita en la mujer y que la mujer habita en lo imposible, es en su misma imposibilidad que se nos insinúa posible, por más que siempre sea lo imposible y guarde un secreto que debe ser protegido (cf. Derrida, Nouss y Soussana 2001: 86).

Y aquí nos detenemos brevemente para recordar que lo posible no es lo contrario de lo imposible. Una reflexión sobre estas nociones que implique al mismo tiempo un llamado a la deconstrucción debería, radicalmente, evitar cualquier partición lógica del análisis. En Derrida lo posible y lo imposible quieren decir lo mismo. Hay, entre ellos, un vínculo esencial de realización que exilia toda consideración analítica de los conceptos (Derrida, Nouss y Soussana, 2001: 86).

De esta manera, y entendiendo a lo posible abriendo a lo imposible, nos preguntamos ¿es que realmente queremos descubrir este secreto?, ¿llevar adelante una suerte de arqueología voluntarista para que, en nombre de un cierto falogocentrismo, se nos permita delimitar y cercar la *figura* mujer? Pensamos que no hay sentido en una empresa como esta. La *figura* mujer es en sí un secreto que debe permanecer secreto, alejado de cualquier intento totalitario que pretenda arrebatárselo. Así lo sostiene Derrida en la película de Safaa Fathy titulada *D’ailleurs*, Derrida de 2000:

Me preocupó [...] la dimensión política del secreto, siendo el secreto lo que resiste a la política, a la politización, a la ciudadanía, a la transparencia, a lo fenoménico. Siempre que se quiere destruir el secreto hay una gestión totalitaria. El totalitarismo es siempre el secreto revelado. [...] El secreto debe ser respetado (Fathy 2000: minuto 12:08).

Entonces, y como se ha insistido, en la ruta despejada por Derrida, el secreto de la *figura* mujer, lo que la constituye en la densidad de su ipseidad y

en su relación a sí, no debe ser tocado. Al contrario, el secreto debe permanecer prohibido y toda cláusula que se levante en nombre de este resguardo será poca y quedará en deuda. El secreto de la *figura* mujer no puede ser revelado porque si esto ocurriera –lo que ya es imposible–, quedaría expuesta a la apropiación, a la violación, a la cancelación de su intimidad, y entonces este secreto sería capturado e instalado como relato disponible para la manipulación y condicionamiento político.

La *figura* mujer guarda en su secreto lo que debe ser protegido, por más que la arbitraria pretensión totalitaria intente arrebatarárselo. Esto, al día de hoy, es un deber y una responsabilidad de cara a la emergencia excepcional de las reivindicaciones de las mujeres y, se cree, una manera posible de contribuir a que el secreto no sea revelado y, así, mantener a raya cualquier tipo de invasión absolutista proveniente de los “cegados del porvenir” (Chillida 2005: 18).

En la misma dirección, todo secreto es un asunto político. Si pensamos en resistir (o crear) resistencia de cara a un proceso histórico generalizado en el cual la *figura* mujer ha sido desplazada a las galerías de la historia misma, el secreto que es en sí secreto –un secreto secreto–, es de igual forma testimonio de esa resistencia.

226 | De esto sí podemos ser conscientes y de esto sí es posible ser testigo. *Doy* testimonio, *entrego* mi testimonio, *confirmo* un testimonio; un testimonio que en este caso está en relación con un secreto que jamás me será revelado, pero del que sí puedo dar palabra que existe en tanto secreto. Desde este lugar es posible, entonces, adherir a la causa política de la *figura* mujer, sin necesariamente involucrarse orgánicamente en un movimiento del que el hombre puede ser parte, únicamente, como testigo, pero no como protagonista.

Al final de todo, si se quiere, se trata de testimoniar el testimonio de un secreto que siempre será secreto y que puede habitar, solamente y sin alternativa, al interior de la *figura* mujer.

El secreto permanece siempre como la experiencia misma del testimonio, el privilegio de un testigo al que nadie puede sustituir, pues es él, por esencia, el único en saber aquello que ha visto; hay entonces que creerle de palabra en el mismo momento en el que anuncia un secreto que permanece, de todos modos, secreto (Derrida 2004b: 534).

Una palabra más sobre el secreto. Lo que permanece secreto, nuevamente, como secreto, pero de lo que sin embargo podemos dar testimonio, obedece a una doble operación de “ocultación–desocultación” (Derrida 1993: 60). Es aquí donde se juega, pensamos, nuestra apuesta sobre el pensar

a la *figura* mujer como celadora de un secreto que a la vez que íntimo e irrevelable, también es absolutamente público y político, y es en esta publicidad que se expresa, también, su carácter subversivo, *a la contra*, legitimándose como un secreto con fuerza deconstructiva que puede dismantelar lo que cierta tradición (la herencia⁸) ha definido como “normal”, es decir: la subordinación de la mujer.

Así, el secreto permite que la *figura* mujer pase de la subordinación a la subversión, justamente, se insiste, por su *double bind*: el de ser absolutamente íntimo y cerrado para quien quiera adueñarse y, con la misma intensidad, completamente público, publicitado, publicitario y arrojado al mundo de lo político.

La *figura* mujer y el secreto se unen y reúnen en el principio de rebelión.

5.

El falogocentrismo es la producción trascendental, parcial y arbitraria de los significados; la imposición de una forma de hacer la historia y la realidad inteligible desde un tipo de dominación específica, la masculina. Fallo + logo + centrismo: imposición fálica de la racionalidad occidental centrada en sí misma. En la misma línea, y como se ha señalado (ver nota al pie n° 2), todo esto se relaciona con el significante primordial de nuestra cultura que es el falo, y que es resorte de lo que Lacan denomina la “Ley paterna” (1987: 672). El falogocentrismo, en esta dirección, opera para Derrida como

I 227

la erección del logos paterno (el discurso, el nombre propio dinástico, rey, ley, voz, yo, velo del yo-la-verdad-hablo, etc.) y del falo como “significante privilegiado” (Derrida 1973: 311).

—

⁸ La noción de “herencia” tiene un tratamiento particular en la obra derridiana y puede ser comprendida como otro motivo o figura de lo imposible. “Nadie tiene derecho de propiedad sobre la herencia”, es decir no hay únicas/os herederas/os y solamente se puede hacer justicia con la herencia traicionándola. Es aquí donde la herencia del hombre en la historia debe ser pensada y la *figura* mujer activada. En otras palabras, ver en la *figura* mujer la potencia para traicionar la herencia, serle infiel y, entonces, producir y producirse otra historia, una en la que deviene protagónica y con fuerza deconstructiva para tensionar la tradición. Sobre la noción de “herencia” en Derrida se sugiere, entre otros, los textos: “Spéculer -sur- ‘Freud’” (Derrida 1980b: 275-432); Derrida (1992); Derrida y Roudinesco (2001) y Derrida y Stiegler (1996).

Dicho de otro modo, el falogocentrismo reivindica, a partir del “significante privilegiado”, el nombre “hombre” por sobre cualquier otro (nombre que es heredado de hombre en hombre, de heredero en heredero hasta ser lograda su consumación permanente); también releva la autoridad única, la voz de esa autoridad, la afirmación de una identidad predominante y extensiva y la ocultación de la verdad a partir de la palabra reservada. Con estas claves el falogocentrismo occidental filtra, selecciona y *archiva*⁹ lo que le es propio, marginando otros significantes y constituyendo de este modo su poder y su tradición.

La postergación de la *figura* mujer, su rol secundario en la construcción de la cultura entonces, estaría determinada por una ausencia o por una *falta* de presencia. Esta es su condición de *sin-falo*. En otras palabras, la zona en donde se construye el sometimiento, el abuso, la subyugación, en fin. Todo lo que ha exiliado a la *figura* mujer de la historia tiene que ver con la “incapacidad” de exhibir, de mostrar algo, un afuera protético o un apéndice a modo de injerto que la consume en una frontera y en una interioridad – *himen e invaginación*– que la ha desplazado a una secundariedad permanente y definitiva para comprender su rol en la sociedad.

Las nociones de himen e invaginación son entendidas por Derrida no desde una perspectiva fisiológica, sino como aquello que permite, metafóricamente, entender la diferencia sexual, la distancia cultural creada entre la mujer y el hombre, la cual se articularía entre una frontera y una interiorización. Como se aprecia en este pasaje de Derrida, himen e invaginación

no designan únicamente figuras del cuerpo femenino. Se presupone incluso la existencia de un saber seguro sobre qué es un cuerpo femenino o masculino y se presupone, también, que aquí la anatomía constituye el último recurso. Lo que permanece indecible no concierne solo a la línea de separación entre los dos sexos. Como usted lo ha recordado, este movimiento no revierte finalmente ni a las palabras ni a los conceptos, y lo que resta de lenguaje ahí dentro no se deja abstraer de la performatividad (marcante,

⁹La noción de archivo ha tenido un desarrollo importante al interior de la filosofía derridiana, definiéndolo como una violencia creadora y fundadora y, además, como “Una obra que se sobrevive a su operación y a su operador supuestos [...] una suerte de independencia o de autonomía archival y quasi maquinal (no digo maquinal, digo quasi maquinal), un poder de repetición, de repetibilidad, de iterabilidad, de substitución serial y protética” Derrida (2001b: 11). Sería interesante para futuros trabajos entender el falogocentrismo desde la lógica y dinámica del archivo o como un archivo propiamente tal, es decir, como una violencia que coordina y se auto-atribuye reproductibilidad.

marcada) [...] Se podría decir, con todo rigor, que el hymen no existe. Todo lo que construye el valor de existencia es ajeno al “hymen”. Y si hubiera hymen, no digo si el hymen existiera, el valor de propiedad de entrada no le conviene ni le convendría de antemano, por razones sobre las que he insistido en textos a los que usted ha hecho referencia ¿Cómo se podría entonces atribuir propiamente a la mujer la existencia del hymen? [...] Diría otro tanto de la “invaginación” (Derrida 1992: 112).

En esta misma dirección, Derrida insiste en que el falogocentrismo “es una cosa. Y lo que llamamos hombre y lo que llamamos mujer no pueden librarse de esto” (1975: 133). En este sentido se reafirma lo anterior, puesto que el falogocentrismo se trataría de un “algo”, de una suerte de artificio que en sí mismo no tiene valor ni significación, encontrando su potencia en la composición cultural solidaria de la dominación, en este caso, la masculina.

Ahora bien, esta cosa de la que nos habla Derrida organizaría de manera determinante lo que se ha denominado hombre y mujer. Destacamos en este punto el “llamamos” que escribe Derrida, ya que aquí habitaría un pronunciamiento, nombres –hombre, mujer– que son atribuidos y distribuidos culturalmente y que nada tienen de esencial, sino que, por lo contrario, son un pronunciamiento factual; una artificialidad levantada sobre la espalda de un nombramiento que, sin embargo, ha potenciado la forma en que la historia misma se ha diseñado. Es aquí que ni la mujer ni el hombre, ni la una ni el otro, pueden sacudirse esta suerte de escena bautismal, originaria, en que la superioridad encuentra su ecosistema y condiciones de posibilidad.

El falogocentrismo en esta línea, como verdad del logos “no necesita del cuerpo [...] el concepto de verdad y de sentido están ya constituidos antes del signo” (de Peretti 1989a: 31).

Lo que sostiene Cristina de Peretti en esta cita es relevante para entender la dinámica y lógica del falogocentrismo nuevamente. Este, como agente del gran logos, se define a sí mismo al interior de un espacio significativo que no tiene la urgencia de un significado, que no busca la adherencia a algo, sino que, por el contrario, produce un lugar donde lo primordial es una autodefinition sin compromiso con un cuerpo, con un sexo, con un género. Desde aquí se entiende su pretensión de verdad, la que finalmente establece, dejando sin margen de acción a cualquier interpretación que inerte contra-decir su verdad.

El falogocentrismo sería, en esta perspectiva, una suerte de metafísica pura, organizada en torno a un código binario que se despliega en el mundo naturalizando la posición artificial del hombre *sobre* la *figura* mujer, desatando de esta manera “su irreprimible compulsión de reducir lo otro a lo propio, a

lo próximo, a lo familiar, de reducir la diferencia a la identidad” (de Peretti 1989a: 31).

El falogocentrismo entonces se nos hace inteligible, nos permite acceder y comprender aquel espacio en el que la superioridad del hombre *sobre* la mujer se ha articulado y potenciado. Podemos entender, también, la forma en que la *figura* mujer ha sido tachada en su condición genérica. Como se sostiene en el conocido aforismo de Jacques Lacan: “~~La~~ mujer no existe” (1987: 652). Esta tachadura en el artículo “La” no es, ciertamente, un capricho del psicoanalista, tampoco una alegoría estética ni menos una fórmula desprendida de todo contexto. Por el contrario, al tachar “La”, Lacan da cuenta de una constatación cultural única y trascendental al mismo tiempo. “~~La~~” borra a la mujer, la saca del curso histórico y la oblitera, la desconoce, densificando con esta borradura el lugar para que la supremacía del hombre –“El” que no es tachado, “El” que es visible, “El” no-borrado, “El” que se expresa, en definitiva, nunca “~~El~~”– se despliegue con la fuerza de una identidad donde la alteridad, la alter-nativa, simplemente, desaparece.

230 |

Junto con esto y a partir de esta especie de criptograma (~~La~~), Lacan refiere a la desaparición de la mujer como generalidad; no sería posible hablar de “La” mujer como si este artículo abreviara al género en su totalidad. Desde la óptica lacaniana una potencial comprensión de la mujer implicaría una individualización de la misma, tal como lo señala: “una por una”, puesto que en la universalidad implícita en su generalización se desestiman los efectos propios que el falocentrismo habría provocado en la mujer propiamente tal: “Las mujeres no se prestan a la generalización, incluso, lo digo ahora entre paréntesis, a la generalización falocéntrica” (Lacan 1987: 652).

Solo para darle un último rodeo a este neologismo derridiano tan expresivo, a la vez que intensivo, para comprender el principio de una dominación, recuperamos estas palabras del mismo Derrida en una entrevista con Cristina de Peretti de 1989:

La unidad entre logocentrismo y falocentrismo, si existe, no es la unidad de un sistema filosófico. Por otra parte, esta unidad no es patente a simple vista: para captar lo que hace que todo logocentrismo sea un falocentrismo hay que descifrar un cierto número de signos. Este desciframiento no es simplemente una lectura semiótica: implica los protocolos y la estrategia de la deconstrucción. Debido a que la solidaridad entre logocentrismo y falocentrismo es irreductible, a que no es simplemente filosófica o no adopta solo la forma de un sistema filosófico, he creído necesario proponer una única palabra: falogocentrismo, para subrayar de alguna manera la indisociabilidad de ambos términos (de Peretti 1989b: 101-102).

Lo que aparece en esta reflexión, es que la asociación entre el logos y el falo no puede ser reducida a la simple determinación de un sistema filosófico (si entendemos por este una estructura al interior de la cuales se juegan signos y subestructuras que conversan y solidarizan unas con otras). El asunto parece ser más delicado. No se trata solamente de la juntura destinada a promover y estimular todo un movimiento en torno a la diferencia sexual, los estudios de género, el relato feminista en torno a la cuestión, en fin. Se trata de un esfuerzo que va más allá de cualquier modelo.

El falogocentrismo no es una corriente de pensamiento sino un ensamblaje que funciona como delator, como agente que en su propia significación revela la forma en que la cultura occidental ha instalado e impuesto su voz. En otras palabras, el falogocentrismo deconstruye lo que la tradición y la herencia han dejado como señuelos a seguir y que, en tanto seguidos, nos arrastran por la ruta siempre impuesta de la naturalización de la superioridad.

La *figura* mujer de cara a la deconstrucción o la deconstrucción de cara a la *figura* mujer (el orden da el mismo resultado) se interceptan en un principio de dismantelación y cuestionamiento de los elementos que construyen la tradición señalada, dejando expuesta a una historia en la que los naipes parecen estar marcados y los dados cargados. Ahora, es esta trampa, llena de significados y significantes culturales pulidos con precisión, la que la *figura* mujer deja en evidencia, relevando el espacio para desactivar los protocolos que sigue de manera estricta la dominación. Esto es lo que han llevado adelante los diferentes movimientos contraculturales.

Al interior de un sistema filosófico todo hubiera sido más difícil, cerrado, no obstante, al hacer frente a una invención expuestamente arbitraria, la resistencia se crea y recrea.

6.

Se quisiera dejar circulando algunas reflexiones que en ningún caso podrían dar término a lo que *en torno a* la *figura* mujer podría escribirse, decirse, pensarse. Nuestro esfuerzo aquí ha sido menor y probablemente no podría ser considerado ni siquiera como el primer punto de una nota introductoria al universo infinito de la *figura* mujer; la misma que no se deja conceptualizar, la que guarda un secreto irrevelable que debe ser protegido de todo intento totalitario, como se ha sostenido. La *figura* mujer como figura imposible no podría agotarse en ningún tipo de reflexión filosófica, literaria, sociológica, religiosa, en fin.

Y es aquí donde se nos muestra, justo, la única verdad posible *en torno a* la *figura* mujer: la mujer es lo imposible y como tal nuestros intentos por

definirla son vacuos, sin sentido. Nos referimos a su radical imposibilidad de habitar y resistir por fuera de las convenciones culturales, políticas e históricas que han querido abreviarla, hacerla “una”, sumarla a la generalización siempre útil para un poder que, en la promoción del plural “*las*” mujeres, se ahorra la singularidad absoluta e insondable que cada mujer, pensamos, es y posee.

Lo anterior no es contradictorio ni se opone al gran impacto político que, particularmente y de manera acelerada en el siglo XX y agudizado en las primeras dos décadas del XXI, los movimientos de reivindicación liderados por mujeres han llevado adelante. De lo anterior hemos sido testigos y hemos visto, igual, la irrupción descomunal que ha debilitado las bases más fijadas del filocentrismo, y que ha obligado a traicionar la tradición, a desviar el curso histórico y pensar, entonces, el pasado, el presente y el porvenir como el porvenir de la *figura* mujer; porvenir que no está escrito, pero el que, intuimos, ya no podrá ser redactado arbitrariamente por la mano de una dominación.

En esta perspectiva y como sostiene John Caputo: “la cuestión de la mujer, de la diferencia sexual, es muchas preguntas sobre muchas mujeres, sobre muchas diferencias” (1997: 143).

232 | De manera resumida, esta frase de Caputo es todo lo que hemos querido pensar y escribir en estas páginas. Nos referimos a que no es posible pensar a la *figura* mujer dentro de una generalidad que le arrebatase su singularidad. Esto, como se ha dicho, no tiene que ver con desconocer las demandas históricas y las mujeres que, en tanto género (la palabra proviene del latín *genus* y *eris*, y podría entenderse como lo que tiene “idéntico sentido”) han instalado, sino que también con el reparo, con el detenerse y ser sensibles a lo que una mujer es, puede o podría ser en su infinita intimidad. No podríamos decir, por ejemplo, que todas las mujeres guardan el mismo secreto, pero sí que guardan uno, cada una, en sí misma, es protectora de ese secreto que en función de su resguardo puede, como se ha visto, reaccionar y resistir a un totalitarismo masculino –representado como historia, instituciones lenguaje, violencia y exclusión– y entonces explotar en lo político y en lo público como reivindicaciones históricas del género.

A partir de lo anterior pensamos que sí existe algo así como lo “propriadamente femenino” (palabra que deliberadamente no hemos utilizado porque tiende, se cree, a debilitar a la *figura* mujer frente a lo “masculino”). Se dice comúnmente *ella es muy femenina*, es decir, *no es masculina* y tiene todos los atributos blandos que se le exigen a una mujer para generar el binarismo y favorecer la superioridad de lo duro, lo fálico, “la feminidad misma de la mujer está en esa inicial posterioridad” (Levinas 1977: 132).

¿Hacia dónde pretende ir Emmanuel Levinas con esta reflexión?
¿Qué quiere decir esa “inicial posterioridad” cuando de feminidad se trata?

Ciertamente el pensamiento de Levinas no se caracteriza por ser feminista, pero su filosofía es la de la alteridad y desde aquí es que se nos permiten algunas consideraciones.

La inicial posterioridad de lo femenino nos deriva a un tiempo otro, a un tiempo *del* otro, en donde algo así como la identidad puede llegar a constituirse. Es decir, primero, la *figura* mujer como constatación de sí misma, como resultado de una fractura del yo, del *ipse*. Segundo, la introyección del significativo hombre para configurar una subjetividad de resistencia solo es posible en la medida que reúna los elementos asociados a la dominación histórica de este significativo. Tercero, el agrupamiento de todos estos componentes para producir una irrupción en lo político y en lo público, trastocando la cultura y su tradición, invirtiendo el significativo y formulándose como agente disruptor de un momento histórico y postulando una nueva época para *la* y *su* historia nuevamente. Solo entonces, quizás, –insistimos en el “quizás”–, algo así como lo “femenino” logre tener sentido; no un sentido a priori destinado a ser el subordinado de la herencia impuesta por lo “masculino”, sino por un proceso mediante el cual la *figura* mujer impuso un relato y consolidó su resistencia, dejándose ver, saliendo de la oscuridad.

Es cierto que Derrida apunta que el pensamiento de Levinas recupera, en su generalidad, la idea de lo “masculino” como perímetro esencial para el despliegue de su filosofía; incluso sostendrá que lo masculino mismo será el sujeto en la obra de Emanuel Levinas (Derrida 1989: 82). Del mismo modo, sostendrá en una entrevista con Christie McDonald que “habría, ciertamente, cierta secundariedad de la mujer, *Ischa*. El hombre, *Isch*, vendría primero, sería el primero, estaría en el comienzo” (Derrida y McDonald 2008: 167). Entonces, en esta línea, no podríamos sino asumir que en la obra levinasiana lo que se intuye, en principio, es un relato sexista y que arraiga a la mujer en roles fundamentalmente domésticos, interiores y sin posibilidad de extender lo femenino mismo en el espacio público. Probablemente todo esto se relacione con su profesión al judaísmo y su comprensión firmemente comprometida con el mensaje talmúdico relativo a la mujer y que es, por cierto, patriarcal. Por ejemplo, señala en relación a lo “femenino-mujer”, en un artículo titulado “El judaísmo y lo femenino”, que

La Casa es la mujer, nos dirá el Talmud. Más allá de la evidencia psicológica y sociológica de tal afirmación, la tradición rabínica la ubica como verdad primordial. El capítulo final de los “Proverbios”, donde la mujer, sin que haya una preocupación por la “belleza y la gracia”, aparece como el genio del hogar y hace posible, precisamente por eso, la vida pública del hombre, puede en rigor leerse como un paradigma moral (Levinas 2005: 12).

Pareciera en esta cita que el tratamiento e imaginario que Levinas impulsa en torno a la mujer y lo femenino es el de una relegación a una interioridad que no hace más que inyectarle energía y pulso a una suerte de fijación religioso-política que la excluye con la potencia de lo teológicamente determinado.

Sin embargo, a reglón seguido, en la misma entrevista, Jacques Derrida plantea lo siguiente respecto de la particularidad de la mirada levinasiana *sobre* la mujer y lo femenino:

No obstante, la secundariedad no sería la de la mujer o de la feminidad, sino la de la partición masculino / femenino. Sería tan solo la relación con la diferencia sexual lo que sería segundo, y no la sexualidad femenina. En el origen, y es esto lo que importa, habría una humanidad en general, antes de toda marca sexual, más acá y más allá, pues, de ella. Así se salvaría la posibilidad de la ética, entendiéndola como una relación con el otro en tanto que otro que no tiene en cuenta ninguna otra determinación y, en particular, ningún carácter sexual (Derrida y McDonald 2008: 167).

234 | Si seguimos esta cita, entenderemos que para Levinas la mujer –y lo que se da por llamar “lo femenino”–, no es lo tachado, lo anulado o lo relegado, sino que aquello que se estabiliza es una suerte de fragmentación a propósito de la diferencia sexual. No habría pulso ni pulsión alguna por “derivar” a la mujer a un exilio en el cual se obliteraría su singularidad y, sobre todo, su con-figurativa alteridad. Hay, en el origen del pensamiento de Levinas sobre lo femenino, una consideración profundamente humana que la entiende en su otredad radical, y la constatación de que es aquí donde la mujer ingresa al espacio siempre extensivo del reconocimiento de ella misma como lo otro que es lo propio de lo común.

Lo “femenino” solo es propiedad de la *figura* mujer, solo ella puede o no ratificarlo y explicar qué es.

Escribe Jacques Derrida:

la mujer es contradictoriamente dos veces el modelo [...] Modelo de la verdad, tiene un poder de seducción que subyuga al dogmatismo, extravía y espolea a los hombres, los crédulos, los filósofos. Pero en la medida que no cree en la verdad, [...] representa la disimulación, el adorno, la mentira, el arte, la filosofía artista (Derrida 1978: 45).

Es decir, la *figura* mujer siempre es entendida en su doble injunción, esto es que tiene la capacidad de suspender las “creencias” *sobre* la mujer misma, activar y desactivar las pretensiones de verdad que el falogocentrismo

ha sintetizado en su nombre. Incluso la misma filosofía acusa el golpe cuando la *figura* mujer, la imposible categoría de “mujer”, tensiona la verdad. Esto no es simplemente un dato. Si la *figura* mujer tiene la capacidad de poner en cuestión la tan pretendida búsqueda de verdad que caracteriza a la filosofía, entonces ella tendría la potencia de desorganizar el cosmos y proponer un caos desde la mentira. Sin duda tiene ese poder toda vez que su secreto es transformado en potencia política.

No obstante, y al mismo tiempo, ella no cree en la verdad que se ha contado desde el origen de Occidente, pasando a un costado que sin embargo es guiño de alteridad, síntoma de una historia postergada que se anuncia y que no se podrá evitar que irrumpa.

La *figura* mujer es entonces mentira, pero mentira de una verdad oculta, hundida por el espolón del hombre.

En este sentido “la mujer *hace* época” (Derrida 1978: 39)¹⁰. Desde una mentira, desde una no-verdad la mujer *hace* época. La historia de la mentira cuando hablamos de la *figura* mujer es la historia de la dominación y la exclusión, la que ha querido ser negada por la verdad que siempre estará del lado de quienes, en este caso, dominan. No arriesgamos nada al decir entonces que la *figura* mujer es una “mentirosa”, ella miente, no dice la verdad; pero es una mentira justa, liberadora y excepcional que se enfrenta a una verdad falogocéntrica que se ha edificado sobre sus innumerables recursos para determinar qué es cierto y qué no.

La *figura* mujer *hace* época, *su* y *nuestra* época, oponiendo la justa mentira a la arbitraria verdad: “si el estilo [...] era el hombre [...] la escritura sería mujer” (Derrida 1978: 38).

Escribir *en torno a* la mujer sin renunciar jamás a la escritura, a un querer-decir, aunque este sea imperdonable y todo lo que aquí se ha dicho no encuentre eco más que en la intimidad de un yo; de un yo que escribe y se resuelve hacia sí.

Al final, y más allá de todo, hablar de la *figura* mujer, detenerse y mirar de frente aquello que en ella es imposible e irreveleable –pero que al mismo tiempo es la fuerza política de una irrupción sin precedentes– es apostar por la justicia y por el porvenir.

Tal como lo señala Derrida, el estilo es el hombre, el escenario el hombre, lo que fue es el hombre y su relato. La escritura, o la reescritura de la historia, está en la mano de la *figura* mujer.

En este sentido, todo resta por ser escrito.¹¹

¹⁰ La cursiva es nuestra.

¹¹ Este artículo es fruto de una pasantía de Investigación realizada en el año 2023 en la Uni-

BIBLIOGRAFÍA

- Bernal, J.** (2015), *Jacques Derrida: lo femenino en desconstrucción* (Madrid: UNED).
- Berkeley, G.** (1985), *Principios del conocimiento humano III* (Barcelona: Orbis).
- Blanchot, M.** (2002), *La comunidad inconfesable* (Madrid: Editora Nacional).
- Butler, J.** (2004), *Lenguaje, poder e identidad* (Madrid: Síntesis).
- Caputo, J.** (1997), “Dreaming of the Innumerable: Derrida, Drucilla Cornell, and the Dance of Gender”, en E. Feder y M. Rawlinson (1997) (eds.), *Derrida and Feminism: Recasting the Question of Woman* (Londres: Routledge, 141-160).
- Contreras, C.** (2008), *Ética y política en Jacques Derrida* (Santiago de Chile: Universidad de Chile).
- Chillida, E.** (2005), *Escritos* (Madrid: La Fábrica).
- Derrida, J.** (1972), *La dissémination* (París : Éditions du Seuil).
- Derrida, J.** (1973), “Avoir l’oreille de la philosophie (entretien avec Lucette Finas)”, en *Écart: quatre essais à propos de Jacques Derrida* (París: Fayard).
- Derrida, J.** (1974), *Glas* (París : Galilée).
- Derrida, J.** (1975), “Le facteur de la vérité”, *Poétique: Revue de théorie et d’analyse Littéraires*, 21: 96-147.
- Derrida, J.** (1978), *Éperons: les styles de Nietzsche* (París: Flammarion).
- Derrida, J.** (1980a), “The Law of Genre”, *Glyph*, 7: 202-232.
- 236 | **Derrida, J.** (1980b), *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà* (París: Flammarion).
- Derrida, J.** (1988), *Mémoires pour Paul de Man* (París: Galilée).
- Derrida, J.** (1989), “Violencia y metafísica”, en *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 107-210).
- Derrida, J.** (1992), *Point de suspension* (París: Galilée).
- Derrida, J.** (1993), *Passions* (París: Galilée).
- Derrida, J.** (1994), *Force de loi: le “fondement mystique de l’autorité”* (París: Galilée).
- Derrida, J.** (1996), *Résistances de la psychanalyse* (París: Galilée).
- Derrida, J.** (2001a), *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* (Madrid: Trotta).
- Derrida, J.** (2001b), *Papier machine* (París: Galilée).
- Derrida, J.** (2003), *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème* (París: Galilée).
- Derrida, J.** (2004a), “Estoy en guerra contra mí mismo”, entrevista con Jean Birnbaum, *Le monde*, 19 de agosto de 2004.
- Derrida, J.** (2004b), “Poétique et politique du témoignage”, en *Cahier de l’Herne Jacques Derrida* (Paris: Éditions de l’Herne, 521-541).

versidad Federal de Ouro Preto, Brasil, financiada por la Vicerrectoría de Investigación y Posgrado de la Universidad Católica del Maule, Chile.

- Derrida, J. y McDonald, C.** (2008), “Coreografías”. *Lectora: revista de dones i textualitat*, 14: 157-172.
- Derrida, J., Nouss, A. y Soussana, G.** (2001), *Dire l'événement, est-ce possible?* (París: L'Harmattan).
- Derrida, J. y Roudinesco, E.** (2001), “Choisir son héritage”, en *De quoi demain...* (París: Galilée, 11-40).
- Derrida, J. y Stiegler, B.** (1996), *Échographies de la télévision: entretiens filmés* (París: Galilée).
- De Peretti, C.** (1989a), *Jacques Derrida: texto y deconstrucción* (Madrid: Anthropos).
- De Peretti, C.** (1989b), “Entrevista con Jacques Derrida”, *Política y Sociedad*, 3: 101-106.
- De Peretti, C.** (2005), “Herencias de Derrida”, *Isegorías*, 32: 119-134.
- Fathy, S.** (2000) (dir.), *D'ailleurs, Derrida* (Arte France Cinéma y Gloria Films).
- Jullien, F.** (2018), *De l'écart à l'inouï* (París: L'Herne).
- Lacan, J.** (1987), “La significación del falo”, en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 653-662).
- Levinas, E.** (1977), *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques* (París: Editions de Minuit).
- Levinas, E.** (2005), “El judaísmo y lo femenino”, en *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo* (Madrid: Caparrós, 53-62).
- Rocha, D.** (2010), “Europa o la cuestión del cap (cabo)”, en *La filosofía y la identidad europea*, (Valencia: Pre-Textos, 171-181).

El papel de los intelectuales frente a la pandemia (o del declive de una forma de filosofar)

FRANCO BORDINO
Universidad Nacional del Oeste
Merlo, Argentina

I 239

DOI: 10.36446/rif2024420

Resumen: El presente trabajo sintetiza y evalúa críticamente las intervenciones de los intelectuales sobre la pandemia. Sostiene la hipótesis (por analogía con las revoluciones científicas) de que una crisis sanitaria y económica era incapaz de generar por sí sola una transformación del sistema: hacía falta, además, la existencia de un paradigma alternativo, que se mostrase promisorio a los ojos de la sociedad. Se arguye luego que el pensamiento de un paradigma tal estuvo ausente en los discursos que vaticinaron, a raíz de la pandemia, la caída del capitalismo neoliberal. Por último, se reflexiona sobre el papel de la filosofía en la actualidad, criticando la práctica de la filosofía contemporánea como “crítica del presente” y reivindicando una función afirmativa del pensamiento.

Palabras clave: filosofía contemporánea, historia del presente, crítica, imaginación, neoliberalismo.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 50 N°2 | Primavera 2024

The Intellectuals' Performance in the Coronavirus Pandemic, or On the Decline of a Way of Philosophizing

Abstract: This paper synthesizes and critically evaluates the interventions of intellectuals on the pandemic. The hypothesis is that (by analogy with scientific revolutions) a health and economic crisis was incapable of generating a lasting transformation of the system on its own: the existence of an alternative paradigm was also needed. It is then argued that the thought of such a paradigm was absent in the discourses that predicted, as a result of the pandemic, the fall of capitalism. Finally, it reflects on the role of philosophy in our time, criticizing the practice of contemporary philosophy as a “critique of the present” and claiming an affirmative function for thought.

Key-words: contemporary philosophy, history of the present, critique, imagination, neoliberalism.

1. Noticia sobre la pandemia y situación de la filosofía

240 |

Al poco tiempo de que la OMS declarara la emergencia sanitaria internacional por Covid-19 el 30 de enero de 2020, intelectuales de todo tipo hicieron públicos sus vaticinios sobre las consecuencias que la pandemia tendría para la humanidad. Cuando en fecha reciente (el 5 de mayo de 2023), la OMS declaró oficialmente su fin, la noticia apenas tuvo repercusión; pareció anacrónica, puesto que, para muchos, hacía tiempo que la pandemia ya había terminado. La flexibilización de las restricciones sanitarias, el relajamiento de su observancia por parte de la población, la saturación y la progresiva desaparición del tema en los medios periodísticos —en una palabra, el paulatino hartazgo—, ya habían dado por vencido al virus mucho antes. Ninguno de aquellos intérpretes del devenir regresó entonces a la escena de los hechos, con los mismos consumados, a recoger los resultados de sus variopintas hipótesis. Un nuevo acontecimiento histórico congrega a los intelectuales hoy: los últimos desarrollos de la inteligencia artificial. La dialéctica de los pronósticos, de las utopías y de las catástrofes, vuelve a desatarse.

“El búho de Minerva alza su vuelo en el ocaso”, sentenció Hegel (2004: 20). Lo que quiere decir que los hechos históricos no pueden ser comprendidos en su tiempo: lo que la filosofía lleva al concepto es lo que la historia ya ha realizado y superado. Foucault, en cambio, caracterizó la filosofía (o al menos a una de sus vertientes, surgida a partir de la Ilustración) como una “interrogación crítica sobre el presente” (Foucault 2006a: 90, 96).

Con ello, sin proponérselo, definió el programa, el estilo de la filosofía contemporánea.

El primer programa filosófico —el de la metafísica occidental— ha sido largamente criticado y sus riesgos nos resultan de sobra conocidos: como comprensión y explicación de lo ya sido, la filosofía puede degenerar en ideología, en racionalización legitimadora de la realidad. “Todo lo real es racional”, escribió también el autor de la *Fenomenología del espíritu* (Hegel 2004: 18). Ahora empezamos a conocer los riesgos del programa filosófico contemporáneo. En su ejecución, se acorta peligrosamente la distancia entre el pensamiento y su objeto, porque lo que se piensa es el tiempo presente, porque el tema sobre el que se reflexiona es nuestra propia subjetividad. *Lo diferencial del momento histórico presente* se convierte entonces en una celda vacía, en una categoría *a priori* que se llena cada vez con el nuevo acontecimiento global que proponen los diarios, pasando de los medios de comunicación a los libros de filosofía, de sociología o de psicología, con la misma velocidad pasmosa con que se lo olvida y es reemplazado por otro tema. La historia se acelera, como quería Koselleck, pero ya no sabemos si la aceleración corresponde a una dinámica objetiva de los hechos o al sensacionalismo de sus apresurados cronistas. El prudente y parsimonioso búho de Minerva ha sido reemplazado por un colibrí frenético y ansioso...

I 241

El “punto de vista de la eternidad”, que adoptaba la metafísica occidental tradicional, tenía la desventaja de reducir toda diferencia a lo idéntico, de no permitir la novedad, de reducir todo acontecer a una repetición de lo mismo. El énfasis de la diferencia y de la singularidad de la filosofía contemporánea, paradójicamente, produce el mismo efecto: la proliferación de acontecimientos trascendentes, que marcarían un antes y un después en la historia, termina dejándonos con la sensación de que *nunca ocurre nada*. Una nueva pandemia podría sobrevenir, y nadie sabría explicar con claridad cuál fue el aprendizaje que extrajimos de la última. (Tampoco los intelectuales y los políticos, aunque no dejarían de pronunciarse.) Es probable que todo se volviese a repetir —las mismas polémicas, los mismos conflictos, las mismas medidas y protestas—, como si ocurriese por primera vez, como si la pandemia de Covid-19 nunca hubiera sucedido. Se trata de un libro del que un sinnúmero de intelectuales y estadistas ha escrito el prólogo, pero del que nadie ha querido escribir el epílogo; quizás porque el asunto mismo no tuvo un fin, una conclusión. Quien se asome a esos textos escritos hace apenas tres años, no dejará de sentir la futilidad, si no de la vida —como querían los viejos metafísicos—, al menos sí de los intelectuales y del pensamiento.

2. El debate sobre la pandemia: tres dilemas y un pronóstico fallido

Repasemos algunos de los tópicos de esos textos. Todos coinciden en la valoración negativa de la coyuntura que la pandemia venía a trastocar: el capitalismo neoliberal. Se lo criticó por haber sido incapaz de dar una respuesta satisfactoria a la emergencia sanitaria desatada por el virus sin trasgredir sus propios axiomas, demostrando con ello su falsedad (Forster 2020: 56; Manrique 2020: 155). Pero, además de su impotencia frente a la pandemia, se le reprochó también su culpabilidad, ya sea por la desinversión deliberada en materia de investigación y salud pública (Berardi 2020: 53, Harvey 2020: 86-87; Rebón 2020: 91-92; Waisbord 2020: 127), o por ser directamente el causante de la aparición de nuevos virus y epidemias, a saber, a través de la explotación de los animales en la industria alimentaria (Barrancos 2020: 118-119; Follari 2020: 15; Harvey 2020: 82; López Petit 2020: 57; Svampa y Viale 2020: 101; Yáñez González 2020: 143).

Sin embargo, a la hora de formular un pronóstico sobre las secuelas que la pandemia dejaría, las diferencias se agudizaban. Para ser justos, no se trataba simplemente de formular hipótesis peregrinas sobre lo que ocurriría en un futuro más o menos lejano, sino de comprender lo que estaba ocurriendo, de llevar a cabo —como quería Foucault— “una interrogación crítica sobre el presente”. Pero el presente no es más que el límite potencial entre el pasado y el futuro, “ya que es el comienzo de un tiempo y el fin de otro” (Aristóteles, *Phys*, IV, 13, 222a15); por ello solo es asible en su relación diferencial con lo que le sigue y lo que le precede. Y aunque es el tiempo actual —cronológicamente el más inmediato—, resulta el más lejano para nuestra comprensión.

La filosofía contemporánea, devenida crítica histórica del presente, se topa de nuevo con aquel obstáculo que los fenomenólogos gustaban tanto de señalar: lo más inmediato es lo más difícil de conocer. Por eso, la diferencia de opiniones entre los intelectuales no debe ser atribuida solamente a la premura de las respuestas, sino sobre todo a la dificultad de la pregunta: ¿qué es lo que pasa?; o, en otras palabras: ¿qué es lo que somos, qué es el mundo ahora?¹ Como en toda verdadera pregunta filosófica, se trata de cosas

¹ Una discrepancia importante entre los intelectuales a la hora de definir la época presente es la que se plantea entre quienes siguen describiendo el ejercicio del poder y de la gobernanza actual desde el paradigma foucaultiano de la disciplina y de la biopolítica (es el caso de Agamben y de quienes, junto con él, han pensado las medidas sanitarias como una generalización

que todos creemos saber, pero que solo un arduo trabajo del pensamiento es capaz de expresar.

La restricción de la movilidad y la morigeración de la actividad económica provocadas por la cuarentena fueron alternativamente presagio de desastre y utopía, según quién las interpretara. En lo social, los análisis más optimistas vaticinaron un fortalecimiento de los vínculos entre los individuos y los pueblos (Manrique 2020: 159-160; Gabriel 2020: 132-133; Preciado 2020: 185; Svampa y Viale 2020: 100; Waisbord 2020: 125; Žižek 2020: 21); los más pesimistas, en cambio, advirtieron un recrudescimiento del individualismo ya imperante (Berardi 2020: 53; Han 2020: 110; Preciado 2020: 168, 175, 182-183; Rebón 2020: 93). Lo anunciaba Franco Berardi con cautela, dejando abierto al devenir la resolución de este dilema, pero sin dudar de su forzosidad.

No podemos saber cómo saldremos de la pandemia cuyas condiciones fueron creadas por el neoliberalismo, por los recortes a la salud pública, por la hiperexplotación nerviosa. Podríamos salir de ella definitivamente solos, agresivos, competitivos. Pero, por el contrario, podríamos salir de ella con un gran deseo de abrazar: solidaridad social, contacto, igualdad (Berardi 2020: 53).

Estas palabras de Berardi introducen otro tópico recurrente del debate intelectual sobre la pandemia, complementario del anterior (del dilema entre solidaridad e individualismo). Se trata, en verdad, de un viejo tópico literario, popular en el medioevo, y siempre revivido en tiempos de pestes y epidemias: *el poder igualador de la muerte* (o, en este caso, del virus, su heraldo metonímico). En las danzas macabras de la Baja Edad Media y principios de la Modernidad, el tópico aparecía con una significación moral o religiosa: se insistía en la vanidad de los bienes y de los placeres terrenales, llamando a la purificación de los pecados y a la preparación para la vida eterna. Pero también podía empleárselo con intención satírica, como una crítica contra las jerarquías y los estamentos sociales, de modo que los pobres y oprimidos obtenían por medio de él una especie de venganza. Ambas significaciones se solapaban ambiguamente (González Marín 2015: 24; González Zymla 2014:

I 243

del “estado de excepción”), y quienes entienden que este paradigma ha sido reemplazado por uno nuevo, en donde, por medio de las nuevas tecnologías de la información, el control ya no se ejerce represivamente, sino apelando a la participación voluntaria de los sujetos y teniendo como fin, no la normalización, sino el aumento del consumo, del rendimiento y de la autoexplotación. Para el primer paradigma, véase Agamben (2020: 18); para el segundo paradigma, véanse los trabajos de Byung-Chul Han (2017) y de Paul B. Preciado (2020: 171-172).

24). Pero se trataba siempre de un tópico de desintegración que auguraba la subversión del orden social establecido, ya sea en nombre de un orden superior (el eterno), o en nombre de un orden igualmente terrenal, solo que más despótico y universal que el humano: el de la naturaleza y su insoslayable caducidad. Resulta original por ello que el tópico de la muerte igualadora haya sido evocado por los intelectuales, en relación a la contagiosidad indiscriminada del Covid-19, con una vocación comunitarista e integradora. Escribía Markus Gabriel:

Y es que la pandemia nos afecta a todos; es la demostración de que todos estamos unidos por un cordón invisible, nuestra condición de seres humanos. Ante el virus todos somos, efectivamente, iguales; ante el virus los seres humanos no somos más que eso, seres humanos [...] (2020: 130).²

Pero estamos nuevamente frente a un dilema, porque fueron muchos los intelectuales que objetaron el presunto poder igualador del virus, alegando que este, más bien, recrudecía las desigualdades previas.

244 |

La crisis, a semejanza de otras de nuestra historia reciente, acentúa procesos de desigualación preexistentes y genera otros. Si bien la primera ola de contagiados, por su composición muy vinculada al turismo internacional, está focalizada en las capas medias, en su difusión va afectando al conjunto de la población y, como es habitual, descarga regresivamente sus efectos sobre la estructura social, más duros sobre los que menos tienen. Aquellos más pauperizados y precarizados son quienes menos condiciones presentan para practicar las medidas de prevención, para acceder al sistema de salud en caso de contagio y sufren mayormente los impactos económicos. A diferencia de otras crisis, en esta la desigualdad etaria es más sustantiva, las personas de más de 60 años tienen más riesgo y van a tener más restricciones en su vida cotidiana [...] (Rebón 2020: 94).³

Las desigualdades de género no fueron la excepción: “Retirarse del peligro del virus que circula, puede significar el encierro en una situación no menos peligrosa: la del abuso y la violencia intrafamiliar, como lo de-

² Véanse también los trabajos de Paula Canelo (2020: 18-19), Rita Laura Segato (2020: 79-80) y Judith Butler (2020: 60).

³ Sostienen también la misma tesis (la agudización de las desigualdades preexistentes a partir de la pandemia) David Harvey (2020: 92-93), Maristella Svampa y Enrique Viale (2020: 97), Dora Barrancos (2020: 120), Judith Butler (2020: 62).

muestran los números crecientes de femicidios”, afirmaba María Pía López (2020: 171).⁴

En lo político, los pronósticos vertidos pueden clasificarse en dos tipos, que admiten su combinación y graduaciones en el tono. Para algunos, lo que no pudo el proletariado, lo conseguiría el virus: ser el sepulturero del capitalismo y del orden neoliberal (Berardi 2020: 41-42; Forster 2020: 63; Zibechi 2020: 115; Žižek 2020: 23). Autores más cautos sostuvieron que si bien la pandemia no implicaría una transformación total de las relaciones sociales y económicas, al menos sí implicaría la muerte del neoliberalismo en tanto que discurso o ideología: la pandemia y la crisis sanitaria que esta provocaba eran los hechos palmarios que lo refutaban (Borón 2020: 70; Forster 2020: 57-58). En consecuencia, la pandemia significaría una nueva oportunidad para el socialismo, o, cuando menos, para el regreso del keynesianismo y del Estado de bienestar.

Del otro lado, estaban quienes consideraban que la pandemia, lejos de ser un cachetazo a los poderosos, servía de pretexto para un recrudescimiento de las técnicas de control social ya imperantes (Agamben 2020: 18-19; Galindo 2020: 120; López Petit 2020: 57; Preciado 2020: 185; Rebón 2020: 93). Byung-Chul Han era categórico al respecto:

Žižek afirma que el virus ha asestado al capitalismo un golpe mortal, y evoca un oscuro comunismo. Cree incluso que el virus podría hacer caer el régimen chino. Žižek se equivoca. Nada de eso sucederá. China podrá vender ahora su Estado policial digital como un modelo de éxito contra la pandemia. China exhibirá la superioridad de su sistema aun con más orgullo. Y tras la pandemia, el capitalismo continuará aun con más pujanza (2020: 110).

I 245

Nuevamente, la injerencia de los Estados nacionales para el cuidado de la salud y el control de la pandemia era objeto de una interpretación dilemática: simbolizaba la promesa de un nuevo socialismo o la amenaza de un nuevo totalitarismo.

Las intervenciones de los intelectuales, entonces, se definían y maticaban en la toma de posición (pudiendo variar el grado de énfasis o de certeza en la posición adoptada) frente a los tres dilemas analizados: la pandemia nos volvería más solidarios o más individualistas; el virus daría lugar a una sociedad más igualitaria o enfatizaría las diferencias ya existentes; y,

⁴ Sobre este tema, véase también el trabajo de Maffía (2020: 184-186).

por último, el fortalecimiento de los estados nacionales, daría ocasión a un regreso del Estado de bienestar o a un nuevo totalitarismo. El punto ciego en esta retícula de posibilidades, la posibilidad que ningún intelectual parece haber contemplado, es quizás la más obvia —lo que prometían los políticos entonces y lo que la mayor parte de la población exigía—: que ningún cambio significativo sucediera. La pandemia podía ser solamente un paréntesis, una interrupción de nuestra vida cotidiana. Una vez que se descubriese la vacuna y la población estuviese inmunizada, todo podría volver a la normalidad.

Y tal parece ser lo que ocurrió. A casi cuatro años de los primeros casos de Covid-19 detectados en Wuhan, podemos confirmar que no se ha producido el fin del capitalismo y que la ideología neoliberal se encuentra hoy tal vez más viva que nunca. La expansión del teletrabajo fue el único cambio introducido por la pandemia que ha logrado perdurar. Otros cambios prometedores, por el contrario, sufrieron un prematuro ocaso. Muchos de los trabajadores de la salud, promovidos socialmente durante la pandemia a la categoría de “trabajadores esenciales”, cuando no de héroes, vuelven a ser hoy un anónimo guarismo del “gasto público”, el que otra vez los liberales exigen achicar. Misma gloria y ocaso sufrieron los científicos y los organismos públicos de investigación. ¿Cómo pueden las personas más cultas y pensantes del mundo haberse equivocado tanto? Quizás se haya confundido el deseo con la necesidad. Y, en efecto, entre los artículos más desafortados, de tono decididamente profético, había también otros que señalaban en la pandemia no el *acontecimiento* disruptivo, el cambio forzoso que veían los primeros, sino simplemente la *ocasión*: la ocasión de cuestionar la forma de vida existente, de experimentar otra forma de vida posible; la ocasión de cambiar. Pero, a todas luces, la ocasión fue malograda, y el cambio deseado, finalmente, no ocurrió. Quisiera aventurar algunas hipótesis al respecto.

246 |

3. La pandemia como anomalía y la falta de un paradigma rival para la transformación de la sociedad

Qué duda cabe: la pandemia fue una circunstancia que el sistema no preveía (pese a las alarmas de algunos científicos), y que forzó a todos a adoptar normas y estilos de vida *ad hoc*. Era el hecho que refutaba la teoría, la anomalía ante la cual el paradigma vigente se mostraba obsoleto. Un llano empirismo de sentido común (no menos que las áridas elucubraciones del positivismo lógico) así nos lo enseña: cuando la teoría no coincide con los hechos, aquella debe ser descartada en virtud de la autoridad de estos. Poco importa que, en nuestro caso, el sistema que se pretendía sepultar no

fuera un conjunto de enunciados asertivos y lógicamente coherentes entre sí, esto es, una teoría, sino una forma de vida, de producción y de relación con los otros: la analogía estaba servida y resultaba difícil de evitar. Además, el sistema contaba con sus apólogos, y si, en tanto que forma de vida, la aparición del virus y su propagación lo revelaban inviable, el mismo hecho tenía que servir para falsar los discursos que lo justificaban. El neoliberalismo estaba equivocado; el socialismo o el estatismo tenían razón.

La reducción de la política a la ciencia, de la justicia a la verdad, es tan vieja como la filosofía de Platón. Aunque la analogía es objetable, quisiera desarrollarla, porque es en el mismo ámbito de la epistemología donde podemos encontrar una explicación esclarecedora de por qué el cambio que los intelectuales anhelaban finalmente no ocurrió.

Thomas Kuhn fue el filósofo que con más vehemencia discutió el esquema positivista de la contrastación de teorías. Según el epistemólogo estadounidense, los científicos no abandonan un paradigma solo por las incongruencias que este exhibe frente a la realidad, por muy graves que sean esas incongruencias.

Como se ha subrayado ya hasta la saciedad, ninguna teoría resuelve nunca todos los rompecabezas [(léase “problemas”)] a que se enfrenta en un momento dado, ni son a menudo perfectas las soluciones ya obtenidas. Por el contrario, es precisamente el carácter incompleto e imperfecto del acuerdo existente entre teoría y hechos el que, en todo momento, define muchos de los rompecabezas [o problemas] que caracterizan a la ciencia normal. Si todos y cada uno de los desacuerdos entre hechos y teoría fuesen motivo suficiente para rechazar la teoría, todas ellas deberían rechazarse en todo momento (2006: 262).

I 247

Según Kuhn, entonces, la crisis (esto es, la incapacidad creciente y notoria de un paradigma para dar respuesta a un problema urgente) no da lugar, por sí sola, al cambio científico. La ciencia es estructuralmente conservadora. La fe dogmática de los científicos en el sistema, en el paradigma vigente, es lo que les permite perseverar exitosamente en la resolución de problemas. Las pruebas que los científicos llevan a cabo para justificar sus conjeturas “son pruebas únicamente de ellos mismos, no de las reglas de juego” (Kuhn 2006: 259). Como el sujeto emprendedor del neoliberalismo, que al fracasar “se hace a sí mismo responsable y se avergüenza, en lugar de poner en duda a la sociedad o al sistema” (Han 2014: 17)⁵, el científico que llega a resultados incompatibles

—

⁵ Cfr. también David Harvey: “La fuerza laboral ha sido socializada en casi cualquier parte del mundo desde hace mucho para que se comporte como buenos sujetos neoliberales (lo que

con el paradigma dominante lo atribuye a algún error que él ha cometido o a su falta de sagacidad, pero nunca a una eventual falsedad del paradigma.

El esquema que propone Kuhn para explicar el cambio científico no es el de la contrastación de las teorías con los hechos, sino uno de “competencia entre paradigmas”. Para que una revolución científica se produzca (esto es: el cambio de un paradigma por otro), además de una crisis del paradigma establecido, es necesario que exista un paradigma rival que luzca promisorio a los ojos de la comunidad científica. Los sistemas científicos son refutados por otros sistemas, no por la evidencia palmaria de los hechos (Kuhn 2006: 67, 259). Retomando la analogía entre ciencia y política, podemos preguntar: ¿cuál fue el paradigma nuevo, incierto pero promisorio, que surgió durante la pandemia como alternativa al capitalismo neoliberal, y que, junto a la crisis sanitaria, forzaría una revolución?

Quienes se aventuraron a darle un contenido más concreto al cambio que avizoraban o promovían, no dudaron en describirlo como un regreso al keynesianismo o al Estado de bienestar (Borón 2020: 72-75; Casullo 2020: 133, 135; Forster 2020: 57). Sin embargo, allí donde se lo pregona sin ambages, este paradigma alternativo no era “nuevo” ni “promisorio”. Los tan mentados cuarenta años de hegemonía neoliberal a nivel global tenían su excepción en los países de América Latina, donde, en los últimos veinte años, los gobiernos neoliberales habían alternado con largos periodos de gobiernos populistas. El aumento de la asistencia y de la intervención estatal, por lo tanto, no resultaban una novedad esperanzadora para la región, sino una vieja y conocida política, que volvía a ponerse a prueba, con grandes expectativas, sí, pero no sin desconfianza.⁶ Sobra decir que la prueba (tanto a nivel sanitario como a nivel económico) no fue en absoluto un éxito.⁷

Pero para los intelectuales que consideraron la cuestión de un modo más global, sin compromisos ni identificaciones partidarias, el horizonte alternativo que abría la pandemia no era ni de cerca tan definido. El ca-

significa culparse a sí mismos, o a Dios, si algo va mal, pero no atreverse nunca a sugerir que el capitalismo pudiera ser el problema)” (2020: 94).

⁶ Si creemos a Atilio Borón, el estatismo ni siquiera sería un paradigma alternativo, sino el verdadero paradigma vigente (2020: 68-70).

⁷ Los gobiernos liberales de la región no corrieron mejor suerte. La pandemia y los altibajos de su gestión parecen haber golpeado a todos los oficialismos por igual, independientemente de su color político. Véase al respecto el trabajo de Azerrat, Ratto y Fantozzi, donde se argumenta que el modelo de gestión de la pandemia más exitoso a nivel regional no fue ni el Estado-céntrico de Argentina ni el liberal (negacionista del virus) de Brasil, sino el socio-céntrico de Uruguay (2021: 165).

pitalismo financiero colapsaría para dar lugar a... *una versión más moderada del mismo capitalismo*. David Harvey anunciaba que el “freno” a los “excesos consumistas temerarios e insensatos” que imponía la pandemia podría generar beneficios a largo plazo (2020: 95); Franco Berardi pregonaba una “revuelta de la pasividad”, e invitaba a no hacer nada, a poner fin a una laboriosidad inútil que en vez de mejorar nuestra calidad de vida solo la empeora (2020: 42); Raúl Zibechi declaraba la muerte de la globalización neoliberal, solo para augurar el advenimiento de “una globalización ‘más amable’” (2020: 115); Walter Mignolo proponía “un vuelco del razonar y del sentir” que sustituyera “el crecimiento y el desarrollo” por el “equilibrio y la armonía” como horizontes de vida (2020: 147). Son todas fórmulas que no expresan una alternativa positiva, sino solamente la atenuación del sistema ya vigente. Consumismo, destrucción de la naturaleza, explotación del hombre por el hombre: la pandemia desaceleraba este circuito frenético y obligaba al confinamiento, a la vida tranquila. Pero, ¿por qué tal aquietamiento debería ser entendido como una revolución, como un cambio de paradigma o una transformación del sistema, y no como una autorregulación del mismo sistema, como un cambio de su metabolismo, en vistas a afrontar la enfermedad? ¿Por qué las personas no deberían ni desearían, una vez finalizada la pandemia, volver a sus vidas habituales? ¿Por qué, una vez superada la crisis, la bestia capitalista no recuperaría su habitual voracidad?

I 249

La indigencia de la filosofía contemporánea se revela en la falta de respuestas a estas preguntas. Desde hace décadas los filósofos contraponen a la lógica de la utilidad y de la ganancia propia del capitalismo nociones vagas carentes de un significado positivo. Quiero decir, nociones que solo son la negación de los valores y de la forma de vida que se proponen reemplazar, pero que en cuanto se las considera como formas de vida concretas, se hunden en la afasia de un vaporoso misticismo. Ya hemos mencionado la “revuelta de la pasividad” propuesta por Berardi. Habría que agregar la “potencia-de-no”, la “inoperosidad”, la “ausencia de obra” reivindicadas por Agamben (2007: 480); o el “idiotismo” y la “vida contemplativa” alabadas por Byung-Chul Han (2014: 103-110; 2017: 49-55). Estos valores propuestos para rivalizar con la laboriosidad, la productividad, la utilidad, la autoexplotación y el emprendedorismo, no son más que sus inversiones negativas. ¿Qué podría motivarnos a asumir estos nuevos valores como propios? Tan solo la negación del orden capitalista. Pero no nos abren un horizonte, no nos dicen cómo podríamos vivir después del capitalismo. Aluden a un ocio, a una inactividad, que no es el ocio de los griegos, que al fin de cuentas no era un fin en sí mismo, sino el medio y la condición para otro tipo de acti-

vidad diferente del trabajo: la actividad espiritual.⁸ Este ocio improductivo que vindican los filósofos contemporáneos quizás sea una tímida metonimia de las actividades tradicionalmente consideradas inútiles que la liberación de las preocupaciones materiales hace posibles: el arte y el pensamiento. Acaso hombres demasiado cultos e intelectuales temen pecar de soberbios si afirman sin medias tintas que la cultura y el pensamiento son el modo de vida alternativo que necesitamos. Tal escrúpulo no existía entre los filósofos griegos y romanos, que enseñaban a anteponer el cuidado de la verdad, de la belleza y de la justicia al cuidado del cuerpo como el medio más idóneo —para la comunidad y para el individuo— de alcanzar una buena vida. Pero estas cosas nos suenan hoy demasiado anticuadas, como a ideario de escuela. La improductividad y la pasividad, reivindicadas como valores *per se*, semejan más fácilmente un gesto transgresor. Pero solo son eso: gestos, que jamás podrían configurar por sí mismos una forma de vida alternativa.

250 |

La analogía epistemológica muestra en este punto sus límites. Es un error comparar una crisis social con una crisis científica. En ciencia, las consecuencias falsas de los principios invalidan los principios. Estos son postulados solamente en vistas a la verdad, la que solo puede probarse a través de sus consecuencias. Pero los principios políticos, sociales y económicos, en torno de los cuales se organiza nuestra vida, no son elegidos solamente por sus consecuencias, sino también por sí mismos. En un régimen democrático, la igualdad, la libertad de expresión, la soberanía popular, son principios incuestionables, independientemente de las consecuencias que provoquen. No son juzgables en función de sus resultados o de su eficacia: tal es el duro aprendizaje que hicimos los argentinos a lo largo de una escalada sangrienta de sucesivas dictaduras, y que hoy, tras cuarenta años de consolidada democracia, las generaciones más jóvenes vuelven a cuestionar. Para un régimen liberal, otro tanto ocurre con los principios de propiedad privada y de libre comercio. Si la comunidad política es, como la comunidad científica, la que dará lugar al cambio del sistema por medio de su elección entre paradigmas incompatibles, hay que tener en cuenta que esa elección no se hará solamente en base a los resultados y consecuencias de cada paradigma, sino sobre todo a partir de la convicción moral que la comunidad tenga sobre los principios mismos. Para bien y para mal, los seres humanos somos sujetos éticos: esto es, violando el principio biológico de la autoconservación, somos capaces de anteponer nuestro modo de vida a nuestra supervivencia.

⁸ La vida teórica o contemplativa de que hablaba Aristóteles era, además de una de las formas más eminentes de la felicidad humana, una “actividad” de la parte racional del alma. Cfr. *EN*, X, 7, 1177a7-18.

Las crisis económicas, las epidemias, las guerras, para muchos, lejos de ser la evidencia refutatoria de los axiomas de que son consecuencia, aparecerán siempre como el precio a pagar por vivir bajo esos axiomas.

Este parece ser el punto ciego, el hecho impensado, del análisis de los intelectuales sobre la pandemia. El diagnóstico negativo sobre el sistema capitalista del que partían todos los pronósticos, unánime entre los intelectuales, está lejos de serlo para la comunidad política. Tal es la razón principal del fracaso de todos esos pronósticos.

El capitalismo neoliberal cimenta muy bien la evidencia de sus axiomas en la fuerza de la ambición. La promesa del éxito, del progreso individual (entendido exclusivamente como la acumulación de bienes o como aumento del consumo), sostiene a millones de personas que jamás verán cumplida esta promesa en su fidelidad al sistema. A tal afecto poderosísimo, la filosofía solo atina a contraponer el presunto placer de un ocio improductivo, de la contemplación –a falta de Dios– de la nada. Tal es el paradigma alternativo que se le ofrece a una sociedad que hace del arte una industria, de “lo bello natural”, un capital turístico, del placer, un bien de consumo, de la felicidad, una imagen publicitaria, y, de todas estas cosas, objetos y mandatos de una agitación frenética y estéril. La pandemia y el confinamiento obligatorio fueron el experimento de un ocio forzado para grandes porciones de la sociedad; como tal, solo probó la inadecuación psicológica del hombre contemporáneo para tal forma de vida. Ese vacío, esa nada, antes que la emergencia de una sociedad y de un pensamiento alternativos, provocaron un sinnúmero de trastornos psicológicos cuyas secuelas todavía muchos padecen.

I 251

Hay otro paradigma, sin embargo, que desde antes de la pandemia viene mostrando su eficacia para contrarrestar la fuerza persuasiva del capitalismo. Es mencionado con frecuencia, también, en los artículos sobre la pandemia, como uno de los futuros posibles alentado por la crisis sanitaria y económica. Me refiero al ecologismo (López 2020: 174; Preciado 2020: 184; Segato 2020: 82; Svampa y Viale 2020: 103; Yáñez González 2020: 143). En su versión atenuada, se muestra como un corolario indeseable aunque necesario de la misma lógica del capitalismo. El consumismo, y la explotación abusiva de los recursos naturales que supone, deben ser moderados, si no queremos que nos lleven a nuestra propia destrucción. La misma lógica del egoísmo, que reduce la sociabilidad a la competencia y la felicidad a la acumulación de los medios materiales para subsistir, hace forzosa la moderación de la codicia, pues su desenfreno atenta contra la existencia del individuo mismo. Pero, nuevamente, el imperativo de *moderación* del capitalismo, bajo la fórmula de la “explotación sustentable”, es solamente un valor negativo, y, como tal, una fuerza debilísima de cambio. Solo puede encontrar su eficacia en contextos de crisis, ante la inminencia del desastre, y mientras dure

la emergencia. No es un cambio de modo de vida, sino la autorregulación metabólica del modo de vida ya existente. Pero ningún enfermo sigue a régimen una vez que su salud se ha restablecido... El comportamiento de la sociedad tras la pandemia lo ha demostrado suficientemente.

Existe, sin embargo, una versión afirmativa del ecologismo. Se trata del imperativo anticapitalista que surge, no de la racionalidad humana en busca de su autoconservación, sino del sentimiento ético hacia la naturaleza y, especialmente, hacia los animales. El respeto a la vida no humana se muestra como una fuerza ética mucho más efectiva, a la hora de combatir el modo dominante de producción, que cualquier cálculo racional o prudencial de explotación sustentable. Cada vez más personas cambian sus hábitos alimenticios y de consumo para no ser cómplices de una industria cimentada en el sufrimiento animal, favoreciendo con ello el desarrollo de formas de producción alternativas, en las que la máxima de la eficiencia (la búsqueda del mayor beneficio al menor costo) se subordina al principio ético del respeto y del cuidado de la vida animal. En muchos casos, ambas formas de ecologismo se conjugan y se recubren en un mismo discurso, pero es innegable que su fuerza persuasiva principal procede de la experiencia positiva de una empatía hacia los animales. Un cambio en el discurso de los intelectuales también lo evidencia: se reivindica la sabiduría de los pueblos originarios (Mignolo 2020: 141, 147; Segato 2020: 82); los giros místicos y metafísicos del último Heidegger prevalecen sobre la retórica marxista de la *Dialéctica de la Ilustración* o de la *Crítica a la razón instrumental* de Adorno y Horkheimer; ya no mueve a mofa ni suscita desconcierto el retiro del autor de *Ser y tiempo* en Selva Negra. Y este sentimiento, a diferencia de la afición al ocio improductivo y a la pasividad, no es compartido solamente por los filósofos.

252 |

Pero, en la medida en que el foco del ecologismo actual no radica en la crítica al capitalismo, sino en el cuidado de la naturaleza, la liberación de los animales de la explotación humana se muestra perfectamente compatible con la perpetuación de la explotación del hombre por el hombre. La tracción a sangre se prohíbe en los centros urbanos, y los pobres tiran ahora de los carros que antes tiraban los caballos. Cada vez más personas evitan el consumo de productos con el más mínimo vestigio de instrumentalización y sufrimiento animal, sin preocuparse demasiado por el consumo de bienes producidos por trabajo esclavo. Somos cada vez más conscientes del impacto del capitalismo sobre los animales, pero cada vez más insensibles a su impacto ético entre las personas. A diferencia de los animales, el ser humano tiene libertad: esta diferencia específica, que hasta los últimos humanismos del siglo pasado justificaba la posición privilegiada del ser humano frente al resto de los vivientes y lo colocaba en la cima de la escala de la naturaleza,

hoy lo convierte en el máximo culpable. No importa cuál sea el lugar que a un humano le asigne el sistema en el reparto de las suertes y las miserias; ese ser humano es libre, y, por lo tanto, ha elegido y consentido la posición que le toca. Así como en su origen el contractualismo servía de mito para racionalizar el poder despótico de los reyes, haciéndolo brotar de la conveniencia y el consentimiento de sus sometidos, el emprendedorismo y la meritocracia fungen de mito contemporáneo para racionalizar las desigualdades sociales y económicas del capitalismo, volviendo –por arte de magia– merecedores de sus privilegios a todos los afortunados, y culpables de sus desgracias a todos los desfavorecidos. Ya no hay más que una sola historia: la del individuo que mediante su trabajo y esfuerzo se sobrepone a las adversidades y conquista el éxito en un mundo diseñado para que así suceda; no importa que se trate de un artista, de un futbolista, de un empresario, de un narcotraficante o de un obrero; no importa que la historia sea real o ficticia. La promesa del éxito (que en la época de las redes sociales ya no es concebible de otra forma que como una conjunción de fama y dinero –términos hoy por hoy intercambiables–) mantiene la fe en el sistema, aun entre los más empobrecidos. La clave del triunfo del neoliberalismo –como afirma Byung-Chul Han– ha sido convertir la explotación en *autoexplotación* (Han 2017: 30, 98): la pandemia no propició el fin del capitalismo neoliberal, porque, pese al malestar de los intelectuales, millones de personas en el mundo –y no solo las élites políticas y económicas– quieren y eligen libremente este sistema, a pesar de su miseria material y espiritual. La oscura consciencia de nuestra complicidad con el orden capitalista se revela en que la alternativa más plausible y concreta de cambio que podemos avizorar sea la liberación, no de los seres humanos, sino de los inocentes animales.

I 253

Todo indica que esto último ocurrirá antes que lo primero (si es que alguna de estas cosas ocurre alguna vez).

4. El papel de la filosofía: entre la crítica del presente y el magisterio de otra vida

La política se sustenta en axiomas que, a diferencia de los de las ciencias fácticas, no son elegidos por la contrastabilidad de sus implicaciones, sino por sí mismos y a pesar de sus consecuencias negativas. Ninguna crisis por sí sola, entonces, puede “derrumbar el sistema”; ninguna pandemia puede transformar la sociedad. Las revoluciones burguesas de fines del siglo XVIII y principios del XIX no habrían ocurrido sin las ideas de los ilustrados, ni las revoluciones comunistas del siglo XX sin las de Marx (muy a pesar del papel secundario que este le diera a las ideas en

la tracción de la historia). La realidad no refuta los axiomas políticos; solo el pensamiento puede socavar su evidencia, transmutar –como quería Nietzsche– los valores, y abrir nuevos horizontes a la humanidad. No quiero con esto agitar el fantasma de las revoluciones ni de la violencia política, sino solamente indicar el papel indispensable que ha tenido a lo largo de la historia un tipo de pensamiento afirmativo, creativo, en toda transformación de la sociedad.

La vaguedad de la filosofía contemporánea a la hora de pensar otras formas de vida posibles no es casual. Su programa –cuya formulación más explícita ya señalamos en Foucault–, lo mismo que su método –que son la arqueología y la genealogía–, restringen deliberadamente el pensamiento a su función *crítica*. Esta “crítica histórica del presente” es caracterizada por Foucault como un pensamiento sobre los límites (2006b: 30), pero no a la manera de la crítica ilustrada, esto es, desde un enfoque normativo que propone “ideas-límites” para el progreso de la humanidad, sino más bien desde un enfoque *descriptivo*, que se apoya, antes que en la racionalidad de las ideas, en la empiricidad de los hechos. El objetivo de este enfoque es, a través de la genealogía y de la arqueología, señalar la historicidad y la contingencia de los discursos y de los dispositivos de poder que estructuran nuestras vidas, para, con ello, exponer su arbitrariedad y la posibilidad de transgredirlos. Pero se trata por ello de un pensamiento meramente negativo, que critica los límites, la configuración del presente, pero que no se aventura en lo que pueda haber más allá. Esta crítica, explica Foucault, “extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de *no ser*, de *no hacer*, o de *no pensar*, por más tiempo, lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos” (2006a: 91-92); pero no emitirá palabra –agrego yo– sobre lo que *sí* podamos ser, *sí* podamos hacer o *sí* podamos pensar.

254 |

Este rechazo de la función imaginativa, *poiética* del pensamiento filosófico, y su reducción a la descripción de discontinuidades y singularidades históricas, no se debe a una presunta indiferencia política de los filósofos, ni a su desconocimiento del papel del pensamiento afirmativo en la transformación de la realidad, sino más bien a su excesiva consciencia de dicho poder, y a una actitud de cautela ante el mismo:

[E]sta ontología histórica de nosotros mismos debe apartarse de todos esos proyectos que pretenden ser globales y radicales. De hecho, se sabe por experiencia que la pretensión de escapar al sistema de la actualidad para ofrecer programas de conjunto de otra sociedad, de otro modo de pensar, de otra cultura, de otra visión del mundo, no han llevado de hecho sino a reconstruir las más peligrosas tradiciones. Prefiero las transformaciones muy precisas que han tenido lugar desde hace 20 años [...], a las promesas del

hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX (Foucault 2006a: 92-93).

Es claro... Las utopías de los socialistas decimonónicos dieron lugar al estalinismo en el siglo siguiente. No hay biblioteca nazi que no guarde un ejemplar del *Zaratustra* junto a *Mi lucha* y los libelos antisemitas de Henry Ford. “El sueño de la razón produce monstruos”: esta famosa frase de Goya a menudo es utilizada para ilustrar el modo atroz en que el siglo XX llevó a cabo las ideas del XIX. Es comprensible la desconfianza en el pensamiento afirmativo. Por eso Foucault, coherentemente (y en una época en que hacerlo equivalía a oponerse al pensamiento dominante de las élites intelectuales), abjuró del marxismo y del sueño revolucionario, adoptando, en cambio, una actitud que bien podríamos calificar de “reformista”. Pero renunciar al pensamiento, a la imaginación, al diseño de otras formas de vida posibles, y seguir abrazando la esperanza de una transformación radical y repentina de la sociedad propiciada, ya no por las ideas políticas y su influencia en los pueblos, sino por el desarrollo de nuevas tecnologías, o por una crisis económica, o por la aparición de una epidemia, es un contrasentido. Tal contrasentido no puede imputársele a Foucault, pero sí a muchos de los intelectuales que mostraron un entusiasmo excesivo en torno al presunto poder transformador de una pandemia.

Pero toda generalización es injusta. Hubo voces prudentes en el debate sobre la pandemia, que sostuvieron una posición semejante a la que defiende aquí. Silvio Waisbord afirmaba:

Sin ideas ni imaginación responsable y rigurosa es imposible pensar soluciones progresistas que permitan construir sociedades más equitativas y mejor preparadas para combatir epidemias y otros problemas [...]. Si algo aprendimos de cambios estructurales en la economía y la sociedad en el último medio siglo es la importancia de las ideas circulantes y su capacidad de influencia en el poder. Las crisis abren la posibilidad de cambio real, pero las acciones dependen de las ideas existentes (2020: 149).

Estas declaraciones de Waisbord tienen el mérito de haber sido pronunciadas mientras se desarrollaba la pandemia y cuando su desenlace todavía era incierto; no como estas reflexiones, que son extemporáneas, y hacen leña del árbol caído. Pero no ha sido tal mi propósito, ni mucho menos. Solo he querido argumentar, a partir del análisis de uno de los fracasos más estrepitosos del modo de filosofar actual, la necesidad de otro tipo de pensamiento.

La crítica, esto es, la descripción de los mecanismos de poder que nos sujetan y controlan, no mueve un ápice la voluntad en dirección de liberarse

de tales mecanismos. No nos hace más libres –quiere decir–, sino cínicamente más conscientes de nuestra servidumbre. Inútil señalarle sus grilletes a quien voluntariamente los ha ceñido a su cuerpo y cree que son su tesoro. Tal es la situación de la filosofía y del hombre contemporáneos. No es la crítica de su pasión, sino el magisterio de una pasión diferente, lo que dará lugar a otra forma de vida. Y el magisterio del amor al bien, a la verdad, a la justicia, a la libertad, es lo que desde Sócrates se conoce como filosofía. El propio Foucault, en sus últimas obras, reconoce la insuficiencia de la crítica y de la trasgresión para propiciar algo así como una libertad positiva, y, para tal propósito, vuelve a los antiguos, a la ética de los griegos y de los romanos; por supuesto que con el traje del archivista y del historiador riguroso, pero que apenas logra disimular su nostalgia de lo antiguo, sus ansias de reivindicación.⁹

El cambio que anhelamos y buscamos tal vez no esté en el futuro ni se produzca en la forma de un acontecimiento. Esta fe en el futuro, en la novedad, en el acontecer, es la forma más reciente y nociva de barbarie. Por ella vamos precipitando en la indiferencia y en el olvido los legados de nuestra historia y de nuestra cultura, creyendo que el futuro, siempre sinónimo de progreso, nos proveerá de algo mejor. La cultura letrada, las humanidades –progresivamente, también las ciencias y la democracia–, son tratados como trastos viejos de los que podríamos prescindir. El filósofo ha sido cómplice de esta fiebre de futuro y ha vestido el traje del profeta, haciendo a menudo el ridículo (como terminan haciéndolo todos los adivinos). Quizás sea hora de que adopte otro papel. No el del archivista, el del custodio de un pasado inerte que se almacena y atesora por su antigüedad, como un bien en sí mismo; pero acaso sí el del maestro: el de alguien que ha aprendido y ha experimentado el valor de la cultura, del trabajo del espíritu, y se empeña en transmitirles a otros esta pasión.

Al mismísimo Sócrates tal papel le pareció excesivo (se jactaba de no tener doctrina, y, por ende, de no enseñar nada). Qué podría parecernos a nosotros, que vivimos en la época del acceso universal a la información, del desprestigio y la obsolescencia de la labor docente, acusada de herramienta de adoctrinamiento estatal. Pero mientras la cultura se avergüenza de sí misma, personas con menos escrúpulos no temen adoptar este rol. Así,

⁹ Esta tensión puede observarse sobre todo en un puñado de entrevistas, en las que Foucault, al mismo tiempo que señala las semejanzas entre el problema ético en la Antigüedad y en su tiempo (en el de Foucault), aclara, como historiador riguroso y moderno que es, que “[no puede haber] un valor ejemplar para nosotros en un período que no es el nuestro”; y sentencia: “no se puede dar marcha atrás” (Dreyfus y Rabinow 1984: 35-36).

mientras el magisterio de la cultura letrada es puesto bajo sospecha, los millonarios y gurúes del éxito no escatiman las lecciones de vida. La filosofía es eliminada o reducida de las grillas de las escuelas, por su presunta inutilidad, y con la aquiescencia de una aversión generalizada, pero sus tópicos y sus prácticas reaparecen en la vida adulta bajo la forma de terapias para el manejo de las emociones, de capacitaciones laborales para el desarrollo de la efectividad o del pensamiento positivo, si no bajo la forma de una variada oferta de bienes culturales de motivación y autoayuda, que, por supuesto, ya nada tienen que ver con el amor a la verdad y a la libertad de la filosofía. Personas educadas para ser inocuas, ante la experiencia del sufrimiento y del sinsentido de la vida, reciben como refuerzos compensatorios sucedáneos inocuos de la filosofía. Yo sostengo que si recibiesen formación filosófica oportunamente, no sucumbirían ante estas bagatelas culturales, ni llegarían a la situación desesperada de necesitar de ellas. Sostengo que serían más fuertes, más lúcidas, más libres.

En su taller, un carpintero fabrica una marioneta. Es la última y la más hermosa que fabricará. De un arcón toma las piezas que va colocando en su obra maestra. Si no encajan, las arroja al hogar apagado, pues ya no las necesitará, y darán buen calor cuando llegue la noche. Absorto en su trabajo, pierde la noción de tiempo y espacio. Cuando es el turno de la nariz, sin quitar los ojos de su obra, hurga en el arcón. Arroja al hogar la primera pieza que encuentra: es demasiado corta. Hurga de nuevo y arroja la segunda: demasiado plana. Una veta en la madera impugna una tercera. Así sucesivamente, hasta que el arcón, que era grande y estaba repleto, ya no tiene piezas. El carpintero creía que encontraría la pieza perfecta. Se le ocurre entonces que entre todas las que ha descartado tal vez alguna podría servir: bastaría combinarla con otra, hacerle alguna modificación. Pero, como si este contratiempo lo despertara de un trance, un cansancio repentino lo abrumba. Nota que ya es de noche. Siente la tibieza del hogar. Se acurruca en su silla y se queda dormido, pensando que por la mañana terminará su labor.

Nosotros somos el carpintero. El arcón es la historia. Las piezas en el hogar son las ideas y las formas de vida que hemos desechado. No sabemos en qué parte del relato nos encontramos. No sabemos si quedan piezas nuevas por probar o si ya hemos descartado todas las piezas. Tampoco sabemos, como el carpintero adormecido en su silla, si en el trance del trabajo —y sin notarlo— encendimos el hogar o no. Hoy, la tarea del filósofo es evitar este holocausto. Rescatar de la pira de la barbarie y de la fiebre de progreso las piezas esenciales de nuestra cultura, sin las cuales arderá hasta nuestra humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G.** (2007), *La potencia del pensamiento: ensayos y conferencias* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo).
- Agamben, G.** (2020), “La invención de una epidemia”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 17-19).
- Aristóteles** (2007), *Ética nicomaquea* (Buenos Aires: Colihue).
- Aristóteles** (2011), *Física* (Madrid: Gredos).
- Azerrat, J. M., Ratto, M. C. y Fantozzi, A.** (2021), “¿Gobernar es cuidar? Los estilos de gestión de la pandemia en América del Sur: los casos de Argentina, Brasil y Uruguay”, *Trabajo y Sociedad*, 36: 145-173.
- Barrancos, D.** (2020), “El regreso del futuro”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 115-122).
- Berardi, F.** (2020), “Crónica de la psicodeflación”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 35-54).
- Borón, A.** (2020), “Pandemia en Argentina”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 67-75).
- 258 | **Butler, J.** (2020), “El capitalismo tiene sus límites”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 59-66).
- Canelo, P.** (2020), “Igualdad, solidaridad y nueva estatalidad: el futuro después de la pandemia”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 17-25).
- Casullo, M. E.** (2020), “Para dejar atrás el neoliberalismo”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 131-136).
- Dreyfus, H. y Rabinow, P.** (1984), “El sexo como una moral: entrevista a Michel Foucault”, *Revista de la Universidad de México*, 40: 35-38.
- Follari, R.** (2020), “Después del aislamiento”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 9-16).
- Forster, R.** (2020), “Más allá del neoliberalismo: el Estado social el día después”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 56-63).
- Foucault, M.** (2006a), “¿Qué es la Ilustración?”, en *Sobre la ilustración* (Madrid: Tecnos, 71-97).
- Foucault, M.** (2006b), “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, en *Sobre la ilustración* (Madrid: Tecnos, 3-52).
- Galindo, M.** (2020), “Desobediencia, por tu culpa voy a sobrevivir”, en P. Amadeo (2020)

- (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 119-127).
- González Marín, C.** (2015), “Inspiradora, igualadora, amada: la muerte omnipresente y la negación de nuestra experiencia mortal”, *Herejía y belleza: Revista de estudios culturales sobre el movimiento gótico*, 3: 51-62.
- González Zymła, H.** (2014), “La danza macabra”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 11(6): 23-51.
- Han, B.-C.** (2014), *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (2ª ed.) (Barcelona: Herder).
- Han, B.-C.** (2017), *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder).
- Han, B.-C.** (2020), “La emergencia viral y el mundo del mañana”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 97-112).
- Harvey, D.** (2020), “Política anticapitalista en tiempos de Covid-19”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 79-96).
- Hegel, G. W.** (2004), *Principios de la Filosofía del Derecho* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Kuhn, T. S.** (2006), *La estructura de las revoluciones científicas* (México: Fondo de Cultura Económica).
- López, M. P.** (2020), “El futuro ¿ya llegó?”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 170-176).
- López Petit, S.** (2020), “El coronavirus como declaración de guerra”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 55-58).
- Maffía, D.** (2020), “Violencia de género: ¿la otra pandemia?”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 182-186).
- Manrique, P.** (2020), “Hospitalidad e inmunidad virtuosa”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 145-162).
- Gabriel, M.** (2020), “El virus, el sistema letal y algunas pistas para después de la pandemia”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 129-134).
- Mignolo, W. D.** (2020), “Distancia física y armonía comunal/social: reflexiones sobre una situación global y nacional sin precedentes”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 137-150).
- Preciado, P. B.** (2020), “Aprendiendo del virus”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 163-185).
- Rebón, J.** (2020), “La no linealidad del cambio social”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El*

futuro después del COVID-19 (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 89-96).

Segato, R. L. (2020), “Coronavirus: todos somos mortales. Del significativo vacío a la naturaleza abierta de la historia”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 76-88).

Svampa, M. y Viale, E. (2020), “Hacia un Gran Pacto Ecosocial y Económico”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 97-104).

Waisbord, S. (2020), “Los falsos profetas de la pandemia”, en A. Grimson (2020) (dir.), *El futuro después del COVID-19* (Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, 123-130).

Yáñez González, G. (2020), “Fragilidad y tiranía (humana) en tiempos de pandemia”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 139-144).

Zibechi, R. (2020), “A las puertas de un nuevo orden mundial”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 113-118).

Žižek, S. (2020), “Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de ‘Kill Bill’ y podría conducir a la reinención del comunismo”, en P. Amadeo (2020) (ed.), *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (Buenos Aires: Aspo, 21-28).

La ciencia natural en Leibniz: sus fines, su método y la metafísica

FEDERICO RAFFO QUINTANA

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

Universidad Católica Argentina

Buenos Aires, Argentina

I 261

OSCAR M. ESQUISABEL

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”

Buenos Aires, Argentina

DOI: 10.36446/rlf2024431

Resumen: Entre fines del invierno de 1678 y comienzos del verano de 1679 Leibniz proyectó la redacción de un libro sobre física, para lo cual esbozó apuntes y, como era frecuente en él, esquemas sintéticos de su contenido. El texto finalmente no fue escrito, aunque sí una introducción general a dicha obra. Con ese propósito, Leibniz nos procura una magnífica síntesis acerca de la visión que hacia esa época sostenía acerca de los fines, los métodos y los fundamentos de la ciencia natural en general y de la física en particular. De esta manera, Leibniz cubre un amplio espectro de problemáticas que van desde los fines y la utilidad de la

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 50 N°2 | Primavera 2024

investigación científica, pasando por una clasificación de los métodos que se aplican en ella, hasta llegar, finalmente, a la fundamentación metafísica de la ciencia. Trataremos de mostrar el firme entretejido de referencias que sostiene este programa leibniziano y la clara anticipación de posiciones que nuestro autor desarrollará en textos posteriores, como por ejemplo la introducción de las formas sustanciales y la conciliación del mecanicismo con la teleología.

Palabras clave: siglo XVII, epistemología, explicación, mecanicismo, teleología.

Natural Science in Leibniz: Its Ends, Its Method, and the Metaphysics

Abstract: Between the late winter of 1678 and the early summer of 1679, Leibniz planned to write a book on physics, for which he drafted notes and, as was often the case with him, synthetic outlines of its content. The text was ultimately not written, although a general introduction to this work was. With this purpose, Leibniz provides us with an unvaluable synthesis of the views he held at that time on the aims, methods, and foundations of natural science in general and physics in particular. In this way, Leibniz covers a broad spectrum of issues ranging from the aims and utility of scientific research, through a classification of the methods applied in it, to ultimately reaching the metaphysical foundation of science. We will try to show the strong interweaving of references that supports this Leibnizian program and the clear anticipation of positions that our author will develop in later texts, such as the introduction of substantial forms and the reconciliation of mechanism with teleology.

262 |

Key-words: 17th century, epistemology, explanation, mechanism, teleology.

1. Introducción

El interés por la ciencia natural (o “filosofía natural”) constituye una de las principales motivaciones filosóficas de Leibniz, por lo que se puede decir que representa una *via regia* para comprender el desarrollo de su filosofía. Desde las más tempranas fases de su pensamiento filosófico Leibniz dedicó un considerable esfuerzo intelectual a la formu-

lación de hipótesis teóricas acerca de la naturaleza de los cuerpos y de su comportamiento físico. Esta orientación hacia el estudio de la naturaleza en sus diversos aspectos se profundizó y perfeccionó a lo largo del período de París (1672-1676) y logró su máxima expresión a inicios de la década de 1690, con la formulación definitiva del proyecto de la dinámica. Como parte de esa evolución, Leibniz planeó hacia fines de la década de 1670 y poco después de su regreso de París a Hannover la redacción de un libro sobre física en el que se proponía compendiar sus concepciones fundamentales acerca del comportamiento mecánico de los cuerpos y su importancia para la explicación de los fenómenos físicos. Tenemos así un importante número de textos que testimonian la intención de llevar adelante ese proyecto, entre los cuales se encuentran esbozos e índices temáticos de un tratado sistemático de ciencia natural. A través de dichos esbozos se evidencia no solo la formulación de una teoría mecanicista de los intercambios físicos, sino también el esfuerzo por acompañar la formulación de teorías e hipótesis con reflexiones metodológicas y epistemológicas que les sirvieran de fundamento. No eran ajenas a estas investigaciones metateóricas las consideraciones acerca de la importancia ética, política y práctica de los resultados de las investigaciones científicas. Así pues, de los muchos textos dedicados a la cuestión de la ciencia de la naturaleza durante los años inmediatamente posteriores a su regreso de París, el escrito titulado *Praefatio ad libellum elementorum physicae* (*Prefacio al librito sobre los elementos de física*; de aquí en más: *Prefacio*) nos procura una síntesis inusualmente completa de la visión que por esa época tenía Leibniz acerca de la meta, la naturaleza y los alcances de la ciencia natural; por esa razón, el *Prefacio* representa un acceso privilegiado a lo que podríamos denominar la filosofía leibniziana de la ciencia, cuyas líneas fundamentales se desarrollarán y perfeccionarán en los años venideros. Nuestra meta será, entonces, el análisis de las tesis epistemológicas que Leibniz defendía por esa época apelando al texto del *Prefacio* como hilo conductor y punto de concentración, por decirlo así.

I 263

El *Prefacio* fue redactado por Leibniz entre mediados de 1678 y comienzos del año siguiente. El contexto de los años en los que fue escrito es especialmente relevante para la investigación leibniziana de la naturaleza. En efecto, Leibniz ya había arribado a algunas importantes concepciones de su filosofía natural, especialmente desde los últimos años del período parisino. Así, por ejemplo, ya había formulado su propia versión de la relatividad del movimiento o de los sistemas de referencia, que claramente tiene sus fuentes en las versiones de Huygens y Mariotte, aunque no por ello diga exactamente lo mismo que alguno de ellos (así, en *Principia mechanica* de 1673-1676 (AVI 3, 101-111), *Quod motus sit ens respectivum* (AVI 4, 1970-1971) o *Spatium et motus revera relationes* (AVI 4, 1968-1970), ambos de co-

mienzos de 1677). Asimismo, ya tenía en claro la dependencia de la filosofía natural respecto de la metafísica, en especial, aunque no exclusivamente, en lo que respecta a la fundación de las leyes del movimiento y a la formulación del principio de la mecánica relativo a la equipolencia de la causa plena y el efecto íntegro (así, en *De arcanis motus et mechanica ad puram geometriam reducenda*, de 1676, *AVIII* 2, 133-138, y *Principia mechanica ex metaphysicis dependere*, datado entre 1678 y 1681, *AVI* 4, 1976-1980). No puede dejarse de señalar en este contexto la afirmación de la conservación de la fuerza (y no de la cantidad de movimiento, como sostuvo Descartes), concebida como el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad, defendida, junto con muchas otras cosas, en el *De corporum concursu* (entre enero y febrero de 1678, *AVIII* 3, 527-660). Ahora bien, más allá del trasfondo de los resultados en el dominio de la filosofía natural que acabamos de señalar, es también cierto que, en el período de la redacción del *Prefacio*, despuntan algunas formulaciones metafísicas sobre la concepción de la noción completa de la sustancia individual, la naturaleza de la sustancia simple y de la sustancia corpórea, que, como observó Fichant (1998a: 165), anticipan algunos de los resultados distintivos del *Discours de métaphysique*. Algunas de estas formulaciones no pasan desapercibidas en el contexto del escrito que aquí presentamos.

264 | Como su nombre lo indica, el *Prefacio* pretendía ser la introducción a un breve libro de física que finalmente no fue redactado. Hay no obstante otros testimonios del interés de Leibniz por redactar un libro tal, entre los que se halla un breve resumen (*AVI* 4, 1986-1991). El contenido del *Prefacio* está además claramente conectado con los desarrollos exhibidos en otros textos de filosofía natural de la época, tales como *Physicae partes* (*AVI* 4, 1960-1961), *Revocatio qualitatum confusarum ad distinctas* (*AVI* 4, 1961-1962), *De modo perveniendi ad veram corporum analysin et rerum naturalium causas* (*AVI* 4, 1971-1975) (los tres de 1677), *De qualitibus quae referuntur ad extensionem* (*AVI* 4, 1965-1967, de 1678), el mencionado *Principia mechanica ex metaphysicis dependere* y especialmente *Physica scientia attributorum corporis* (1678-1680/81, *AVI* 4, 1981-1982).

En lo que sigue, procuraremos reconstruir la visión que Leibniz tenía de los fines, métodos y fundamentos de la ciencia natural en el período en el que redactó el *Prefacio* y los textos asociados que recién señalamos. Como veremos, los problemas abordados por Leibniz son de variada naturaleza: se tratan los fines y la utilidad de la investigación científica, se analizan los posibles métodos a utilizar en ella e incluso se considera la fundamentación metafísica de la ciencia. Con esto, procuraremos mostrar no solo el entretrejo de referencias que sostiene este programa leibniziano, sino también el modo en que las concepciones aquí esbozadas anticipan posiciones que nuestro autor desarrollará en textos posteriores, como por ejemplo la intro-

ducción de las formas sustanciales y la conciliación del mecanicismo con la teleología.

2. Una cuestión preliminar: la mecánica leibniziana

El hecho de que en el *Prefacio* se traten cuestiones tales como la fundación de sociedades científicas, el involucramiento de los Estados en la promoción de la investigación o la finalidad de la ciencia, muestra a las claras que este texto, como señala Fichant, probablemente sea “un fragmento, según el tema disciplinar, de la enciclopedia” (1998a: 188). Más allá de la inserción del proyecto de la física en el programa general de la Enciclopedia, vale la pena señalar que, en la ordenación general de las ciencias, las investigaciones físicas se ven precedidas por la mecánica. Provisionalmente, entenderemos por “investigaciones físicas” un conjunto amplio de cuestiones entre las que se incluyen también la astronomía física o el estudio de los cuerpos orgánicos. En este contexto, Leibniz reconoce la anterioridad de la mecánica respecto de la física, la cual, en buena medida, es de carácter epistemológico. Si la física como ciencia no es para Leibniz una mera recopilación de datos empíricos basados en la observación, es porque, como veremos, en ella los fenómenos observables se explican mecánicamente. En el plano de la observación, el cuerpo tiene diversas propiedades, como el color, la temperatura, el magnetismo o la cohesión, cuyas causas deben buscarse en la estructura microscópica de los cuerpos, es decir, deben explicarse en términos de magnitud, figura y movimiento:

I 265

Y ya que nada es percibido por nosotros con precisión, más que la magnitud, figura, movimiento y la percepción misma, de aquí se sigue que todas las cosas deben explicarse por medio de estas cuatro y que, puesto que hablamos de aquellas cosas que parece que suceden sin percepción, como por ejemplo sobre las reacciones de los líquidos, las precipitaciones de las sales, etc., por ello resta que sean explicadas mediante la magnitud, la figura y el movimiento, esto es, mediante *el mecanismo* [*per machinam*] (*AVI 4*, 1971-1972; la cursiva es del original).

Así, lo que sucede sin que sea percibido, como son las reacciones y transformaciones químicas, debe explicarse por la magnitud, figura y movimiento (Fichant 1998a: 192). En consecuencia, desde un punto de vista epistemológico, la física viene “después” de la mecánica en la medida en que las explicaciones físicas, es decir, de todos los fenómenos del cuerpo, han de darse mediante una reducción a leyes y procesos mecánicos. En otras pa-

labras, las explicaciones se basan en el movimiento y choque de los cuerpos y de sus partes (los “micromecanismos”, por llamarlos de alguna manera). Las explicaciones mecánicas son para Leibniz las más inteligibles, no solo si se las compara con otro tipo de explicaciones (por ejemplo, las que recurren a “cualidades ocultas”), sino también en un sentido absoluto: en lo que respecta a los fenómenos, explicar de manera inteligible es lo mismo que explicar mecánicamente (Elawani 2020: 57 y Bussotti 2017: 52-56). En consecuencia, las explicaciones físicas han de fundarse, en última instancia, en las reglas mecánicas del choque de los cuerpos. Ya hemos mencionado a *De corporum concursu*, donde Leibniz aborda precisamente las reglas del choque de los cuerpos y la estimación de la potencia (*A VIII 3*, 527-660; cf. Leibniz 1994).

266 |

Para Leibniz, la mecánica conecta la matemática con la física (*A VI 4*, 346). Aunque dedicaremos la sección 4 a esta cuestión, es pertinente destacar que, ya algunos años antes, en el *Pacidius Philalethi*, Leibniz había observado con énfasis la necesidad de una ciencia sobre el movimiento con la que transitar de la geometría a la física (*A VI 3*, 531). En efecto, si bien las trazas o los vestigios del movimiento pueden ser abordados de manera puramente geométrica, por medio de diagramas y de la imaginación, no obstante, no toda cuestión relativa al movimiento admite un tratamiento puramente geométrico. Esto implica, en otras palabras, que la mecánica no era para Leibniz la parte de la geometría que trata sobre el movimiento, como había sido concebida, por ejemplo, por John Wallis (Wallis 1670: 2). Por el contrario, Leibniz señala que “[...] nunca pude lograr que se pudiese comprender con la imaginación las razones y causas de las fuerzas y juzgar acerca del éxito de las máquinas” o que “[...] las fuerzas y los movimientos no son cosas sujetas a la imaginación, lo que es de gran importancia en la verdadera filosofía” (*A VI 3*, 532). En consecuencia, la mecánica requiere también de principios inteligibles, tomados de la metafísica, relativos, entre otras cosas, a la causa del movimiento (véase para ello la siguiente sección). El examen del modo en que las direcciones y velocidades de los movimientos cambian a partir del choque de los cuerpos requiere de una reforma de la mecánica (especialmente de la mecánica cartesiana) que tendrá lugar en *De corporum concursu*. Esta reforma de la mecánica se inscribe en el desarrollo de la mecánica del siglo XVII, en el que participan figuras como Galileo, Descartes, Wallis y Huygens, entre otros actores destacados. El análisis de este desarrollo es complejo y por razones de espacio no podemos dedicarnos a él.¹

¹ Véase Galilei 1898; Bertoloni Meli 2006; Garber 2002; Descartes *AT IX*: 14 y *AT VIII 2*, §36-52; Elzinga 1971, 1972; Wallis 1670: 2.

Como lo anticipamos, para Leibniz, la mecánica es una ciencia que depende, por un lado, de la matemática, pues, por ejemplo, la noción de “magnitud” se toma del álgebra o la aritmética, así como se toma de la geometría el concepto de “situación”, que se incluye en la de movimiento; por otro lado, depende también de la metafísica, pues, por ejemplo, la noción de movimiento incluye también la de cambio, que pertenece al dominio superior de la metafísica. Del mismo modo, en el *Pacidius Philaethi* Leibniz vuelve a esta idea (AVI 3, 570). Retomaremos más adelante la relación de la metafísica con la mecánica. Por el momento, señalemos que, en los mismos años en los que redactó el *Prefacio*, Leibniz esbozó un proyecto de tratamiento integral del movimiento, que habría de constar de cinco libros, entre los que se proyectaba un libro “metafísico” sobre la naturaleza del movimiento, además de otros libros dedicados al tratamiento geométrico, “orgánico” y físico del movimiento (*De motu tractationis*, Gerland 1906: 114-115). Sea como fuere, para Leibniz la mecánica no se reduce a un abordaje puramente geométrico ni se circunscribe, por lo tanto, al sentido clásico de la técnica sobre las máquinas simples. En el marco del proyecto enciclopédico de finales de la década de 1670, al que hicimos referencia anteriormente, Leibniz define a la mecánica como la ciencia “sobre la potencia y el movimiento”, o mejor, “de la acción y la pasión” (AVI 4, 346).

En suma, Leibniz trabajó mucho sobre la mecánica durante la segunda mitad de la década de 1670, tanto en lo que respecta a la fundamentación epistemológica de esta ciencia, como también al tratamiento de problemas mecánicos, relativos, por ejemplo, a la resistencia, la fuerza, la fricción o el empuje (cf. AVII 2). Así, podemos distinguir tres niveles de análisis en los que el abordaje propio de Leibniz presenta novedades. Como veremos, de uno u otro modo, todos ellos impactan en la física, habida cuenta de la dependencia que esta disciplina tiene respecto de la mecánica.

Primeramente, hay un nivel epistemológico, relativo a la fundamentación de la mecánica, esto es, al principio fundamental sobre el que se apoyan todas las leyes del movimiento y, por tanto, sobre el que se asientan las explicaciones mecánicas. Este es uno de los aspectos que implican la dependencia de la mecánica respecto de la metafísica. Leibniz era consciente de que las leyes mismas de la mecánica se fundan todas en un único principio que, a su vez, se resuelve en nociones metafísicas. En este sentido, desde el punto de vista epistemológico, hay, por decirlo así, una doble dependencia: por un lado, todos los fenómenos de la naturaleza pueden explicarse mecánicamente, pero, por otro, “[...] los principios mecánicos mismos dependen de los metafísicos y de algún modo de los morales, esto es, de la contemplación de la causa eficiente y la final, a saber, de Dios, que obra perfectamente” (AVI 4, 1976). Nos referiremos a este nivel como la fundamentación metafísi-

co-epistemológica de la mecánica. En un texto redactado un par de años antes que el *Prefacio*, al que ya nos hemos referido, titulado *De arcanis motus et mechanica ad puram geometriam reducenda* (A VIII 2, 133-138), Leibniz da cuenta precisamente de la reducción de las leyes mecánicas a un único principio, el principio de equipolencia entre causa plena y efecto íntegro, que depende a su vez de las nociones metafísicas de causa, efecto y potencia. No nos detendremos en esta ocasión a examinar el principio de la mecánica (para lo que remitimos a Leibniz 1994: 50-51; Duchesneau 1994: 118-122; Fazio 2016: 162-164, Raffo Quintana 2022 y Arthur 2023). No obstante, vale la pena acentuar que para Leibniz hay argumentos epistemológicos (aunque, como veremos, no serán los únicos) para justificar la necesidad de recurrir a la metafísica: “Ciertamente yo he sabido por experiencia que no pueden darse las razones de los movimientos físicos por medio de solas reglas matemáticas, sino que deben unírseles necesariamente proposiciones metafísicas” (AVI 4, 2008).

268 |

Por otro lado, un segundo nivel en el que la mecánica de Leibniz es novedosa corresponde a las leyes fundamentales de la mecánica, o más concretamente, a las leyes del choque de los cuerpos. En este contexto, como señalamos antes, se destaca el texto *De corporum concursu*, que es del mismo año que el *Prefacio* y en el cual Leibniz, entre muchas otras cosas, anticipa las ideas que verán la luz varios años más tarde en *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* (AVI 4, 2027-2030), como son el rechazo de la ley cartesiana de conservación de la cantidad de movimiento, medida como el producto del valor escalar de la velocidad y la masa (mv), y la formulación de la ley de conservación de la fuerza, medida como el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad (esto es, mv^2 ; cf. Fazio 2021: 110-120 y Mc-Donough 2022: 103-106). La formulación leibniziana de la conservación de la fuerza está relacionada con las investigaciones mecánicas de Huygens y Mariotte. En efecto, Leibniz conoció a Huygens y a Mariotte en sus años en París, y leyó y extractó el *Traité de la percussion* que el científico francés había publicado en 1673, presuntamente inspirado en las concepciones de Huygens. Este último sostuvo la conservación de la “fuerza viva”, estimada precisamente como mv^2 , como una ley tanto probada deductivamente, a partir de algunas hipótesis fundamentales, como confirmada por experiencia (OC IX, 463). Adicionalmente, Leibniz se inspiró en uno de los dispositivos contruidos por Mariotte en el *Traité de la percussion* para elaborar el suyo propio, mediante el cual realizó luego las investigaciones acerca de la estimación de la fuerza en el *De corporum concursu*.

Los dos niveles que hasta ahora vimos son avances, reformulaciones o propuestas de Leibniz a nivel epistemológico, pues se refieren o bien a una ley fundamental, como es la de la conservación de la fuerza, o bien al prin-

cipio en el que se asienta toda explicación mecánica. Ahora bien, de alguna manera, estos dos niveles habilitan un paso más que, aunque sea metafísico, ya no es epistemológico. En este punto, las investigaciones de Leibniz van mucho más allá que las de Huygens, quien rechaza la posibilidad de recurrir a principios de la metafísica para justificar la física. En otras palabras, como observa Chareix, en el pensamiento de Huygens no hay lugar para una “metafísica de la fuerza” (Chareix 2003: 16). Si bien Huygens había llegado al resultado de la conservación de mv^2 , la novedad es que, desde el *De corporum concursu*, Leibniz concibe que la expresión mv^2 es la medida de la fuerza o *vis viva*, una magnitud constante que se conserva en cualquier sistema de cuerpos (cf. Duchesneau 1994: 112-132; Fazio 2021: 113). De esta manera, si la física se reduce a la mecánica, la cuestión fundamental será ahora examinar qué son los cuerpos y cuáles son los atributos suyos que sustentan las leyes del movimiento por las cuales se establece que la fuerza que se conserva es medida precisamente como mv^2 (Fichant 1998a: 183). Así, en el tercer nivel, que llamaremos metafísico-ontológico, Leibniz reconoce que tiene que haber una naturaleza del cuerpo que sea concordante con las propiedades que se formulan en las leyes mecánicas fundamentales:

Tienen lugar algunas cosas en el cuerpo que no pueden explicarse a partir de la sola necesidad de la materia; tales son las leyes del movimiento; que dependen del principio Metafísico de igualdad de causa y efecto. Aquí, por lo tanto, debe tratarse sobre el alma y mostrarse que todas las cosas son animadas (AVI 4, 1988).

I 269

Si hasta aquí Leibniz había revisado epistemológicamente la mecánica recibida, el paso faltante era la revisión de sus fundamentos ontológicos. Si lo vemos históricamente, de alguna manera este tercer nivel es la “cuenta pendiente” hasta el momento de la redacción del *Prefacio*. En efecto, tanto en el período de la formulación del principio de equipolencia, en 1676, como en el contexto de la crítica a la ley cartesiana del movimiento y la propuesta de la ley de conservación de la fuerza, en *De corporum concursu* de los primeros meses de 1678, Leibniz aún asumía el carácter esencialmente inactivo de los cuerpos, tal como se manifiesta en el *Pacidius Philalethi*, donde se le niega al cuerpo toda acción en sentido propio (AVI 3, 566). Para justificar esta metafísica mecanicista, tanto en el *Pacidius Philalethi* como en *De corporum concursu* Leibniz recurre a una especie de ocasionalismo, una concepción, que denomina “transcreación”, según la cual la acción por la cual los cuerpos se mueven se reduce a la aniquilación y recreación constante de Dios (lo que también llama “conservación”), pero sin que haya una acción propia en ellos.

En conclusión, la naturaleza del cuerpo requiere de principios metafísicos, tanto en el nivel epistemológico como ontológico, ya que ni las nociones geométricas ni un materialismo ingenuo son suficientes (Fichant 1998a: 179). Como veremos, la transición que empieza a observarse en el *Prefacio*, y que se convertirá en una de las huellas distintivas del pensamiento leibniziano de la década de 1680, es la reintroducción de las formas sustanciales como principios de los cuerpos. Esto le permitirá a Leibniz restaurar en los cuerpos una fuente de acción autónoma.

3. El objeto de la física

Si tenemos en cuenta los presupuestos que abordamos en la sección anterior, parece claro que la física debe constituirse de tal forma que no solo dé cuenta de su posterioridad respecto de la mecánica en la organización de las ciencias, sino que también de alguna manera “habilite” la perspectiva metafísica que se reclama o, al menos, no la impida. Por ello, Leibniz considera que la física no se reduce a una mera recopilación de datos empíricos, sino que, en cuanto ciencia racional, trata “sobre las razones, o sobre las cualidades y aquellas cosas que se siguen de ellas o bien necesariamente, o bien, ciertamente, por sí (a saber, si nada lo impide)” (A VI 4, 1986). Así, se distingue en la física entre una parte empírica, la historia natural, y una parte teórica o racional (por ejemplo, en *Consilium de scribenda historia naturali*, A IV 3, 852-865 (OFC 3, 93-107) y en *Consultatio de naturae cognitione*, A IV 3, 866-882; OFC 3, 109-126). En este segundo respecto, Leibniz afirma que “[l]a FÍSICA es la ciencia de los atributos del cuerpo” (A VI 4, 1981). Podemos decir provisoriamente que “cualidad” y “atributo” son en este contexto términos sinónimos, aunque advertimos, como veremos más adelante, que hay otros conceptos relacionados con ellos, como el de “forma”, que tiene significados diversos.

Ahora bien, la definición de la física como ciencia de los atributos del cuerpo provee una concepción general que engloba distintas partes o ciencias constitutivas de la física, y que son la poiografía, la homeografía, la cosmografía y la eidografía (*Consilium de Encyclopaedia nova conscribenda methodo inventoria*, A VI 4, 347-348, OFC 3, 67-69, cf. Fichant 1998a: 194-195). La poiografía (*Poeographia*) es “la ciencia de las cualidades sensibles” (A VI 4, 347), que son las cualidades objeto de la física. En la medida en que sea posible, se debe procurar definir estas cualidades y distinguirlas por variedades y grados, así como también enumerar los sujetos en los que se dan y las cosas que se siguen de ellas. Así, en segundo término, se deben considerar los sujetos, en especial los “sujetos semejantes en especie”, lo que constituye la homeografía

(*Homoeographia*; A VI 4, 347-348). Se partirá de los elementos, que son los cuerpos máximamente semejantes, para luego continuar hasta los que son menos comunes, como las sales, piedras y metales. A continuación, la cosmografía (*Cosmographia*) es la ciencia que se ocupa de los cuerpos más grandes del universo, en la que se inserta, en consecuencia, la astronomía física, que no solamente da cuenta de los fenómenos a partir de hipótesis, sino también determina el grado de verdad o probabilidad de tales hipótesis (A VI 4, 348). Finalmente, la idiografía (*Idiographia*) es la ciencia de los cuerpos orgánicos, esto es, los que usualmente llamamos “especies” (A VI 4, 348).

En suma, la física se divide entre una consideración, en primer lugar, de los atributos o cualidades del cuerpo y, en segundo lugar, un abordaje “sobre el Sujeto de las cualidades, o sobre los cuerpos que se muestran [*extant*] en el mundo” (A VI 4, 1986), sean estos sujetos cuerpos elementales, astros o cuerpos orgánicos. En cualquier caso, rige en esta clasificación la distinción clásica entre las propiedades cualitativas y el sujeto corpóreo en el que inhieren. En otras palabras, el sujeto se concibe aquí simplemente como el sustrato de propiedades accesibles empíricamente (en principio), sin comprometerlos con una teoría metafísica particular de la sustancia. En cierto sentido, el tipo de abordaje que Leibniz lleva a cabo en este y otros textos de física de la época es “fenomenológico”, pues parte de la consideración del objeto físico tal como se nos exhibe empíricamente y, al menos en un sentido metodológico, parece tratarlo como un conjunto o plexo de propiedades. No obstante, no hay para Leibniz una reducción de la consideración de la naturaleza del cuerpo al mero abordaje fenomenológico. Como lo señalamos, Leibniz es consciente de que no todo lo que puede concebirse en el cuerpo material es accesible fenomenológicamente, sino que debe añadirse a ello el tratamiento sobre las cosas incorpóreas (A VI 4, 1989).

I 271

Así, en el contexto del análisis fenomenológico, por “sujeto” no debemos entender un sustrato de naturaleza “sustancial”, en sentido metafísico, sino más bien la referencia indeterminada a un requisito implícito en la noción de “atributo”. Para esta perspectiva, el sujeto es, de algún modo, un plexo de atributos, aunque queda relativamente indeterminado qué es lo que une a las afecciones o atributos entre sí (A VI 4, 1960-1961). Leibniz sostiene que los sujetos son conocidos solamente “mediante” los atributos, en la medida en que son precisamente los atributos lo que conocemos directamente. La reunión o conexión de un atributo con “su” sujeto (como sería, por ejemplo, “luminoso” con “fuego”), “[...] no es otra cosa que su reunión con otros atributos que concurren en el mismo [sujeto]” (A VI 4, 2005). Cuando el conjunto de atributos que reunimos satisface por completo a la cosa empírica, tenemos lo que Leibniz llama el “fenómeno íntegro”. Dicho en otras palabras, un fenómeno íntegro es aquel del que, al resolverlo analíti-

camente en todos sus atributos, consideramos por separado cada una de las cualidades sensibles y de los atributos comunes (A VI 4, 2001).

Así, desde la perspectiva fenomenológica, los cuerpos físicos son, para Leibniz, sujetos, independientemente de que metafísicamente sean o no sustancias corpóreas en sentido propio. En el texto *Conspectus libelli elementorum physicae*, un texto que está esencialmente conectado con el escrito que aquí comentamos, Leibniz da la siguiente definición de cuerpo:

El cuerpo es lo extenso, móvil, resistente. Esto es, lo que puede actuar y padecer en tanto que es extenso. Actuar si está en movimiento, padecer si resiste al movimiento. Así, han de considerarse primero la Extensión, luego el Movimiento, tercero la Resistencia, es decir, el choque (A VI 4, 1987).

Rige en esta definición del cuerpo su tratamiento como sujeto de un conjunto de atributos distintos, siendo su enfoque más bien mecánico, es decir, previo a la consideración de cualidades empíricas tales como el color o la temperatura. Cobra especial sentido el hecho de que Leibniz se refiere a “lo extenso”, pero no a la “extensión”, así como también, por lo demás, a “lo móvil”, más que a “movimiento”. Tácitamente, Leibniz introduce una distinción entre algo concreto y la noción abstracta correspondiente. Así, por ejemplo, lo “extenso” es lo tridimensional o “dimensional”, pero sin hacer ninguna afirmación acerca del estatus de la tridimensionalidad. La distinción entre “extenso” y “extensión” no es ajena a las cuestiones que se abordan en este contexto y aplica las reflexiones que, ya por esa época, Leibniz desarrolla acerca de la distinción entre lo abstracto y lo concreto. Sin embargo, no podemos detenernos en el examen de esta cuestión. Baste con señalar que los abstractos tales como “extensión” o “movimiento” (que en ocasiones Leibniz denomina “formas”²) resultan de la consideración abstracta de un modo (A VI 4, 2016). La confusión de entes concretos con abstractos tiene importantes consecuencias para la concepción del cuerpo.

En síntesis, tenemos que la física es la ciencia de los atributos del cuerpo, que son de diversos tipos (simples, compuestos, confusos, distintos, semejantes, comunes, etc.), los cuales, considerados conjuntamente, constituyen los sujetos. Resta abordar, finalmente, el modo en que los sujetos pueden considerarse. Leibniz concibe que un sujeto puede considerarse de

² Así, por ejemplo, en otros contextos la define como el agregado de notas esenciales, tal como en A VI 4, 941: “La *forma* es el agregado de los atributos de la cosa que son anteriores a los restantes y suficientes para deducir todos sus otros predicados”. En ocasiones también puede confundirse con “figura” (por ejemplo, A II 1, 27).

dos modos: o bien individual y aisladamente, o bien dentro del conjunto de cuerpos que pueblan el mundo. Al segundo modo, Leibniz lo describe más o menos sistemáticamente como un tratamiento “en el sistema” y al primero se refiere ocasionalmente como un abordaje “fuera del sistema” (así, en *AVI 4*, 1977-1978). Esta distinción se remonta a las dos “teorías del movimiento” concebidas por Leibniz en 1670/71: la teoría del movimiento abstracto, que considera a los cuerpos y sus movimientos separados del sistema, y la teoría del movimiento concreto, que los toma inmersos en el sistema (cf. Fichant 1998b: 245-252). En el abordaje de los sujetos tomados aisladamente, se procede a enumerar todas las cualidades de un sujeto y luego a reducir las cualidades confusas a simples (*AVI 4*, 1961; cfr. más adelante). Ahora bien, la consideración de los cuerpos “en el sistema” implica la posibilidad de extraer conclusiones a partir de la interacción de los cuerpos entre sí. En esta óptica, el “sujeto” no es un cuerpo aislado, sino “la totalidad del sistema del mundo y de las partes” (*AVI 4*, 1961).

La conclusión más relevante considerada por Leibniz desde esta perspectiva probablemente sea la de la relatividad del movimiento. Dicho en otras palabras, decir que el movimiento es algo relativo o respectivo implica que fenomenológicamente no podemos determinar de manera absoluta cuál de los cuerpos se mueve y cuál está en reposo, puesto que tiene lugar una reconfiguración total de la situación relativa de todos los cuerpos entre sí. En consecuencia, “[...] si [el movimiento] es una afección, su sujeto no será ningún cuerpo singular, sino el Mundo todo” (*AVI 4*, 1970). Lo que decide entre hipótesis rivales con distintos marcos de referencia es la causa del movimiento: está en movimiento aquello que es causa (o efecto) de la acción por contacto. Cuando no podemos atribuir causalidad, la hipótesis del movimiento es indecible. Vale la pena señalar que el movimiento se atribuye al mundo como un todo distributivo, no colectivo, pues de otra forma el mundo tendría que moverse, es decir, cambiar de lugar (en efecto, Leibniz niega que el mundo pueda ser un “verdadero todo”). Así, si consideramos al movimiento desde una perspectiva abstracta, esto es, desde el punto de vista de las formas, el movimiento se atribuye al mundo todo como su sujeto, pero no a un cuerpo en particular; no obstante, si la perspectiva que adoptamos ya no es fenomenológica, sino que analizamos la cuestión desde el punto de vista causal, la situación es diferente. De esta manera, Leibniz parece estar diciendo que es posible atribuir a un cuerpo la causa por la que fenomenológicamente observamos que todos los cuerpos en el sistema modifican su posición relativa (al respecto, cf. Arthur 2021: 259-277).

I 273

4. La finalidad de la física y sus métodos de investigación

Al comienzo del *Prefacio*, Leibniz retoma temáticas de escritos y proyectos a los que ya nos hemos referido anteriormente y que son más o menos contemporáneos de él, a saber, el *Consilium de Encyclopaedia nova methodo inventoria conscribenda*, el *Consilium de scribenda historia naturali* y la *Consultatio de naturae cognitione*. Como en ellos, el escrito que nos ocupa expone específicamente la cuestión de la utilidad de la física: en efecto, el cultivo de esta disciplina tiene un doble beneficio: en primer lugar, la física contribuye, por un lado, a la perfección de la mente mediante el conocimiento de los fines y de las causas de las cosas. Al mismo tiempo, el conocimiento de los cuerpos nos permite detectar también lo que es necesario para el cuidado de nuestro propio cuerpo. En ambos casos se trata de la utilidad de la física: en el primero, para la perfección de la mente; en el segundo, para la salud del cuerpo. En ambos casos, la física contribuye a la consecución de la felicidad (A VI 4, 1993). De esta manera, como lo anticipamos, la física se inserta en el proyecto enciclopédico de Leibniz, cuyo fin es la perfección del género humano.

274 |

En relación con esta cuestión, adicionalmente, de una manera no tan explícita pero sí suficientemente clara, Leibniz parece haber esbozado la distinción ya señalada entre la física racional (o “teórica”) y la física empírica (o “historia natural”; al respecto, véanse los escritos referidos al comienzo de la sección). Ciertamente la búsqueda de la perfección de la mente mediante el conocimiento de las causas y los fines de los cuerpos es un objetivo perseguido por la física racional; la detección de las cosas útiles para la vida humana, por su lado, es un objetivo común tanto de la física racional como la empírica. Para el Leibniz creyente el abordaje teórico también tiene, por llamarlo de alguna manera, un sentido “piadoso”: el conocimiento de las causas y fines de las cosas contribuye también al culto de Dios, en la medida en que los cuerpos naturales y la armonía de sus propiedades y leyes dan testimonio de su creador. Por otra parte, como condición fáctica de la ciencia, Leibniz considera indispensable la intervención del Estado para la promoción de la física a través de instituciones científicas tales como academias, bibliotecas, museos y observatorios.

Dentro del conjunto de cuestiones abordadas por Leibniz en el *Prefacio*, vale la pena detenerse especialmente en el análisis de los tipos de métodos de los que podemos valernos en el estudio de los cuerpos. En esta cuestión se observa que el proyecto del *Prefacio* es una muestra de la ciencia general aplicada al tratamiento de las cuestiones del cuerpo (Fichant 1998a: 166). En buena medida, este abordaje metodológico (en especial, como veremos, del cuarto método) justifica buena parte de las observaciones que hemos señalado en la sección anterior. Leibniz reconoce cuatro métodos:

uno cierto *a priori* (tratado en la séptima proposición), otro conjetural *a priori* (abordado en la octava), un tercero conjetural *a posteriori* (novena) y, por último, el cierto *a posteriori* (décima).

El método cierto *a priori* consiste en el camino que va del conocimiento de la naturaleza de Dios al conocimiento de la constitución interior de las cosas, es decir, de la estructura del mundo creado en conformidad con las razones divinas. El punto de partida de este camino, que se encuentra en la contemplación de Dios, explica tanto que este método sea cierto, como también que sea *a priori*. Leibniz es consciente de que este proceder es el más excelente, pero también el más difícil. Quizás no sea imposible, aunque sí irrealizable para nosotros en esta vida. Leibniz retoma estas consideraciones en un texto bastante posterior, presumiblemente de 1693, titulado *Guilielmi Pacidii Lubentiani Aurora seu Initia Scientiae Generalis a Divina Luce ad humanam felicitatem* (GP 7, 54-56, OFC 3 357-360).

El método conjetural *a priori*, por su parte, coincide a grandes rasgos con lo que aún hoy en día familiarmente conocemos como el método hipotético-deductivo. Se parte de una hipótesis y se procura mostrar que la ocurrencia de las cosas que de hecho suceden se sigue de su suposición. Naturalmente, por el carácter hipotético de este método y por el hecho de que puedan perfectamente formularse otras hipótesis que expliquen los mismos efectos, el éxito de la hipótesis no garantiza su verdad, sino solo su carácter probable o conjetural. Leibniz señala, sin embargo, que una hipótesis es más probable cuanto más simple sea y más cosas puedan explicarse mediante ella. Señala incluso que, si el número de fenómenos que se explican por una hipótesis es muy grande, podría sostenerse que es moralmente cierta. En la ciencia es también útil formular hipótesis más “osadas”, es decir, cuya probabilidad sea menor que la de las moralmente ciertas, al menos hasta que no se formulen otras que sean mejores. En todo este uso de hipótesis, hay que ser lo suficientemente precavido, de manera que, por ejemplo, no se tomen por ciertas cosas que sean solamente probables. Según Duchesneau, Leibniz siguió el método conjetural en el *De corporum consursu*, en la medida en que primero formula combinatoriamente hipótesis de la conservación de la fuerza en el choque y luego las pone a prueba mediante el choque de péndulos (Duchesneau 1994: cap. 2, esp. 112-132).

El método conjetural *a posteriori*, por su parte, procede por analogías, es decir, recurriendo al conocimiento que tenemos de objetos conocidos como modelo para explicar el funcionamiento de otras cosas. Así, por ejemplo, la Tierra puede explicarse como un gran imán que atrae los cuerpos hacia sí. Los razonamientos analógicos son ciertamente útiles para realizar inducciones, investigar las causas y llevar a cabo predicciones, aunque el abuso de las analogías es arriesgado y debe ser evitado. Leibniz ya había reflexionado acerca

del método analógico, como un método tanto para hallar teoremas como para ensayar experimentos, en *Schediasma de arte inveniendi theoremata* de 1674. La idea fundamental en uno y otro caso es la misma, a saber, partir de teoremas o experimentos ya conocidos para investigar otros teoremas o ensayar nuevos experimentos. Dice Leibniz: “Pues la analogía se funda en que sospechemos que aquellas cosas que convienen o se oponen en muchos casos, convienen o se oponen también en las cosas próximas a las dadas” (AVI 3, 425-426).

En cuarto y último lugar, está el método cierto *a posteriori*, que, como queda claro a partir de lo que fue abordado hasta aquí, es el método por excelencia de la física (Fichant 1998a: 196). Se trata de un método resolutivo o analítico, de “un fenómeno cualquiera en todas sus circunstancias”, esto es, en sus atributos. Este método también fue expuesto, aunque de manera esquemática, en *Methodus physica. Characteristica. Emendanda. Societas sive ordo*, presumiblemente de 1676 (AVI 3, 454-458; cf. OFC 3, 39-43) y con algo más de precisión en *De modo perveniendi ad veram corporum analysin et rerum naturalium causas*, (mayo 1677, AVI 4, 1971-1975). Así, se procede a considerar de manera aislada, individualmente, tanto cada una de las cualidades sensibles, como también los atributos comunes. La resolución, no obstante, no se detiene allí, sino que prosigue con el análisis de cada uno de los atributos, procurando eventualmente reducir cada uno de ellos a atributos simples. Leibniz parece concebir la causa de un fenómeno íntegro en términos mereológicos, es decir, como el agregado de las causas de cada uno de sus atributos. En otras palabras, si halláramos la causa de cada uno de los atributos por sí, habríamos hallado la causa del fenómeno íntegro. Buena parte de las conclusiones señaladas anteriormente acerca de la naturaleza de la física se entienden en el contexto del método cierto *a posteriori*. Tanto en la última parte del *Prefacio*, como en otros textos de la misma época, es claro que Leibniz explota las posibilidades que ofrece este método. En varios de estos textos, vemos que el análisis descrito en este método no termina en la resolución del fenómeno en sus atributos, sino que continúa, en la medida de lo posible, mediante la resolución analítica de cada uno de los atributos compuestos en atributos simples. El objetivo parece ser llevar a cabo una resolución completa en atributos simples, es decir, no resolubles en otros.

276 |

5. La aplicación de la matemática a la física

En el contexto del método cierto *a posteriori* cobra especial relevancia la posibilidad de resolver los atributos sensibles, que, recordemos, son los propios de la física (AVI 4, 1981). Como veremos, en buena medida, la subordinación de la física respecto de la matemática se explica en

este contexto, pues, para adquirir ciencia a partir de cualidades sensibles, se deben considerar los atributos distintos que las acompañan, algunos de los cuales son tratados por la matemática.

Ahora bien, no todos los atributos sensibles son del mismo tipo, pues, por ejemplo, algunos son simples mientras que otros son compuestos, así como también algunos son propios de un sentido y otros, comunes a muchos sentidos. En primer lugar, las cualidades sensibles pueden ser simples o compuestas, entre otras cosas, según el modo en que las conozcamos:

Ahora bien, estas cualidades [Leibniz se refiere a las sensibles] o bien son simples, las que no pueden describirse, sino que, para ser conocidas, deben sentirse, como son: la luz, el color, el sonido, el olor, el sabor, el calor, el frío; o bien son compuestas y pueden explicarse mediante una descripción, y por ello son de algún modo inteligibles, como la firmeza, la fluidez, la blandura, la tenacidad, la friabilidad, la fisurabilidad y otras cosas de este género; asimismo, lo volátil, lo fijo, lo solvente, lo coagulante, lo precipitante (AVI 4, 347).

En otras palabras, las cualidades sensibles simples son aquellas cuyo conocimiento no obtenemos por medio de definiciones y explicaciones, sino ostensivamente, es decir, sintiéndolas. Leibniz apela aquí al célebre ejemplo del ciego de nacimiento que no adquirirá nunca una idea de la luz, aunque no obstante pueda comprender los enunciados de la óptica (AVI 4, 2003): “Y así, no puedo explicarle a un ciego con descripciones qué es la luz o la rojez. Pero le puedo explicar qué es el círculo, aunque nunca haya percibido un círculo ni con la vista, ni con el tacto” (AVI 4, 1981-1982). En este sentido, las cualidades sensibles son simples para el sentido, aunque sean compuestas en sí o en razón del intelecto. Esto implica que, mientras que el sentido no puede dividirlos, el intelecto puede concebir de qué causas resultan, por ejemplo, los colores o las temperaturas. Este tipo de cualidades, las simples para el sentido, son las que Leibniz denomina “confusas”. Como veremos, la descripción que en este contexto encontramos de lo confuso y lo distinto es un claro antecedente de la célebre formulación de *Meditationes De Cognitione, Veritate, et Ideis* de 1684 (AVI 4, 585-592). Por su parte, los atributos sensibles compuestos son aquellos de los que podemos dar una definición y, por lo tanto, en algún sentido son inteligibles. Ellos se componen de otros atributos, algunos de los cuales pueden incluso ser confusos. En principio, hay una diferencia bastante marcada entre lo que epistemológicamente puede hacerse con las cualidades sensibles simples y las compuestas: con las simples solas no podemos hacer más que una historia natural, es decir, una recopilación de datos, pero no formalmente ciencia (esto, como decíamos, “en principio”; veremos en breve que Leibniz tiene una propuesta

para el tratamiento de las cualidades sensibles simples). De las compuestas, como de todas las cualidades inteligibles, pueden extraerse teoremas acerca de sus causas y efectos (A VI 4, 347).

En suma, no todos los atributos sensibles son “confusos”, sino solamente los que son simples para cada uno de los sentidos. Los atributos sensibles compuestos, por el contrario, son distintos, pues, tal como vimos, podemos dar una definición o elucidación de ellos y así entenderlos, al menos de alguna manera. Ahora bien, los atributos sensibles compuestos constituyen una parte de los atributos distintos, dado que hay también otras especies de atributos distintos. Por ejemplo, hay atributos distintos que son puramente intelectuales, dentro de los cuales, a su vez, hallamos atributos intelectualmente simples, es decir, tales que se entiendan por sí mismos. Esta clase de atributos intelectualmente simples se diferencian precisamente de los confusos, que, como vimos, son solo simples para los sentidos, aunque pueden ser compuestos para el intelecto, puesto que pueden entenderse las causas de las que resultan. La simplicidad de los atributos simples para el intelecto radica en que se entienden por sí mismos y no pueden ser objeto de un análisis intelectual ulterior. Tal es el caso, por ejemplo, del concepto de “ser”.

278 |

Como dijimos, los atributos intelectuales simples son distintos. Ahora bien, hay un segundo tipo de atributos distintos, a saber, los que se caracterizan precisamente por el hecho de ser susceptibles de ser resueltos en otros atributos gracias a los cuales se entienden. Así, los atributos distintos “compuestos” son aquellos que pueden explicarse o de los que puede darse una definición, como señalamos anteriormente. Asimismo, entre los atributos de este tipo hay también una gradación, según que los componentes en los que los atributos se resuelven sean distintos o incluyan también algunas notas confusas. Así, por ejemplo, la equidistancia es una noción distinta que a su vez se resuelve en nociones distintas, mientras que una noción como la de la fusibilidad es distinta, aunque entre las nociones en las que se resuelve se encuentran algunas confusas, como la de calor. De esta manera, retomamos lo dicho al comienzo del párrafo: los atributos sensibles compuestos, como la fusibilidad, son distintos, aunque “son más distintos los que se resuelven a su vez en distintos, por ejemplo, la figura circular o el movimiento rectilíneo” (A VI 4, 2003). En síntesis, todas estas diferenciaciones analíticas contienen en germen la clasificación de nociones en oscuras, claras, distintas, confusas, adecuadas e inadecuadas, intuitivas y simbólicas, que se harán clásicas a partir de las *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, mencionadas anteriormente.

Merece una consideración especial en este contexto una última distinción, que de alguna manera afecta a ambas distinciones anteriores, a saber, la diferencia entre atributos comunes a muchos sentidos y los atributos propios de cada sentido. Lo relevante no pasa aquí por los atributos

del segundo tipo, que ya hemos tratado, pues son los atributos confusos, esto es, simples para los sentidos. No obstante, los atributos comunes a muchos sentidos no solo se ubican en el rango de los atributos distintos, sino que, en la gradación, son los que están en el tope de la escala, es decir, “son distintos por encima de los restantes” (AVI 4, 2003), dado que en su resolución encontramos solamente cosas distintas. Tales son, por ejemplo, magnitud, situación, duración o movimiento. Según Leibniz, la razón por la cual no son confusos es que no dependen de la constitución particular de un órgano de los sentidos. En los órganos sensoriales se ven involucrados “movimientos insensibles”, cuya sutileza y multitud vuelve confusa la percepción. Los atributos comunes a muchos sentidos, por lo tanto, permanecen al margen de tal multitud y sutileza dado que dependen “de una naturaleza común a diversos órganos, que es la naturaleza misma del cuerpo” (AVI 4, 2003-2004).

Ahora bien, si tenemos en cuenta que las cualidades propias de la física son las sensibles (recordemos que la poigrafía es la ciencia de las cualidades sensibles), el panorama que acabamos de describir produce la impresión de una cierta insuficiencia de la física. En efecto, así las cosas, la física podría efectivamente considerar los atributos sensibles compuestos, pero no podría decir nada de los simples, que, recordemos, son confusos, por lo que no pueden ser analizados. Como ya señalamos, de ellos considerados por sí no podríamos hacer más que una historia natural, una recopilación de información empírica, pero no ciencia. No obstante, Leibniz diseña una estrategia para justificar la posibilidad de hacer ciencia sobre las cualidades sensibles simples, que implica que sean consideradas no por sí mismas, aisladamente, sino conjuntamente con otros atributos que sean inteligibles:

Sin embargo, aquellas cualidades simples precedentes [Leibniz se refiere a las cualidades sensibles simples] no pueden estar sujetas al razonamiento a no ser en cuanto que suelen estar acopladas con estas compuestas mismas [es decir, las cualidades sensibles compuestas], así como también con aquellas [cualidades] superiores comunes, magnitud, situación y mutación (AVI 4, 347).

De alguna manera, la estrategia de Leibniz consiste en proponer una *resolución* de los atributos confusos. A primera vista, esto parece entrar directa y claramente en contradicción con el hecho de que los atributos confusos no son susceptibles de ser intelectualmente resueltos. No obstante, la aparente paradoja se despeja una vez que tenemos en cuenta algunas condiciones propuestas por Leibniz. En primer lugar, está el requisito señalado en el pasaje recién citado, de que, para analizar los atributos confusos e investigar sus causas, debemos considerarlos conjuntamente con otros atributos. Aunque los atributos confusos no sean inteligibles por sí mismos, podemos

razonar acerca de ellos cuando los consideramos junto con otros atributos, que pueden ser a su vez confusos o también distintos. Es comprensible que la paradoja observada anteriormente queda despejada en los escenarios en los que los atributos considerados conjuntamente sean distintos, mediante un procedimiento que explicaremos más adelante. No obstante, persistiría si los atributos conjuntamente considerados también fueran confusos. Frente a ello, en segundo lugar, Leibniz observa que en esos casos la resolución de los atributos confusos no es intelectual, sino empírica y experimental. En otras palabras, hay dos tipos distintos de resolución:

La resolución es doble: una, de los cuerpos en cualidades varias, [resolución que se realiza] a través de los Fenómenos o experimentos; otra, de las cualidades en las causas o razones, a través del razonamiento (A VI 4, 1975).

Así, por un lado, tenemos la resolución “experimental” y, por otro, la resolución “intelectual”. La resolución intelectual es conceptual, es decir, procede por descomposición del concepto en sus notas, lo que efectivamente permite elaborar una definición. Precisamente por ello podemos entender aquello que es analizado. No obstante, el mecanismo de una resolución experimental es de naturaleza empírica, por lo que, en consecuencia, los atributos considerados no dejan de ser confusos a pesar de ser analizados en sus componentes. Leibniz señala, a modo de ejemplo, la resolución del color verde en términos de la mezcla de amarillo y azul. Si observáramos la superficie verde bajo un microscopio, sería posible discernir los elementos que son azules y los que son amarillos, a partir de cuya composición la superficie aparece al ojo desnudo como verde. Ciertamente no habríamos podido predecir con seguridad que la mezcla del azul y el amarillo dan por resultado la cualidad de verde, por lo cual el conocimiento en este caso es totalmente empírico: “en efecto, no entendemos, sino solo experimentamos, que a partir del amarillo y el azul se origina el verde, y por ello no podríamos haberlo previsto” (A VI 4, 2006). En consecuencia, mediante esta resolución los atributos confusos analizados no dejan de ser confusos.

Ahora bien, contemplemos el escenario en el cual hay atributos distintos entre los atributos considerados conjuntamente con el atributo confuso que estamos investigando. A diferencia de lo que ocurre en el caso anterior, en este escenario es efectivamente posible llevar a cabo razonamientos, en la medida en que se consideran atributos distintos. Entre tales atributos se encuentran las cualidades sensibles comunes, que, como vimos, ocupan lo más alto de la escala de las cualidades distintas. Se trata en cualquier caso de cualidades inteligibles o mixtas que “caen bajo la consideración geométrica y mecánica” (A VI 4, 347) y que siempre *acompañan* a

los atributos confusos. Precisamente en la consideración de estos atributos acompañantes es que radica la aplicación de la matemática a la física. Gracias a ellos podemos elaborar conceptos geométricos y métricos relativos a las cualidades sensibles y, con ello, formular ecuaciones. Así, a modo de ejemplo, la explicación óptica de que todo color se origina a partir de la refracción de la luz (AVI 4, 1961) es posible gracias a las nociones matemáticas como las de ángulo o línea:

El secreto de los análisis físicos consiste solamente en este único artificio: que reduzcamos las cualidades confusas de los sentidos (a saber, el calor y el frío, por el tacto; el sabor por el gusto; los olores por el olfato; los sonidos por la audición; los colores por la vista) a [las cualidades] distintas que las acompañan, como son el número, la magnitud, la figura, la consistencia, a partir de las que hay propiamente dos físicas últimas. Y así, si descubrimos que ciertas cualidades distintas siempre acompañan a algunas confusas (por ejemplo, todo color se origina a partir de un rayo [de luz] refractado, pero no a partir de uno reflejado) y si con ayuda de las cualidades distintas podemos explicar definitivamente toda la naturaleza de algunos cuerpos, de modo que seamos capaces de demostrar que estos son de tal magnitud, figura y movimiento, por eso mismo es ya necesario que también las cualidades confusas resulten [*resultare*] a partir de tal estructura, aunque no podamos demostrar las cualidades confusas a partir de ellas de otro modo, puesto que no se da ninguna definición de las cualidades confusas ni, por lo tanto, demostración de ellas (AVI 4, 1961-1962).

I 281

Este mecanismo de reducción de las cualidades confusas a distintas nos permite alcanzar un conocimiento más cabal del cuerpo (al menos fenoménicamente), lo que no podría lograrse mediante la sola consideración de los atributos distintos reductibles a nociones matemáticas, ni mediante la sola consideración ostensiva de los atributos confusos (que de hecho no explican nada). Esta reducción, además, nos permite hallar mediante un rodeo lo que en las cualidades confusas hay de real y distinto, esto es, la “estructura” real a partir de la cual ellas resultan. Así, mientras que la cualidad en cuanto tal del dato sensible (es decir, lo que contemporáneamente se denomina “*qualia*”) no pueda explicarse, mediante este análisis arribamos a su causa inmediata, de manera que, por decirlo así, conocemos lo que debe ocurrir “en el mundo” para que tenga lugar nuestra sensación:

Por lo tanto, es suficiente que nosotros podamos explicar todas las cosas pensables distintamente que las acompañan, mediante conclusiones constantes que sean conformes con la experiencia. Pues con ayuda de algunas

cualidades podremos hallar las causas para determinar la naturaleza de suficientes cuerpos; y a partir de estas causas, [podremos] demostrar las restantes afecciones, es decir, las demás cualidades, y así hallar mediante un rodeo qué hay de real y distinto en las cualidades confusas. En efecto, [en lo que respecta a] lo restante que no puede explicarse, como, por ejemplo: de qué manera aquella apariencia misma que llamamos amarillez se origina a partir de aquello en lo que mostramos que consiste la amarillez *a parte rei*, debe saberse que eso [esto es, la apariencia] depende no de la cosa, sino de la disposición de nuestros órganos y de constituyentes pequeñísimos de las cosas. Pero es suficiente con que mostremos qué hay *a parte rei* en los cuerpos, a partir de lo cual se origina la amarillez. Así, en efecto, tendremos el modo de producir cualidades confusas (AVI 4, 1962).

El resultado que deja la posibilidad de llevar a cabo una resolución experimental es para Leibniz especialmente importante, pues deja al descubierto que *todas* las cualidades del cuerpo pueden, de una u otra manera, resolverse en nociones distintas (AVI 4, 2006–2007). El hecho de que en el cuerpo haya cualidades confusas no va en contra de esta afirmación, habida cuenta de que es posible llevar a cabo una resolución experimental. De algún modo, esta posibilidad, que es de carácter epistemológico, tiene un fundamento “ontológico” (“*a parte rei*”), puesto que, a saber, las cualidades sensibles *resultan* en el sujeto a partir de una estructura real de los cuerpos. Esta cuestión está estrechamente relacionada con lo que señalamos al comienzo de este comentario, a saber, que toda explicación física ha de darse en términos mecánicos. En consecuencia, lo que debe tener lugar *a parte rei* para que surjan las sensaciones son ciertos mecanismos causales que, de una u otra manera, afectan a nuestros órganos sensibles. Así, por ejemplo, en lo que respecta al “calor”, como atributo simple para el sentido del tacto, dice Leibniz: “[...] los sentidos no nos muestran mediante qué mecanismos invisibles se produce ese estado del cuerpo, que efectúa la sensación de lo cálido en nosotros” (AVI 4, 2002). Dicho sea al pasar, la referencia al mecanismo causal de nuestras sensaciones sugiere que Leibniz sostuvo una concepción realista del cuerpo, al menos a lo largo del período abordado en este escrito. De este modo, el hecho de que los cuerpos sean fenómenos no parece implicar en este contexto que sean meras apariencias perceptivas de un sujeto percipiente; más bien, por el contrario, pareciera que, dado que tenemos apariencias, o mejor, sensaciones de los cuerpos, debe haber en ellos algo “extramental”, *a parte rei*, que causa en nosotros sus sensaciones, al menos en cierto respecto.

6. Las cualidades distintas y las nociones de la metafísica

Como vimos, Leibniz insiste en que toda explicación de los fenómenos tiene que ser en términos mecánicos. En otras palabras, la esfera de las explicaciones mecánicas es lógicamente completa, satisface completamente los fenómenos, y, por lo tanto, no se requiere introducir nada externo a dicha esfera. Más aún, tampoco sería para Leibniz admisible que se requiriera la intromisión de algo no mecánico para dar cuenta de las explicaciones mecánicas. Ahora bien, como observamos anteriormente, parte de la reforma de la mecánica llevada a cabo por Leibniz corresponde precisamente a la reevaluación de sus fundamentos metafísico-ontológicos. Es en este contexto que, como señalamos, Leibniz reintroduce las formas sustanciales. Ahora bien, esta reintroducción suscita un problema importante: ¿intervienen las formas sustanciales en las explicaciones físicas? La respuesta de Leibniz es clara y tajantemente negativa. Las formas sustanciales no sirven *de nada* para la explicación de los fenómenos puramente materiales y su uso queda prohibido en términos de explicaciones causal-mecánicas satisfactorias (AVI 4, 2007).

De esta manera, las explicaciones metafísicas que Leibniz pueda ofrecer a partir de la reintroducción de las formas sustanciales deben, por decirlo así, correr “en paralelo” a las explicaciones físicas, en el sentido de que, como observa Arthur, son tipos de explicación compatibles (2018: 174-175). Leibniz anticipa de este modo una concepción que continuará defendiendo a largo de su pensamiento maduro posterior³ y que enuncia explícitamente en el *Discours de métaphysique*: un físico puede dar razón de los fenómenos “sin necesidad de consideraciones generales que pertenecen a otra esfera” (AVI 4, 1543; Olaso 1982: 290). En consecuencia, entre las explicaciones mecánicas y metafísicas hay una diferencia de nivel, esto es, se trata de niveles explicativos distintos (al respecto, Antognazza 2017: 21-22 y 26-32), que incluso podría decirse que apuntan a cosas distintas: las explicaciones físicas responden a las causas eficientes y materiales, mientras que las metafísicas, a las formales y finales. Además, como sostiene Leibniz casi al final del *Prefacio*, las mismas leyes mecánicas parecen obedecer a la causalidad final, en la medida en que dependen de la sabiduría divina, que obra según el principio de lo óptimo (AVI 4, 2009-2010, cfr. McDonnough 2022).

No obstante, independientemente de la relación entre mecanicismo y teleología, se puede decir que la reintroducción de las formas sustanciales,

I 283

³ Un texto clásico sobre el rechazo de las formas sustanciales como modos particulares de explicación de acontecimientos físicos es el *Antibarbarus physicus pro philosophia reali contra renovationes qualitatum scholasticorum et intelligentiarum chimaericarum* de 1706 (GP 7, 337-344).

para Leibniz, cumple el papel de dar una fundamentación metafísica a las leyes y propiedades mecánicas de los cuerpos; en otras palabras, satisfacen el requisito de una fundamentación total que surge del principio de razón suficiente, generando así una explicación en dos niveles: el primer nivel es de una fundamentación metafísica, sobre el que se cimenta la universalidad de las propiedades y leyes mecánicas de los cuerpos, mientras que el segundo parte de esas mismas leyes y propiedades con el fin de proporcionar explicaciones puramente mecánicas de eventos particulares de la naturaleza. Esta diferencia de nivel o de “esferas” explicativas conlleva que Leibniz pueda afirmar a la vez, sin inconvenientes, (1) que todos los fenómenos de la naturaleza deben explicarse mecánicamente, (2) que son necesarias las formas sustanciales o almas, pues de otro modo el cuerpo no sería un ente y (3) que, no obstante, como vimos, estas formas tan necesarias no tienen utilidad en las explicaciones particulares de los fenómenos. Por decirlo de otra manera, una cosa es la explicación de lo que ocurre físicamente, es decir, de los fenómenos, y otra distinta la explicación acerca de cuál es la razón última de que los cuerpos tengan las propiedades mecánicas generales requeridas para que lo que acontece físicamente ocurra tal como ocurre y no de otra manera.

284 |

Así, alguien que se dedica a la mecánica no se preocupa de si un cuerpo es pesado a causa de un principio intrínseco, o si empero es impulsado hacia la tierra por un impulso externo; así pues, será lícito para quien se dedica a la mecánica asumir la mayor parte de las veces la gravedad y para el óptico [asumir] la luz como algo absoluto y que se concibe por sí. Sin embargo, en la verdad de las cosas, es necesario que pueda darse una razón de tales cosas y explicarse de qué modo se originan en el cuerpo (AVI 4, 2007).

Es claro, como queda plasmado en este pasaje, que, a pesar de ser esferas distintas, no están completamente desconectadas, en la medida en que, al fin y al cabo, se trata de explicaciones distintas sobre lo mismo. Lo único que varía, en sentido estricto, es el nivel de generalidad y de fundamentación. Así, el objetivo de las explicaciones metafísico-ontológicas es dar cuenta de cómo deben ser las cosas “en sí” para que se dé lo que ocurre, es decir, para que tengan lugar los fenómenos, que, luego, explicamos mecánicamente (para un análisis de los argumentos que subyacen a esta concepción, cf. Edamura 2018: 793-803).

En síntesis, por medio de las explicaciones metafísicas no se procura dar cuenta de los fenómenos particulares del cuerpo, sino de la naturaleza misma de los cuerpos. Empero, una vez demostrado el fundamento metafísico de las leyes mecánicas a partir de la sabiduría de Dios y de la naturaleza del alma, es inapropiado recurrir tanto a las formas sustanciales como, por lo

demás, a la voluntad de Dios, para explicar los fenómenos particulares de la naturaleza (A VI 4, 2009–2010). De manera general, la relación entre las explicaciones metafísicas y las físicas es parte de la problemática más general acerca de las conexiones que se dan en el pensamiento de Leibniz entre la metafísica como ciencia fundante y el resto de las ciencias, entre ellas, la filosofía natural. Desde nuestro punto de vista, dicha fundamentación se da en dos planos: un primer plano de carácter más bien epistemológico, en el sentido de que los conceptos y principios teóricos de la ciencia natural son dependientes de principios y conceptos de la metafísica entendida como ontología (en el sentido tradicional del término), y un segundo plano de carácter más bien metafísico, en el sentido de que las entidades físicas (o “fenoménicas”) se fundan o sustentan en entidades de carácter metafísico, es decir, no sensible y puramente “inteligible”.

En suma, sería completamente inconveniente confundir las esferas explicativas. Leibniz es consciente de que, no obstante, “los límites han sido excedidos por ambas partes” (A VI 4, 2009). Esto implica, en consecuencia, que es tan problemático recurrir a las formas sustanciales y a la sabiduría de Dios para explicar los fenómenos, como, inversamente, querer explicar la naturaleza de las cosas en términos puramente físico-materiales. Es cierto que los atributos confusos de un cuerpo se pueden reducir a atributos distintos; como vimos, en este hecho reside la aplicación de la matemática a la física. No obstante, esto no implica que los únicos atributos distintos del cuerpo sean los atributos resolubles en nociones matemáticas. Vale la pena recordar que, entre los atributos distintos por ser simples para el intelecto, Leibniz destaca atributos como “ser” o “durar”. La consecuencia que se sigue de aquí es clara: si los atributos distintos del cuerpo no se restringen a los puramente matemáticos, sino que algunos de ellos tienen rango “metafísico”, no hay razones para decir que no puede entenderse en el cuerpo ninguna otra cosa que lo que sea material y mecánico. Por la misma razón, no hay motivo para decir que lo único que se halla en la materia es la extensión. Más bien, como decíamos, además de los atributos confusos y de los atributos distintos que dependen de la matemática, hay en el cuerpo atributos distintos que provienen de la metafísica. De este tipo son ciertamente la existencia y la duración, pero también “la acción y pasión, la fuerza de actuar y fin de la acción o percepción del agente” (A VI 4, 2009). Anteriormente hemos señalado que Leibniz concibe que la noción de movimiento incluye la de cambio, la cual nos remite a la metafísica. Así, es claro que la respuesta de Leibniz a la pregunta acerca de “¿qué es el cuerpo?” no se reduce a señalar sus notas materiales, susceptibles de ser fenomenológicamente descritas, o sus propiedades puramente matemáticas, sino que incorpora también una dimensión metafísica que da cuenta de la realidad esencial de lo corpóreo.

I 285

Hay un ejemplo que Leibniz desarrolla en *Conspectus libelli elementorum physicae* que vale la pena considerar para finalizar este comentario. Se trata del recurrente argumento leibniziano acerca de la unidad de los cuerpos. Para plantear el problema de alguna manera, si observamos que ciertos cuerpos, incluido el cuerpo propio, se desenvuelven manteniendo una unidad de tipo funcional, como ocurre con los organismos, debe haber una razón que explique por qué esto ocurre. Leibniz afirma en el mencionado texto una vez más que todo cuerpo está dividido en partes menores, por lo que no se dan átomos y, por lo tanto, no puede asignarse nada en el cuerpo que sea “continuo”, esto es, que configure algo uno con otras cosas por poseer extremos en común (A VI 4, 1988). Estas conclusiones son bien conocidas y de larga data en la filosofía de Leibniz. El diálogo al que hemos hecho referencia anteriormente, *Pacidius Philalethi*, aborda con mucho detalle estos y otros argumentos relativos al laberinto del continuo. Lo que en este punto vale la pena destacar es la conclusión de que, por lo tanto, no hay nada material que sea una verdadera unidad. Leibniz no renuncia a explicar la unidad de los cuerpos, aunque sí reconoce que no se puede dar cuenta de ello en el contexto de las explicaciones físico-materiales. Para explicar la unidad de lo corpóreo debe procederse a examinar las condiciones “incorpóreas” que hacen posible el cuerpo. Es en esta esfera que se halla la razón de la unidad:

286 |

A no ser que hubiera un alma o alguna forma, el cuerpo no sería un cierto ente [*ens aliquod*], puesto que no podría asignarse ninguna parte suya que no conste a su vez de muchas [otras], y así no podría asignarse nada en el cuerpo que pueda decirse *hoc aliquod* o *unum quiddam* (A VI 4, 1989).

De esta manera, encontramos en este argumento un anticipo de la introducción de las formas sustanciales como principios de unidad sustancial en la correspondencia con Arnauld (A II 2, 185-187), una concepción que, andando el camino, desemboca en las mónadas como principios de unidad metafísica a la base de los fenómenos bien fundados, en la *Monadología* (GP 6, 607, Olaso 1982: 691).

7. Consideraciones finales

En este trabajo mostramos que, hacia finales de la década de 1670, Leibniz tenía una concepción desarrollada de la física, tanto en lo que respecta a sus fines, sus métodos, su ubicación en el organigrama de las ciencias, su dependencia de la mecánica y su fundamentación metafísica. Si consideramos estas concepciones en perspectiva, podemos decir que en el

Prefacio y en los restantes textos de física contemporáneos a él se encuentran no ya las ideas germinales que desembocarán en las concepciones del primer sistema de madurez de Leibniz, sino más bien los “primeros brotes” de tales visiones. Por un lado, desde un punto de vista epistemológico, Leibniz ya tiene claro que la esfera de las explicaciones mecánicas da cuenta de los fenómenos de la naturaleza, mientras que la esfera de las explicaciones metafísicas da cuenta de los aspectos fundantes de las cosas. La mecánica y la metafísica no rivalizan, sino que más bien se articulan y complementan. No tienen lugar en el pensamiento leibniziano las transgresiones de los mecanicistas, que procuraron explicar la naturaleza de las cosas en términos puramente materiales, ni las de los escolásticos, que emplearon formas y facultades para explicar fenómenos físicos. Las explicaciones por la causa material y eficiente no se oponen a las de las causas formales y finales. Simplemente responden a dominios distintos. Por otro lado, desde un punto de vista ontológico, despunta la necesidad de las formas sustanciales. El estado incipiente de estas concepciones justifica con claridad que nos refiramos a los “primeros brotes”. En este sentido, si bien las concepciones de la sustancia simple y de la sustancia corpórea que hallamos en el contexto del *Discours de métaphysique* y de la correspondencia con Arnauld no se encuentran en los textos de finales de la década de 1670, al menos con ese grado de detalle, se observa un despertar en Leibniz de ideas y perspectivas que lo llevarán a esos resultados.

I 287

BIBLIOGRAFÍA

- Antognazza, M. R.** (2017), “Philosophy and Science in Leibniz”, en L. Strickland, E. Vynckier y J. Weckend (2017) (eds.), *Tercentenary Essays on the Philosophy and Science of Leibniz* (Cham: Palgrave Macmillan, 19–46).
- Arthur, R. T. W.** (2018), *Monads, Composition, and Force: Ariadnean Threads Through Leibniz’s Labyrinth* (Oxford: Oxford University Press).
- Arthur, R. T. W.** (2021), *Leibniz on Time, Space and Relativity* (Oxford: Oxford University Press).
- Arthur, R. T. W.** (2023), “Leibniz’s Principle of Equipollence and the Origins of his Dynamics”, en W. Li et al., “*Le present est plein de l’avenir, et chargé du passé*”: Vorträge des XI. Internationalen Leibniz-Kongresses (Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft e.V, Vol. 1, 27–38).
- Bertoloni Meli, D.** (2006), *Thinking with Objects: the Transformation of Mechanics in the Seventeenth Century* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press).
- Bussotti, P.** (2017), “Historical and Philosophical Details on Leibniz’s Planetary Movements as *Physical-Structural Model*”, en R. Pisano et al. (2017), *The Dialogue between Sciences, Philosophy, and Engineering: New Historical and Epistemological In-*

sights. *Homage to Gottfried W. Leibniz 1646-1716* (Londres: College Publications, 49-92).

- Chareix, F.** (2003), “La découverte des lois du choc par Christiaan Huygens”, *Revue d'histoire des sciences*, 56(1): 15-58.
- Descartes, R.** (1897-1910), *Oeuvres de Descartes*, publicadas por Charles Adam y Paul Tannery (París:Vrin) [citado como *AT*, seguido del tomo (en números romanos), parte y parágrafo (en caso que nos refiramos a los *Principia Philosophiae*)].
- Duchesneau, F.** (1994), *La Dynamique de Leibniz* (París:Vrin).
- Edamura, S.** (2018), “How to Connect Physics with Metaphysics: Leibniz on the Conservation Law, Force, and Substance”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 74(2-3): 797-810.
- Elawani, J.** (2020), *L'application des mathématiques aux phénomènes naturels chez Leibniz*. Tesis de maestría en filosofía, Universidad de Montreal. URL = <<https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/25115>>.
- Elzinga, A.** (1971), “Huygens’ Theory of Research and Descartes’ Theory of Knowledge I”. *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 2(2): 174-194.
- Elzinga, A.** (1972), “Huygens’ Theory of Research and Descartes’ Theory of Knowledge II”. *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 3(1): 9-27.
- Esquisabel, O. M.** (2008), “Leibniz y el concepto de analogía”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 39: 11-29.
- 288 | **Fazio, R.** (2016), “Leibniz y la reforma de la metafísica: un análisis de la definición de sustancia como fuerza primitiva activa”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 42(2): 149-169.
- Fazio, R.** (2021), “Leibniz on Force, Cause and Subject of Motion: from *De corporum concursu* (1678) to the *Brevis demonstratio* (1686)”, *Manuscrito*, 44(1): 98-130.
- Fichant, M.** (1998a), “Mécanisme et métaphysique: le rétablissement des formes substantielles (1679)”, en M. Fichant (1998) (comp.), *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz* (París: Presses Universitaires de France, 163-204).
- Fichant, M.** (1998b), “La notion de système dans la physique de Leibniz”, en M. Fichant (1998) (comp.), *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz* (París: Presses Universitaires de France, 245-266).
- Galilei, G.** (1898), *Le opere di Galileo Galilei* (Florencia: Edizione Nazionale).
- Garber, D.** (2002), “Descartes, Mechanics, and the Mechanical Philosophy”, *Midwest Studies in Philosophy*, 26. 185-204.
- Huygens, C.** (1888-1950), *Oeuvres complètes de Christiaan Huygens* (La Haya: Martinus Nijhoff) [citado como *OC*, seguida del número de volumen (en números romanos) y del número de página].
- Leibniz, G. W.** (1875-1890), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, edición de C. I. Gerhardt, 7 vols. (Berlín: Weidmann) [citado como *GP*, seguido de número de volumen (en números arábigos) y del número de página].
- Leibniz, G. W.** (1906), *Nachgelassene Schriften. Physikalischen, mechanischen und technischen*

- Inhalts*, edición de E. Gerland (Leipzig: V.G. Teubner) [citado como Gerland, seguido de número de página].
- Leibniz, G. W.** (1923 y ss.), *Sämtliche Schriften und Briefe*, edición de la Academia de Ciencias de Berlín (Berlín (antes: Darmstadt; Leipzig): Walter de Gruyter Verlag (antes: Otto Reichl Verlag; Akademie-Verlag) [citado como *A*, seguido de la serie (en números romanos), del volumen (en números arábigos) y del número de página. Por ejemplo: *A VII 6*, 521].
- Leibniz, G. W.** (1982), *G. W. Leibniz: escritos filosóficos*, edición de Ezequiel de Olaso (Buenos Aires: Charcas) [citado como Olaso, seguido del número de página].
- Leibniz, G. W.** (1991), *Escritos de dinámica*, estudio preliminar y notas de Juan Arana Canedo-Argüelles; traducción de Juan Arana Canedo-Argüelles y Marcelino Rodríguez Donís (Madrid: Ténos).
- Leibniz, G. W.** (1994), *La réforme de la dynamique: De corporum concursu (1678) et autres textes inédits*, edición de M. Fichant (París: Vrin).
- Leibniz, G. W.** (2023), *Obras filosóficas y científicas*, volumen 3, *Ciencia General y enciclopedia*, edición de O. M. Esquisabel y M. Sánchez Rodríguez (Granada: Comares) [citado como *OFC 3*, seguido del número de página].
- McDonough, J.** (2022), *A Miracle Creed: the Principle of Optimality in Leibniz's Physics and Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).
- Raffo Quintana, F.** (2022), "Sobre la fundación del principio de equipolencia en el período parisino de Leibniz", *Ápeiron - Estudios de Filosofía*, 16: 175-200. Número monográfico: *G. W. Leibniz: una filosofía de principios*, compilado por Juan Antonio Nicolás.
- Wallis, J.** (1670), *Mechanica sive de motu tractatus geometricus* (Londres: Typis Guilielmi Godbid; Impensis Mosis Pitt).

ESTUDIOS CRÍTICOS

Filosofía política epicúrea: seguridad, justicia y tranquilidad. A propósito de la publicación del libro de Javier Aoiz y Marcelo Boeri

IVANA COSTA

Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

Universidad Católica Argentina

Buenos Aires, Argentina

| 291

DOI: 10.36446/rlf2024455

Resumen: El texto proporciona un estudio crítico del libro *Theory and Practice in Epicurean Political Philosophy: Security, Justice and Tranquility* (Javier Aoiz y Marcelo Boeri, 2023), enfatizando algunas líneas de contacto entre Platón y el epicureísmo que allí se proponen, especialmente a propósito del problema de si un sabio epicúreo vulneraría las leyes si supiera que no va a ser descubierto.

Palabras clave: epicureísmo, filosofía política, contractualismo, justicia.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 50 N°2 | Primavera 2024

***Epicurean Political Philosophy: Security, Justice and Tranquility.
Regarding the Publication of a Book by Javier
Aoiz and Marcelo Boeri***

Abstract: The text provides a critical study of the book *Theory and Practice in Epicurean Political Philosophy. Security: Justice and Tranquility* (Javier Aoiz and Marcelo Boeri, 2023), emphasizing some lines of contact between Plato and Epicureanism that are proposed therein, especially regarding the problem of whether an Epicurean sage would break the laws if he knew he would not be discovered.

Key-words: epicureanism, political philosophy, contractualism, justice.

El estudio del epicureísmo, que se fue intensificando a lo largo del siglo XX, en paralelo con el trabajo sobre las fuentes (en particular, el material de Herculano), la confección de ediciones y trabajos críticos ha producido en los últimos veinticinco años literatura de calidad sobre aspectos físicos, gnoseológicos, éticos de su pensamiento. La cuestión política, en cambio, fue más bien relegada. En parte, por la cantidad tan reducida de fuentes documentales disponibles, y en parte por el sesgo antiepicúreo de la mayoría de esos testimonios. En su influyente libro, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 503), Martha Nussbaum reconoció que en el terreno político “las cosas son más complicadas” (habida cuenta de los fragmentos en los que el maestro del Jardín desaconseja la participación en política y exhorta a pasar desapercibido). Sugirió que la preocupación fundamental de Epicuro giraba alrededor del cuerpo y sus necesidades. Javier Aoiz (Universidad de Santiago de Chile) y Marcelo Boeri (Pontificia Universidad Católica de Chile), autores de *Theory and Practice in Epicurean Political Philosophy* (Bloomsbury Classical Studies Monographs, Bloomsbury Academic, London, 2023, ISBN 978-1-3503-4654-3, 257 páginas), retomaron esa dificultad, y logran reconstruir las líneas fundamentales del pensamiento político del epicureísmo, que organizan en tres conceptos: seguridad, justicia y tranquilidad.

En la Introducción, Aoiz y Boeri explican que el libro busca responder a dos preguntas: cómo entiende el epicureísmo las comunidades políticas, y cómo se relacionan el sabio epicúreo y –en general– la forma de vida que propugna el epicureísmo con las comunidades políticas en las que se insertan. Al cabo de leer la reflexión madurada de la obra, el resultado es más que eso. Ofrece, en efecto, una reconstrucción sólida, fundada en un análisis

sutil de los fragmentos, y en un equilibrado cotejo argumental con las formulaciones que constituyen el horizonte polémico del epicureísmo (sobre todo el de su surgimiento, en Atenas). El libro propone también el orden razonado de conceptos a tener en cuenta para esa reconstrucción: seguridad, justicia, tranquilidad. Según los epicúreos, las comunidades políticas surgen de un pacto, y fue Epicuro posiblemente el primero en dar forma consistente a la teoría contractualista. Los seres humanos se agrupan en busca de seguridad y supervivencia, atendiendo siempre a la utilidad, que a la vez se ciñe al propósito del pacto: “no dañar ni ser dañado” (*Máximas Capitales* 21, 22, 23 y 25; *De rerum Natura* V 1020) (p. 23). Con el debilitamiento de la conciencia de ese pacto, se introducen más tarde leyes y sanciones para afianzar esa seguridad; surgen sin embargo nuevos temores fútiles y deseos ilimitados. La enseñanza epicúrea consiste en limitarlos para alcanzar la imperturbabilidad. Así, seguridad, justicia, tranquilidad constituyen el eje para abordar el pensamiento político del epicureísmo.

Theory and Practice in Epicurean Political Philosophy se compone de una Introducción (de trece páginas) y siete capítulos: en los tres primeros se despliegan las cuestiones filosóficas centrales de la reconstrucción propuesta. Los tres capítulos siguientes, “de índole más informativa o doxográfica” (p. 8), analizan algunos testimonios especialmente problemáticos y plantean discusiones doctrinarias que permiten reforzar la visión de conjunto por medio del debate —muchas veces implícito— con otras corrientes y autores antiguos. Siempre teniendo como trasfondo general la idea de que Epicuro y sus seguidores griegos y romanos no solo no eran reacios a la vida política (tal como la tradición antiepicúrea llegó a imponer en la historia de la transmisión de su filosofía), sino que además tenían una línea doctrinaria firme al respecto. El último capítulo reúne algunas conclusiones de los principales argumentos expuestos, a las que se añade una reflexión sobre el valor de las relaciones interpersonales en la comunidad política.

El primer capítulo, “The Genealogy of Justice and Laws in Epicureanism”, se ocupa de la noción de justicia, cuyo origen —sostienen los autores— no es relativista ni convencionalista “a la manera sofística” (p. 6). En la filosofía epicúrea, lo justo es una modalidad de lo útil y aparece limitado por el fin de los primeros pactos de las comunidades humanas: “ni hacerse daño ni ser dañado”, fin que depende, en lo concreto, de las circunstancias. Ahora bien, la genealogía de las leyes contempla dos tipos de pactos: los que establecen la justicia y los posteriores que requieren leyes y sanciones para cumplir los propósitos implicados por los primeros. A su vez, junto a esta genealogía de lo justo y legal, se puede trazar una genealogía de miedos y deseos vanos: las opiniones falsas sobre los dioses y la muerte llevan a experimentar temores que desencadenan deseos de riqueza y poder ilimitados, motivados

por la expectativa fútil de lograr seguridad (*aspháleia*). En este contexto, los autores definen la seguridad como la satisfacción de los deseos naturales y la confianza relativa a su satisfacción futura, así como la conjura del “peligro de una muerte violenta” (p. 4; cf. el desarrollo en pp. 44–49). Los autores observan más adelante que también “el cuidado sin angustia de la propia propiedad es un medio legítimo para fortalecer la tranquilidad y minimizar el miedo” (p. 7; cf. también p. 50 y la discusión de pp. 142–143). Se vuelve así patente el lugar central de la seguridad en la reflexión sobre el origen de la comunidad. La visión contractualista que, al parecer, inaugura la escuela epicúrea, se enmarca entre los intentos racionalistas de explicar el origen de los seres vivos y la vida civilizada en comunidad.

Aoiz y Boeri sostienen, con buenos argumentos, que “la presencia de Platón en Epicuro es más poderosa de lo que habitualmente se ha reconocido” (p. 3). No solo porque Epicuro incorporó elementos decisivos del *Filebo* de Platón en su propia filosofía, sino también porque Epicuro utiliza “ingeniosas reformulaciones de las expresiones de Platón para referirse a aspectos cruciales de su propia filosofía” (p. 3). Por eso, los autores concluyen que en Epicuro hay “diálogo y polémica con Platón” (p. 3), un autor que, por otra parte, al igual que otros dentro del círculo socrático, suele introducir su propia disputa con posiciones hedonistas más bien radicalizadas. En todo caso, el desarrollo de la genealogía de la justicia y la ley en el pensamiento epicúreo da a los autores de este volumen una primera ocasión para ilustrar ese diálogo polémico, crítico y constructivo.

Recuerdan, en efecto, que en *Leyes X* se plantea la coherencia doctrinal entre la cosmogonía fisicalista y el contractualismo político (p. 21). Es precisamente esta aproximación al mundo natural —que prescinde de principios teológicos o metafísicos— la que, aplicada al análisis de las comunidades políticas, da como resultado un enfoque genealógico de la justicia y las leyes. En el contexto de la genealogía, los autores observan también aspectos destacables del pensamiento político epicúreo, como su singular reformulación de la “oposición tradicional entre la vida primitiva desordenada, bestial y la vida humana civilizada” (p. 42). Evocan a propósito la visión de Lucrecio acerca de la *domesticación* de los seres humanos (el uso del fuego, la habituación a la vida familiar), que suaviza sus rasgos más agresivos y hace posible los pactos entre vecinos. Pero no a la manera hobbesiana, sino a través de las relaciones de amistad y la compasión por los débiles, lo que establece un vínculo entre la piedad y la auténtica justicia.

El segundo capítulo, “The City, the Natural Good and the Epicurean Promise of Security”, retoma la relevancia de la noción de seguridad para la vida filosófica. Venciendo una especie de indiferencia inercial por este tema central, los autores ponen de relieve la continuidad que existe “entre

el reconocimiento que los epicúreos dan a la seguridad proporcionada por las comunidades políticas y las discusiones que la literatura antigua dedica a la seguridad [*aspháleia*], la preservación [*sotería*] y la libertad frente al miedo, en textos relacionados con la genealogía de la vida civilizada, la ‘lucha civil’ [*stásis*] y el buen orden [*eunomía*]” (p. 161). Aoiz y Boeri señalan también un matiz diferencial en el enfoque específicamente epicúreo de la seguridad, la cual no solo forma parte de la *polis* sino también de la naturaleza. Esto es: la seguridad entendida “como el bien de la naturaleza y como un fin según lo que es naturalmente agradable” (*ibíd.*), que propone la coherencia entre nuestra naturaleza humana y el propósito de los pactos, la justicia y las leyes. En este marco, abordan también la amistad, que los epicúreos consideran la “seguridad más pura” (p. 7; cf. también pp. 49-51). A la posible objeción de inconsistencia, por “apelar a la amistad como causa esencial del origen de la justicia dentro de una teoría hedonista”, los autores argumentan atacando la tensión entre altruismo y egoísmo, la cual –observan– “no parece aplicable a la forma en que se concebían las relaciones interpersonales en el mundo antiguo” (p. 27).

En el tercer capítulo, “Preconception, Justice and Usefulness in the Epicurean Contractual Political Model”, se analiza la fórmula “lo justo de la naturaleza” (*Máximas Capitales* 31), y las conexiones entre justicia y utilidad, comparando el uso de esta expresión en Epicuro y en el personaje de Calicles, del *Gorgias* de Platón (un texto que –señalan los autores– era bien conocido en la escuela del Jardín). Esto lleva a concentrarse en el valor epistémico y práctico de la preconcepción (*prólepsis*), término acuñado por Epicuro, cuya naturaleza operativa permite emplearlo como criterio de validación empírica de ciertas convicciones sobre la justicia plasmadas en leyes. Los autores rechazan interpretaciones que distinguen una pluralidad jerárquica e histórica de preconcepciones de lo justo; señalan en cambio “la relevancia de un ingrediente de la experiencia que no suele ser considerado cuando se aborda la génesis empírica de la preconcepción: la transmisión y adquisición del lenguaje” (p. 5).

En el cuarto capítulo, “Cicero, Plutarch and Lactantius as Readers of Epicureanism”, se examinan las estrategias interpretativas de estos tres autores –dos platónicos y un apologista cristiano– para descalificar al epicureísmo. Y se analiza en qué medida el testimonio de estos autores contribuyó a “degradar la reflexión política de Epicuro” (p. 9). Aoiz y Boeri encuadran las informaciones brindadas por ellos en el género de la diatriba. Esto es: se reconstruyen los puntos de vista epicúreos a partir de la absolutización de eslóganes mutilados, o descontextualizados; se omiten elementos de interés; se banaliza el hedonismo; y se enfatiza el peligro que comportarían determinadas opiniones epicúreas en la práctica social concreta. Forjados en esa

clave, los testimonios de Cicerón, Plutarco y Lactancio determinaron en gran medida la recepción tan negativa del epicureísmo ya en la Antigüedad.

El quinto capítulo, “The Epicurean Sage, the Issue of Justice and the Laws”, indaga en la naturaleza y cualidad moral propia del sabio epicúreo, para lo cual se traza una comparación con el ideal del sabio estoico. Un tratamiento detallado, de notable sutileza, merece en particular la cuestión planteada en los *Problemas (Diaporíai)*: si el sabio epicúreo, sabiendo que no será descubierto, realizará acciones contrarias a las leyes. Con razón, Aoiz y Boeri sugieren que esta cuestión evoca la antigua historia del anillo de Giges, presente ya en Heródoto, y que Platón formula con otra entonación en *República II* 359e360a. Según el relato de Platón, Giges comprobó en una ocasión que, girando su anillo en un sentido, este le daba el poder de volverse invisible; y girándolo en sentido contrario, él volvía a hacerse visible. Aprovechando ese poder, cometió injusticias varias al punto de terminar asesinando al rey. En *República II*, Glaucón trae a Giges a la discusión para mostrar a Sócrates que los seres humanos son justos solo para evitar el castigo, porque si supieran que no serán descubiertos, serían injustos.

La formulación epicúrea, tal como ha llegado a nosotros, es mucho más escueta. Aoiz y Boeri la analizan en el testimonio de Cicerón (*Off.* 3.3839) y en el de Plutarco, quien en el *Contra Colotes* dice:

296 |

Pues en los *Problemas*, Epicuro se pregunta si el sabio hará cosas que la ley prohíbe, si él sabe que va a evitar ser descubierto. Y responde: ‘la afirmación plena [de la respuesta] (*tò haploûn epikategórema*) no es fácil (*eúodon*)’ (*Col.* 1127D) (p. 110; aquí citado sobre la base de la trad. de Inwood y Gerson que emplean los autores del volumen).

La línea que sigue en el texto es la respuesta conclusiva que Plutarco, de manera maliciosa, pone en boca de Epicuro, volcando en ella su propia interpretación: “Es decir, lo haré pero no quiero admitirlo” (*ou bouólomai d’homologeîn*) (p. 110). En la hipocresía y en la vergüenza que revelan estas palabras, Aoiz y Boeri encuentran el eco de la conducta de Polo en el *Gorgias* de Platón (474c), en el sentido de que la vergüenza probaría “la aceptación efectiva de valoraciones que en la argumentación se rechazaron” (pp. 110-111). Ahora bien, para evitar el sesgo de la interpretación antiepicúrea, los especialistas han intentado explicar por qué Epicuro dudaría frente a la pregunta, a partir de tres diferentes enfoques. Se supone que Epicuro no tiene una respuesta sencilla a la pregunta:

(1) porque las leyes pueden ser justas o no

(2) por lo excepcional de la situación, en cuanto a la satisfacción de deseos naturales necesarios

(3) por el carácter contrafáctico de la cláusula “si sabe que no será descubierto”.

El enfoque (1) propone que el sabio epicúreo, frente a leyes que no son, en rigor, justas, puede actuar ilegalmente en obediencia a lo justo. A esa explicación algo “automática” se le plantean dos objeciones: si fuera así, Epicuro no habría incluido la cuestión entre las *Diaporíai*. Y, además –como señalan aquí Aoiz y Boeri– el problema podría formularse de una manera más precisa para recobrar su problematicidad: “¿actuaría el sabio epicúreo contra *leyes justas* si sabe que no será descubierto?” (cf. p. 111 y ss.). En su reconstrucción, los autores reclaman la validez del problema, y un esbozo de solución, mediante dos réplicas. En primer lugar, “no hay caso o situación en la que se pueda argumentar que un sabio epicúreo haya de actuar ilegalmente; si lo hace, entonces esa persona no era sabia”. En segundo lugar, las leyes que eventualmente hayan dejado de ser justas por algún cambio en las circunstancias que habían prevalecido en un momento previo “no facultan al sabio epicúreo ni a ninguna otra persona a obrar ilegalmente” (p. 111).

El enfoque (2) explica el problema desde la perspectiva del caso excepcional: una situación en la que satisfacer deseos naturales necesarios, o conservar la vida, implicara incurrir en ilegalidad. A juicio de los autores, esta perspectiva restaría “color epicúreo” al problema: “el reconocimiento (de cuño platónico) de que aun la ley natural está sujeta a excepción en casos extremos era un lugar común señalado ya por Aristóteles (*Ética Nicomaquea* 1134b181135a5)” (p. 112). No obstante, Epicuro podría estar pensando en el caso del sabio que se ve obligado a actuar contra las leyes para salvar la vida de un amigo, o para salvar la propia vida. El punto –adverten Aoiz y Boeri– es que, para el sabio epicúreo, dado que no teme a la muerte ni al castigo divino que se especula tras ella, resultaría muy difícil encontrar una circunstancia que volviera justificable el vulnerar las leyes con tal de preservar la vida.

El enfoque (3), que centra la dificultad en el carácter contrafáctico de la condición “si sabe que no será descubierto”, podría dar cuenta de las dudas de Epicuro, para quien no hay posibilidad de certeza futura (*Máximas Capitales* 34), y esto vale también para el sabio. Nadie puede saber que no será descubierto en un futuro, ni siquiera el sabio. De aquí pueden seguirse dos consecuencias: no hay manera de que esa condición (cuya certidumbre es imposible de garantizar) pueda alentarle a contravenir las leyes. La otra es la que los autores sintetizan así:

El sabio epicúreo está libre de los deseos vanos responsables de la mayoría de los delitos. En este sentido, está libre de la perturbación representada por la

incertidumbre y el miedo a ser descubierto, del mismo modo que está libre del miedo a la muerte y a los dioses (p. 106).

Ahora bien, al margen de que la tradición antiepicúrea que transmite una versión sesgada del problema es mayoritariamente platónica, Aoiz y Boeri reconocen el genuino acercamiento de Epicuro y los epicúreos al desarrollo que había hecho en su momento Platón. Consideran incluso que el pensamiento epicúreo revisó y amplió esa línea de razonamiento “en sus propios términos” (p. 114). Por un lado, la escuela del Jardín y sus seguidores precisaron el lugar que ocuparía Giges en la genealogía de la justicia y las leyes. Por otro lado, dieron un significado diferente a la ventaja (*pleonexía*) que Giges espera obtener mediante el anillo. Pero recuperaron un aspecto fundamental del tratamiento de Platón. Aunque sin afirmar, como se hace de manera explícita o implícita en más de un diálogo, que el castigo mejora a la persona, Epicuro “entiende que la sospecha de que uno no escapará a la atención de quienes han sido designados para castigar las malas acciones funciona como una especie de castigo para los infractores, evocando así algo del elemento terapéutico que, a juicio de Platón, tiene el castigo” (p. 107).

298 |

La figura del sabio epicúreo se completa, en este mismo capítulo, a través del contraste con la imagen del sabio estoico. Los autores buscan mostrar que, contrariamente a lo que afirman algunas fuentes, el sabio epicúreo está interesado en el vínculo con su *polis*, contribuyendo con ella en un respeto no indiferente de las leyes y en la actitud amistosa hacia su tierra natal. El hecho de que tanto el sabio epicúreo como el estoico puedan ganar dinero gracias al ejercicio de su sabiduría (según informa Diógenes Laercio) revela que “el sabio epicúreo puede –y eventualmente debería– trabajar para ganarse la vida” (p. 108). Y puesto que este ejercicio no puede darse sino en un contexto social, eso implica que el sabio epicúreo, a su manera, también participa en política. En este sentido Aoiz y Boeri también resignifican la autosuficiencia del sabio epicúreo: no como gesto egoísta sino como parte de su compromiso con la comunidad y la ley, su valoración de la piedad, e inclusive con el imperativo del “asemejarse a dios”.

El sexto capítulo, “The Greek Poleis, Rome and Its Illustrious Epicurean Citizens” recoge testimonios sobre la interacción social de Epicuro y los epicúreos, y discute una vez más hasta qué punto eran realmente apolíticos (entendiendo el término “apolítico” en un sentido amplio para referir a la participación política y la interacción social). Se pasa revista a epicúreos que fueron consejeros de reyes, diplomáticos, embajadores, sacerdotes del culto imperial y local, e incluso profetas, “sin que su condición de epicúreos fuera percibida como un problema” (p. 11).

El capítulo séptimo reúne también las conclusiones generales, bajo el título de “Friendship, Law and Justice: the Epicureans and their Interest in Interpersonal Relations”. Además de la síntesis global, el capítulo pone de relieve el valor del enfoque naturalista en el tratamiento de la *polis*, la justicia y las leyes, perspectiva que –señalan los autores– quedó eclipsada por las grandes obras de reflexión política de Platón y Aristóteles. Y también, se podría agregar, en otro orden de razones, de tipo histórico-cultural, por el impacto que tuvieron en época imperial las explicaciones teológicas y teocéntricas en ámbito natural y político. Aoiz y Boeri subrayan que el enfoque naturalista del epicureísmo, en sus diversas variantes, no implican primitivismo ni relativismo crudo. Tampoco “presentismo” (es decir, la visión filosófica de que solo existen las cosas presentes). Los epicúreos reconocen la necesidad de pensar la vida de manera comprehensiva: ni solo cuerpos con necesidades y deseos, ni tampoco unidades políticas desentendidas de la naturaleza propiamente humana.

Se trata, en fin, de unas 166 páginas de argumentación rigurosa y lúcida, con pasajes de gran hondura exegetica, más unas 40 páginas de notas (referencias concisas a la bibliografía clásica y a la más actualizada, o concentradas en la discusión erudita relevante), además de la bibliografía citada, el índice general (autores y nociones fundamentales) y un valioso *index locorum*. En la introducción al libro, los autores remiten a publicaciones que recogen algunos de estos temas: Aoiz sobre “The Genealogy of Justice and Laws” en *Ancient Philosophy* (2022); Boeri sobre la *polis* griega y “sus ilustres ciudadanos epicúreos” en *Transformação. Revista de Filosofia* (2023), y Aoiz y Boeri, sobre los “clamorous silences” de Cicerón respecto del pensamiento epicúreo, en *Ciceroniana on line: A Journal of Roman Thought* (2022). Para lectores hispanoparlantes también pueden ser de interés algunas valiosas anticipaciones acerca la relación entre amistad, seguridad y confianza en el artículo de Aoiz en *Stylos* (2020), “Amistad y epicureísmo”. Si el propósito declarado del libro era “arrojar luz sobre cómo la reflexión política se integró en la filosofía epicúrea y cómo influyó en las acciones y el estilo de vida de quienes la adoptaron” (p. 2), el resultado de la indagación de Aoiz y Boeri supera ampliamente el impulso inicial. Proporciona una actualización necesaria (en filosofía antigua, ética y teoría política) y proporciona no pocos pasajes de infrecuente profundidad filosófica.

I 299

Recibido: 25-04-2024; aceptado: 11-07-2024

LECTURAS
A propósito de la edición
de la *Ética* de Spinoza por
Mario Caimi

**Para leer la *Ética* de Spinoza:
marginalia a la edición
de Mario Caimi**

MARCOS THISTED
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
Universidad Nacional de Mar del Plata
Mar del Plata, Argentina

I 301

DOI: 10.36446/rlf2024434

Pocas obras despiertan un interés tan marcado entre los lectores de la filosofía de la modernidad temprana como la *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677). Acaso este fenómeno se deba a las particularidades que distinguen a la obra póstuma de Spinoza de otras del mismo período: la biografía de su autor (excomulgado tempranamente de la comunidad judía de Amsterdam en la que se había criado, perseguido luego por algunos sectores fanáticos del protestantismo, y finalmente espiado a solicitud de ciertos sectores de la curia romana, inquietos por la osadía de su pensamiento), la historia de su redacción y recepción (desde la edición clandestina y publicación póstuma, pasando por la condena y prohibición secular, hasta su rehabilitación en el temprano Romanticismo alemán),

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 50 N°2 | Primavera 2024

así como también su actualidad (la *Ética* es, hoy en día, una fuente insoslayable en la que abrevan destacados pensadores contemporáneos, desde perspectivas muy diferentes entre sí) (Israel 2012: 359-369). No obstante, hay una razón que puede considerarse, quizás, más determinante que las precedentes: la sospecha –compartida por la mayor parte de sus esforzados lectores– de que el mensaje que yace oculto en sus páginas solo puede develarse a través de la *experiencia* misma de la lectura de la fuente textual como una totalidad orgánica.

Leer la Ética de Spinoza es, pues, uno de los imperativos que la gran mayoría de los estudiosos de la filosofía moderna asumen, no solo como un desafío intelectual, sino también como el único camino para alcanzar el sentido con el que fuera escrita por su autor. Sin embargo, este *desideratum* se ve obstaculizado por las dificultades severas que plantea la comprensión de la obra a partir de su letra misma, de las cuales el método geométrico es tan solo una, y acaso no la más relevante –como advierte quien se adentra en la *Ética* con esta única clave–.

La edición de la *Ética* preparada por Mario Caimi para el sello Colihue Clásica (Spinoza 2022) parece haber sido diseñada para este tipo de lectura integral. En efecto, las dos partes que componen este volumen, a saber, en primer lugar, el extenso *estudio introductorio* (que incluye una *cronología* y una *bibliografía* mínima pero actualizada), y, en segundo término, el texto de la *Ética* traducido al español, se presentan como una unidad de sentido y apuntan a un único propósito: ofrecer aquellos recursos necesarios para que el estudioso (avezado o neófito) pueda emprender por sí mismo la lectura de la *Ética* y llegar a buen término en su empresa.

302 |

1. El estudio introductorio: una bitácora filosofante

En la *Introducción* preparada por Mario Caimi, reconocido especialista de historia de la filosofía moderna, se ofrece un análisis minucioso de cada una de las *partes* de la *Ética*, precedido de una sucinta presentación de los presupuestos histórico-contextuales, metódicos y estructurales que el lector debe tener presente al acercarse a la escritura “geométrica” del texto. Sería un error, sin embargo, reducir este capítulo a la función de un resumen didáctico de los principales conceptos y argumentos de la obra. En efecto, la presentación de la *Ética* está organizada a partir de una sólida hipótesis que brinda cohesión y coherencia a la explicación de las diferentes cuestiones que en ella se abordan. Sin embargo, según aclara Caimi, no se trata de ofrecer una interpretación definitiva sobre la *Ética* (Spinoza 2022:

XXVI), en cuyo caso el peso de la argumentación se desviaría del foco puesto en la legibilidad del texto.¹

La peculiaridad del estudio de Caimi consiste, desde nuestro punto de vista, precisamente en haber situado su redacción en un punto equidistante entre la guía de lectura del texto y el estudio erudito. Ambos aspectos (el didáctico y el exegético) se integran en un solo objetivo que los abarca, a saber: acompañar, *codo a codo*, al lector a lo largo de su recorrido por la *Ética* (Spinoza 2022: XVIII). El capítulo introductorio se presenta, en efecto, como una suerte de diario de lectura en el que el investigador ha dejado a disposición del lector un breve compendio de las diversas herramientas filológicas, doxográficas y filosóficas implementadas para alcanzar el objetivo principal y organizador, a saber, comprender –hasta donde es posible– el sentido de la *Ética*. Es por ello que no es exagerado, creemos, calificar a este capítulo propedéutico a la lectura del texto fuente como *filosofante*.²

A continuación, ofreceremos un análisis, sin pretensiones de exhaustividad, de algunos aspectos que nos han parecido relevantes de esta original *bitácora filosofante* de la *Ética*.

Según hemos señalado más arriba, el hilván que recorre y organiza las diferentes secciones en que se estructura el análisis de M. Caimi adquiere la forma de una novedosa hipótesis de lectura, según la cual el propósito de la *Ética* es ante todo metafísico. Es decir, el problema ético (la consecución de la libertad y la dicha del hombre) se encuentra –según argumenta Caimi– supeditado a otro mayor: enfrentar y dar respuesta al “proyecto inmenso del hombre del s. XVII, que buscaba el sentido del universo y su fundamento” (Spinoza 2022: XXV).

Ahora bien, ¿cómo debe entenderse en este contexto el término “metafísica”? En una primera aproximación, Caimi remite a su sentido clásico: la “ciencia de lo que verdaderamente es y que sirve de primer principio y fundamento de todas las cosas” (Spinoza 2022: XXIII), en la cual se trata del problema de los primeros principios y fundamentos del ser (la substancia).

I 303

¹ A lo largo del estudio introductorio, M. Caimi polemiza con diversas interpretaciones de la *Ética* (por ejemplo, con G. Deleuze, J. Israel, H. Wolfson, etc.). Sin embargo, estas discusiones ocupan un lugar secundario al eje central de la Introducción: la “navegabilidad” de la obra de Spinoza.

² El catedrático Luis Arenas (2002: 20) utiliza este término, extraído del *Opus postumum* kantiano, para referirse a aquellos estudios que, respetando los criterios de cientificidad filológicos y doxográficos propios del ámbito académico, se proponen además “establecer nexos entre problemas filosóficos no siempre perceptibles a primera vista, examinar sus respectivas relaciones y valorar, en su caso, las tensiones internas que los recorren” con el objetivo de “pergeñar un sentido”.

Sin embargo, la hipótesis de lectura que propone el estudioso argentino va aún más lejos: se trata de establecer el principio o criterio principal que anima esta metafísica racionalista de la única substancia expuesta según el método geométrico. Según sostiene Caimi, la *Ética* de Spinoza se encuentra atravesada por el intento de articular dos planos o perspectivas respecto de las cosas en general: por un lado, una perspectiva de *eternidad*, según la cual “vemos todas las cosas en Dios”; por otro, una perspectiva *temporal*, según la cual “vemos a Dios –lo divino– en todas las cosas” (Spinoza 2022: XXVII). De acuerdo con ello, la metafísica de la *Ética* puede ser definida como una “teoría de la inmanencia de lo eterno y lo temporal” (Spinoza 2022: XXVII), es decir, una metafísica en la que se contraponen “el mundo de la duración (el mundo de la imaginación) y el mundo natural considerado en su aspecto de eternidad (el mundo de la razón)” (Spinoza 2022: XXVI).

Esta identificación de la *Ética* (como obra) con la metafísica (como disciplina filosófica) es la que permite, por un lado, captar la totalidad de sentido que organiza sus diversas *partes*,³ y, por otro, reconocer en ellas los elementos necesarios para reconstruir la estructura de esta novedosa *philosophia* –tal era, señala Caimi, el título que Spinoza había previsto originalmente para su obra (Spinoza 2022: XXI)–, es decir, la ciencia del ser que, según su

³ Según creemos, la hipótesis de lectura que propone Caimi (a saber, el reconocimiento de la distinción entre la perspectiva de la eternidad y de la duración en la consideración de las cosas) no debe confundirse con el orden racional y geométrico que, como se sabe, es propio de la *Ética*. En efecto, este nuevo criterio se agrega al *more geometrico*, permitiendo resolver ciertas dificultades exegéticas que se presentan en la lectura de cada una de las *partes* de la obra y respecto de las cuales la deducción racional-geométrica resulta insuficiente. Así, por ejemplo, gracias a la propuesta de Caimi puede entenderse con más claridad la relación que mantienen *De Deo* y su *Apéndice*: mientras que en las treinta y seis proposiciones de *E I* se *deduce* la realidad según su orden racional, partiendo de la afirmación de la única substancia hasta alcanzar los modos finitos (se trata de la perspectiva de eternidad), el *Apéndice*, a propuesta de la imaginación humana, presenta una visión inversa de la realidad, alienada (que corresponde a la perspectiva de la duración). En *E II*, la hipótesis de lectura de Caimi torna asequible la distinción entre el orden y conexión necesaria (eternidad) o contingente (duración) de las ideas y sus derivaciones gnoseológicas en la teoría de los grados de conocimiento (Spinoza 2022: XCVII-VIII y ss.). Del mismo modo, en *E III* “la teoría de los afectos” se expone según la perspectiva de la eternidad (Spinoza 2022: CLXXXI), mientras que en *E IV* el análisis de la “servidumbre humana” corresponde a la perspectiva del hombre “en el reino del tiempo y de la duración” (Spinoza 2022: CCXX). Por último, en *E V*, cuyo tema es la consideración de la libertad del hombre, ambos puntos de vista (eternidad/duración) se presentan alternadamente, con el objeto de subrayar que, desde la perspectiva de la duración, “la libertad solo se alcanza arduamente y solo en forma parcial”, mientras que “según el aspecto de eternidad, esa libertad es una posesión esencial del hombre” (Spinoza 2022: CCLXXIII).

estructura clásica, comprende “una metafísica general, una ontología y las llamadas ‘metafísicas especiales’: la Teología racional, la Psicología racional y la Cosmología racional” (Spinoza 2022: CCCXVII).

2. La traducción castellana de la *Ethica ordine geometrico demonstrata*

Mediante la interpretación metafísica de la *Ética* expuesta en el estudio introductorio, el lector adquiere una herramienta útil para sortear algunos de los obstáculos más arduos que le depara la lectura integral de la *Ética*. La traducción castellana preparada por Caimi es, en este punto, un complemento sumamente valioso, en la medida en que, por un lado, pone al lector frente a una reproducción fiel del texto original (como un documento histórico-filosófico), en la cual la lengua en la que ha sido vertido (el español) no impide reconocer la riqueza semántica del idioma de origen (el *latín de Spinoza*); y en la que, por otra parte, pueden percibirse diferentes vetas interpretativas que el texto fuente habilita.

Como se sabe, no hay una edición académica, definitiva, de la *Ética* de Spinoza. La edición póstuma de la versión latina (original) de la *Ética* estuvo a cargo de dos integrantes de su círculo más próximo, Jan Rieuwertsz y Jarig Jelles; no es esta la versión que se utiliza como fuente, sino la de Carl Gebhardt (Spinoza 1924).⁴ A pesar de que la edición de Colihue Clásica no es bilingüe, pasajes de la edición latina pueden consultarse gracias a las numerosas referencias y citas textuales alojadas en notas al pie del estudio introductorio. Por otra parte, al mismo tiempo que se publicaba la edición original en latín, los amigos de Spinoza organizaron una traducción al holandés de su *opera* póstuma, a cargo de Jan H. Glazemaker (1619/20-1682). Esta edición neerlandesa (los *Nagelate Schriften*)⁵ es utilizada por Gebhardt para introducir ciertas variantes al texto original, por lo que se suele considerar como una fuente relevante para los estudiosos de la *Ética*. Varias de estas sugerencias se han recuperado y están a disposición del lector en las notas al pie de la traducción. Por último, se incorporan también algunas versiones del denominado *Codex Vaticanum* (Spruit y Totaro 2011), una versión de la *Ética* escrita por el copista Pieter van Gent, descubierta hace poco más de una década.

I 305

⁴ Una crítica erudita a la edición Gebhardt puede encontrarse en Akkerman (1980: 61-75).

⁵ Para una valoración en profundidad de la traducción de Glazemaker, véase Akkerman (1980: 77-185).

Uno de los grandes méritos de la traducción de Caimi es reflejar – como si de estratos o “capas” se tratara– no solo el texto original de la *Ética*, sino también las variantes más autorizadas de que se dispone en la actualidad (en la medida en que es posible en un diseño como el del sello Colihue clásica).

Una cuestión que ha intrigado a los estudiosos de Spinoza es la razón por la que el filósofo decidió escribir sus principales obras (incluyendo, entre ellas, la *Ética*) en latín –lengua que manejaba aceptablemente pero que había aprendido en forma relativamente tardía–, a contrapelo de un siglo que ya había conocido importantes títulos en lengua vernácula, como el *Discours de la méthode* de Descartes o el *Leviathan* de Hobbes. Diversas hipótesis se han ensayado al respecto: además de la escasa circulación del español (la lengua que sí manejaba y en la que, aparentemente Spinoza pensaba), y la persistente vigencia del latín como “vehículo ordinario para el discurso ilustrado” (Kajanto 1979: 49), los filólogos que han estudiado el asunto han considerado una tercera alternativa, más importante para nosotros: el latín permitía al filósofo la posibilidad de establecer un contacto directo, a través del idioma común, con aquellas tradiciones que le eran particularmente cercanas.

306 | Es por ello que la preservación de las referencias al *latín de Spinoza* en la versión española de la *Ética* de Caimi permite al lector el acceso de primera mano a las diferentes tradiciones que en ella coexisten y de las cuales podemos mencionar, a título de ejemplo, las referencias a la literatura romana,⁶ los diferentes usos de los conceptos escolásticos⁷, y la utilización de

⁶ En efecto, en el texto latino de la *Ética* es posible reconocer algunas citas explícitas, y otras implícitas (más numerosas), referidas al legado de la literatura clásica romana, de autores tales como Terencio (“El atormentador de sí mismo”; “El eunuco”), de Ovidio (*Metamorfosis*) y de Séneca (*Epístolas morales a Lucilio*). Generalmente, encontramos estas alusiones en textos que se ubican en una suerte de segundo plano respecto del seco y preciso estilo de la lengua geométrica de las definiciones, axiomas y proposiciones; su función generalmente es “designar la vida concreta” (Akkerman 1980: 25). Según Akkerman (1980: 70), una nueva traducción ideal de la *Ética* debería recopilar la totalidad de estas referencias a la tradición clásica.

⁷ Como es habitual en la filosofía moderna, los conceptos filosóficos se forman a partir de términos heredados de la Escolástica. En el caso de la *Ética*, algunos son adoptados sin mayores modificaciones semánticas (por ejemplo: “distinción real” (*realiter distincta*), E I, Prop. 10, Escolio; E 1, Prop. 15, Escolio; o también: “ser formal de la idea” (*esse formale idearum*), E II, Prop. 5). En otros, en cambio, las traslaciones de sentido son verdaderamente significativas; por ejemplo: “objetivo” (*objective*). Así, en E 1, Prop. 30, Caimi traduce “aquello que está contenido de manera objetiva en el intelecto...” (*quod in intellectu objective continetur*). Lo que es relevante no es la elección del término, sino la aclaración en la nota, en la que se explica el nuevo significado (Spinoza 2022: 40, n. 30).

términos extraídos de la versión latina de *Las pasiones del alma*, de Descartes, para describir los afectos.⁸

Otro aspecto que quisiéramos resaltar de esta nueva traducción española es la función que en ella cumple la vacilación consciente del traductor en la elección de un término en lugar de otro y el modo en que ella se refleja en el texto (generalmente, en el cuerpo de notas). En su labor de traslación del latín al español, M. Caimi ha dejado claras señales de las vacilaciones de sentido a las que se ha enfrentado en el proceso de la traducción del texto, así como también de las razones que lo han empujado a adoptar una versión en lugar de otra. Ese ejercicio brinda al lector la posibilidad de interrogarse sobre el sentido de ese texto cuyas variantes deben entenderse, antes que como indecisiones, como vetas interpretativas que recuperan la riqueza filosófica de la obra.

3. De la complementariedad del estudio introductorio y la traducción

No es novedad que hay, en las grandes obras de la filosofía, ciertos términos técnicos que presentan dificultades especiales para su traducción, para los cuales los recursos filológicos resultan insuficientes. Desde ya, en la *Ética* hay varios de ellos (*affectus, existere, ingenium, ratio*).

I 307

Una de las elecciones más notables de la versión castellana de Mario Caimi es la traducción del término *mens*, en el que se aparta de la mayor parte de las ediciones existentes, tanto en español como en otras lenguas (francés, italiano; inclusive, de la versión de los *Nagelate Schriften*). Según sostiene Caimi, “[c]asi todas las traducciones españolas de la *Ética* que hemos consultado (excepto la de Pedro Lomba) renuncian, curiosamente, a traducir *Mens* por ‘mente’; se prefiere traducir por ‘alma’” (Spinoza 2022: LXXXVI); en las traducciones francesas se ofrece, como alternativa de *âme, esprit*; del

⁸ Es sabida la relevancia que adquiere en la *Ética* la caracterización de los afectos en E III. Desde hace algunos años a esta parte, ha quedado establecido que los términos latinos que Spinoza utiliza para referirse a ellos provienen de la traducción latina de *Las pasiones del alma* de Descartes, según la traducción latina a cargo de Henri des Marets. A diferencia de otros traductores (tales como Moreau-Steenbakers y Lomba), Caimi adopta estas denominaciones latinas como guía, pero no en forma mecánica. En efecto, en la traducción de Caimi, las versiones españolas se apartan en algunos casos de sus opciones más literales, para evitar confusiones de sentido. Así, por ejemplo, los casos de “*irrisio*” (que Caimi traduce por “burla”, en lugar de “irrisión”) y “*conscientiae morsus*” (que Caimi traduce por “desazón” y no por “remordimiento de conciencia”).

mismo modo en los *Nagelate Schriften* (generalmente, *geest*) (Akkerman 1980: 173-175).

La justificación de la preferencia por la voz española “mente” va más allá de la evidente cercanía con su doblete latino. En efecto, por un lado, obedece al propósito de reponer una “decisión del autor” de la *Ética*: “Si Spinoza hubiese querido decir ‘alma’, habría puesto *anima* (como lo pone en *E II*, prop. 35, escolio; en *E II*, prop. 57, escolio; y en *EV*, prefacio” (Spinoza 2022: LXXXVI). Existen, aclara Caimi, antecedentes similares en el *Tratado breve* y los *Principios de la filosofía de Descartes* (Spinoza 2022: LXXXVII). Pero, por otro lado, la elección se funda también en el campo semántico del castellano: “‘Alma’ [...] se usa en español no solamente para indicar un principio de pensamiento, sino también para indicar algo que reside en un cuerpo y tiene interacción con él; el alma es lo que presta movimiento a la materia inerte; es lo que da vida al cuerpo. Por ‘alma’ se entiende también, en español, ‘la sustancia o parte principal de cualquier cosa’” (Spinoza 2022: LXXXVII).

El inconveniente es que el campo semántico de “alma” no solo no se ajusta, sino que —sostiene Caimi— directamente “nos aleja del pensamiento de Spinoza acerca de lo que él llama *Mens*” (LXXXVII). En efecto, a partir de los análisis realizados en *E II* y *EV*, y de acuerdo con el principio metafísico que atraviesa la metafísica de Spinoza, la función del término *mens* es doble: mientras que “la *duración* de la *Mente en el tiempo* [...] depende de la existencia actual del *Cuerpo en el tiempo*”, “[l]a *eternidad* [de la *Mente, MT*], en cambio, se conoce y entiende por la razón, de manera adecuada”, y no debe confundirse con su *duración*, que “se conoce de manera inadecuada y es contingente...” (Spinoza 2022: CCCI).

De este modo, en la elección del término “mente” como mejor versión de “*mens*” confluyen la hipótesis de lectura y las herramientas filológicas de la cuidada traducción de Mario Caimi para iluminar uno de los términos técnicos cuya comprensión se vuelve fundamental para leer exitosamente la *Ética*.

BIBLIOGRAFÍA

- Akkerman, F.** (1980), *Studies in the Posthumous Works of Spinoza: on Style, Earliest Translation and Reception Earliest and Modern Edition of Some Texts* (Groningen: Rijksuniversiteit Groningen).
- Arenas, L.** (2002), *Identidad y subjetividad: materiales para una historia de la filosofía moderna* (Madrid: Biblioteca Nueva).
- Israel, J.** (2012), *La Ilustración radical: la filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750* (México: Fondo de Cultura Económica).

- Kajanto, I.** (1979), “Aspects of Spinoza’s Latinity”, *Arctos, Acta Philologica Fennica*, 13: 49-83.
- Spinoza, B.** (1924), *Opera*, editada por C. Gebhardt (Heidelberg: C. Winter).
- Spinoza, B.** (2022) *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción, notas e introducción de M. Caimi (Buenos Aires: Colihue).
- Spruit, L. y Totaro, P.** (2011), *The Vatican Manuscript of Spinoza’s Ethica* (Leiden / Boston: Brill).

Comprender a Spinoza desde la intimidad de la lengua: nota al margen de una nueva edición de la *Ética*

DIEGO TATIÁN

Universidad Nacional de San Martín

San Martín, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

I 311

DOI: 10.36446/rlf2024395

1. Un libro sobre “lo que verdaderamente es”

Oscar Cohan, Enrique Tierno Galván, Vidal Isidro Peña, Atilano Domínguez, Humberto Giannini, María Isabel Flisfisch, Juan Domingo Sánchez Estop, Gustavo Sidwell, Luis Placencia, Boris Eremiev, Guadalupe González Diéguez y Pedro Lomba, son algunos de los nombres con los que cuenta una extendida tradición de traducciones al castellano de las obras de Spinoza, filósofo que ha recibido una creciente atención tanto en España como en América Latina, donde el spinozismo se ha desarrollado con intensidad en el campo de los estudios académicos, así como en sus usos militantes, literarios y estéticos.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 50 N°2 | Primavera 2024

La más reciente traducción de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, realizada por Mario Caimi para la impresionante colección de clásicos de la editorial Colihue, constituye un acontecimiento para la filosofía en nuestra lengua y una enorme contribución para la comprensión de este libro singular. Se trata de una edición anotada, que cuenta con un extenso estudio preliminar donde su autor –a la manera de los trabajos clásicos de Martial Gueroult y Pierre Macherey en francés, o de Filippo Mignini en italiano– analiza minuciosamente el recorrido de proposiciones de cada una de las cinco partes de la obra.

La tesis fundamental en la interpretación del libro mayor de Spinoza que desarrolla ese estudio –de ahora en más, un precioso instrumento de trabajo para investigadores a la vez que una introducción a la filosofía spinozista para quienes deseen iniciarse en ella–, consiste en que la *Ética* no es esencialmente un libro de ética sino de metafísica: una teoría de “lo que verdaderamente es”. El nombre de la obra habría sido adjudicado por los editores de las *Opera posthuma* y no por Spinoza mismo (quien, en sus cartas, efectivamente, alude a ella como “mi filosofía”, pero nunca con el título bajo la que fue editada en 1677 apenas después de su muerte). En contraposición a un extendido arco de lecturas que incluye estudiosos tan diversos como Jonathan Bennett y Gilles Deleuze, el profesor Mario Caimi sostiene que el objetivo principal de este libro no es la búsqueda de la felicidad (*Beatitudo*) o la vida buena, sino la comprensión del fundamento y el ser de las cosas bajo el “aspecto de la eternidad”.

312 |

Esta comprensión remite a su vez a una de las grandes tesis del spinozismo: la que realiza una destitución del ser humano autoconcebido como el centro de la creación y como su fin (en la filosofía de Spinoza no hay nada de esto: ni centro, ni creación, ni fin); descentramiento que no es solo del ser humano sino, bajo inspiración copernicana y bruniana, del mundo mismo. Ningún privilegio ontológico concedido pues al hombre, concebido de aquí en más –al igual que los animales, los astros, las plantas y las piedras– apenas como una *pars naturae*. Sin “furores heroicos”, con serenidad spinoziana, la *Ética* provoca una de las grandes “heridas narcisistas” a la humanidad clásica (junto a la que antes le había producido la cosmología copernicana y la que la teoría darwiniana le producirá después, entre otras). El desvanecimiento de esta ilusión de la centralidad humana es uno de los argumentos que abonan la interpretación de la *Ética* como metafísica: si lo importante en ella fuera la ética –se deja comprender de manera tácita–, el ser humano habría sido repuesto en el centro del universo.

Se trata de una cuidada lectura que, si bien no carece de antecedentes, se propone a contrapelo de una intensa y extensa corriente de spinozismo contemporáneo que considera a la ética (y a la política) como el interés

mayor de la filosofía de Spinoza. A distancia de ellas, el Spinoza de Caimi –si no hemos malentendido su comprensión– subordina cualquier variante de “filosofía práctica” a la especulación teórica, de la que la *Ética* –no obstante su nombre– sería expresión.

2. La ética de la *Ética*

La posición de Mario Caimi por relación al propósito filosófico de la *Ética* –“discutible” en el sentido más alto del término (es decir, capaz de producir discusiones)–, tal vez pueda ser puesta en tensión de manera fecunda con una posibilidad de lectura –que quisiera reseñar brevemente a continuación– conforme la cual ontología y ética no se hallan disociadas, sino mutuamente implicadas. En mi opinión, esa tensión trasunta una riqueza que alberga la obra misma; como toda gran obra de filosofía, inagotable en su capacidad de producir maneras de leer, es decir abierta a la posteridad.

En cierta medida, la *Ética* es una enmienda del *Tratado de la enmienda del entendimiento*: no comienza como este último escrito por una experiencia en primera persona –la experiencia de la vacuidad de todas las cosas–, ni por una “inquietud de sí”, sino por Dios. Pero cabría preguntarse si ese cambio de perspectiva filosófica no mantiene, sin embargo, el espíritu de la investigación que se interrumpe en el *Tractatus de intellectus emendatione*, para simplemente recomenzar de otro modo en la *Ética*. Ese espíritu es el que se explicita en el Proemio del *TIE*: “cualquiera puede ver ya que yo quiero dirigir todas las ciencias a un solo fin y objetivo, a saber, a conseguir la suprema perfección humana de la que antes hemos hablado. De ahí que aquello que en las ciencias no nos hace avanzar hacia nuestro fin, habrá que rechazarlo como inútil; en una palabra, todas nuestras obras y pensamientos deben ser dirigidos a este fin” (Spinoza 1988: 80). La obtención de lo que Spinoza nombra aquí como “perfección humana” es el “sumo bien” al que tiende la filosofía para gozar de él –de ser posible (*si fieri potest*)– “junto con otros individuos” (79). Por motivos que han dado lugar a conjeturas múltiples, el *TIE*, como se sabe, quedó abruptamente interrumpido: *Reliqua desiderantur*, agregaron los editores en la última página del manuscrito. ¿Se mantiene en las obras posteriores –particularmente en la *Ética*, que es la que aquí nos ocupa– el contenido ético-político adjudicado a la filosofía en el pasaje antes evocado?

La diferencia en la “forma de exposición” que se corrobora entre los diversos libros de Spinoza no modifica el “método filosófico” (el mismo en todas ellas: deducción genética y dinámica de las ideas; registro de la conexión interna que define la secuencia modal...) ni la continuidad que existe entre las diferentes obras, cuya articulación se organiza precisamente

como un movimiento que tiene por claves de comprensión la inmanencia divina (y metodológica) y el rechazo del libre albedrío. Continuidad metodológica entre la *Ética* y los tratados políticos, continuidad ontológica entre el método y la política, y continuidad política entre la ontología y el método. Ontología política, inmanencia metodológica, democratización del conocimiento de Dios. Continuidad e inherencia como trama del pensamiento, que es restituida aquí para revelar una potencia filosófica cuyo sentido –como lo es el de cualquier gran obra del pensamiento– es el de establecer una interlocución con los problemas fundamentales de la humanidad. Uno de ellos es la metafísica; otro, la vida buena.

En tanto principio de pensamiento que se extiende a todos los campos de la vida humana (la ciencia, la política, la ética, el arte, la religión...), el “naturalismo inmanente” dota al movimiento filosófico de Spinoza con una claridad constructivista que sus diversos libros expresan en modos diferenciales pero coherentes.

La inmanencia radical del pensamiento spinozista se halla implicada en una “ontología pura” que –como en diversos pasajes de su obra ha sostenido Deleuze– destituye cualquier principio que se halle por encima del puro ser o se afirme como superior a él (el Uno, el Bien...), y en el cual sea posible fundar una moral. Contrapuesta a una moral en sentido tradicional, en efecto, la ética de la *Ética* tributa según esta comprensión a una ontología pura –e incluso, en tanto que *transitio* de la potencia que constituye la esencia humana, es indistinguible de ella–. La *Ética* podría ser también una ética (nunca una moral) si la pensamos de ese modo: es decir, como una ontología que no es independiente –ni está más allá– de la vida misma, sus avatares y sus transiciones (ya sean las producidas por la *fortuna*, ya sean las conducidas por el pensamiento). La cuestión ontológica de la esencia es inseparable de la cuestión ético-política de la existencia, conforme una relación de implicancia mutua según la cual hay un contenido político en la filosofía y un contenido filosófico en la política.

Esta perspectiva que entiende a la vida humana y su plenitud como el eje en torno al que gravita el pensamiento, en nuestra opinión, no necesariamente conlleva una restitución del antropocentrismo que la parte I de la *Ética* destituye con claridad. Más precisamente, la ética de la *Ética* podría ser pensada como un nuevo arte de vivir en un mundo que carece de centro y en el que Dios no es Persona –es decir, no salva–. Existe, pero no salva por el solo hecho de existir –donde “salvación” no significa sino la consecución de una vida plena, que ha sido capaz de entender con amor intelectual y de experimentar la eternidad de sí misma, de las cosas y de Dios. La palabra que Spinoza reserva para esa plenitud es *Beatitudo* –cuya acepción en Spinoza, sugiere Caimi (2022: XIX, n. 53), tal vez tiene su origen en los *Diálogos de*

amor, de León Hebreo –autor al que se presta aquí particular atención en su influjo sobre algunos importantes conceptos de la *Ética* (Caimi 2022: CXXVIII; CCCVIII; CCCXII-CCCXIII, etc.)¹–.

El núcleo de la interpretación que Caimi propone acerca de la naturaleza y el sentido de la *Ética* interviene en la “discusión” –creemos no ser infieles a su espíritu al recurrir aquí a esta palabra borgiana– fundamental del spinozismo. Toma posición en ella presentando a Spinoza como un clásico, cuyo interés mayor es la investigación del ser de las cosas bajo el aspecto de eternidad que lo reviste. El presente comentario se propone relevar brevemente la importante contribución que el texto introductorio de esta edición de la *Ética* significa para la comprensión de ese motivo filosófico, considerado como el más alto por la tradición desde Platón y Aristóteles.

3. La perspectiva imaginaria

En el extenso y cuidado texto con el que Caimi introduce su traducción de la *Ética* (trescientas cuarenta y siete páginas de las que esta breve consideración crítica no aspira, naturalmente, a dar cuenta en su totalidad sino apenas a detenerse en lo que su autor estima como el interés principal del filósofo amstelodano), el lector encontrará un esclarecimiento filológico y conceptual de la obra de Spinoza, así como también dilucidaciones que conciernen a su estructura. Tal es el caso del motivo por el cual Spinoza agrega a la parte I de la *Ética* –donde formula su teoría de la sustancia con un implacable orden de razones– el Apéndice, en el cual se aboca a una crítica de los prejuicios que saturan la imaginación e impiden al entendimiento pensar de manera clara y distinta sobre la naturaleza de las cosas².

Por “apéndice” entendemos un suplemento, algo accesorio que complementa pero de lo que, estrictamente, es posible prescindir para la comprensión del texto principal –al que se añade precisamente como “apéndice”–, que es independiente de él y se basta a sí mismo. El Apéndice que Spinoza adjunta al orden y conexión de las proposiciones que en el *De*

I 315

¹ De aquí en adelante, en todos los casos en los que se indica la paginación en números romanos estamos remitiendo al texto de esta introducción.

² En tanto exposición naturalista de los prejuicios y del radical trastocamiento en el orden de las cosas que impone la imaginación, el Apéndice remite a la parte III de la *Ética*, sobre el origen y la naturaleza de los afectos, donde el término “imaginar” (y sus derivados) –muestra Caimi– es omnipresente. De las 59 proposiciones que la componen, 50 lo llevan en su enunciado (además de ser profuso en demostraciones, escolios, etc.) (CCVII-CCVIII).

Deo expresan la ontología de la sustancia, se sustrae a ese orden y más bien parece ser el manifiesto de una denuncia. Nada agrega a la comprensión de la naturaleza de las cosas; antes bien examina los motivos que la obstruyen o la impiden. ¿Por qué razón, tras haber mostrado en acto cómo procede la potencia de pensar, Spinoza anexa el texto del Apéndice?

Algunos estudiosos de la *Ética* han creído detectar en su composición una estrategia que consiste en desplazar hacia la periferia de la redacción (como sería el caso de este Apéndice, al igual que el de los escolios o comentarios) las tesis más revulsivas o peligrosas, como intento de que, al presentarlas como subordinadas o meros “comentarios”, pasaran desapercibidas a espíritus demasiado propensos a escandalizarse. Mario Caimi nos propone una hipótesis distinta y muy sugestiva: “el Apéndice *presenta de nuevo* lo dicho en la parte I, solo que invirtiendo el orden verdadero” (LXVIII); “El Apéndice no contiene otra cosa que una repetición de *Ética* I, pero según el orden de la imaginación” (LXXVI). “El Apéndice muestra lo que ocurre cuando no se observa el orden correcto del pensar” (LXXXI). No el orden que va de la sustancia a sus afecciones (los seres humanos mismos y las pasiones por las que son afectados), sino el que toma por punto de partida la perspectiva de la imaginación y los prejuicios que son connaturales a ella. En un caso se trata de mostrar cómo pensar y en el otro de mostrar cómo no hacerlo. En un caso se revoca el antropocentrismo para investigar la Naturaleza por medio de la razón (que excede a la *Mens* humana y es irreductible a ella), mientras que en el otro caso (que el Apéndice exhibe) se hace ver, como si se tratara de un instrumento óptico cuya lente deforma lo que muestra, de qué manera aparecen las cosas cuando son percibidas e interpretadas desde una perspectiva puramente imaginaria –y desde la ilusión de centralidad, a la que únicamente la razón es capaz de sobreponerse–.

Por una inclinación natural, la imaginación proyecta a la Naturaleza el carácter intencional de la vida humana, y le adjudica fines de los que carece por completo. Lo que el Apéndice de la primera parte de la *Ética* revela es justamente aquello de lo que es necesario salir, no solo por la imposibilidad que el conocimiento verdadero encuentra de prosperar allí, sino también por los efectos prácticos que los prejuicios alojan.

4. De la duración a la eternidad

La minuciosa Introducción a la *Ética* que comentamos afronta de manera lúcida los problemas más complejos y controversiales de la obra, fija una posición –siempre muy bien argumentada– frente a ellos y contribuye a una comprensión de su dificultad. Como es el caso de las

“ideas de las cosas no existentes”, mencionado en *E II*, 8 (problema que se extiende a la cuestión del vínculo entre la eternidad de la mente y la eternidad del cuerpo en *EV*), uno de los puntos más misteriosos de la *Ética*, que parece dismantlar la estricta identidad entre los atributos Pensamiento y Extensión³.

La mente humana, dice Spinoza, no es otra cosa que “idea del cuerpo”. Lo que no equivale a decir, como Caimi muestra con precisión, que se trata de un “conocimiento” del cuerpo. Más bien no lo es. La mente no tiene del cuerpo un conocimiento inmediato ni directo; accede a su existencia solo a través de sus afecciones: el cuerpo se revela a la mente de manera imaginaria y opaca, por los vestigios y las marcas que los cuerpos externos producen en él⁴. “La Mente es idea del Cuerpo, pero no tiene, de su propio Cuerpo, una idea adecuada como la que tiene Dios de él. No conoce el Cuerpo mismo de manera inmediata o directa” (CXXVI). “Para el conocimiento de su propio Cuerpo, la Mente necesita tener [formar] las ideas de las afecciones que el Cuerpo sufre” (CXXVII). El cuerpo y la mente son *lo mismo*, ya sea visto desde la perspectiva del atributo Pensamiento, ya sea visto desde la perspectiva del atributo Extensión. Pero esta afirmación, puramente ontológica, no mitiga una radical ignorancia de sí, la inscripción natural en una trama de afecciones que separan a la mente del conocimiento adecuado de ella misma y del cuerpo al que es idéntica. Ese conocimiento será resultado de una forma de vida que Spinoza llamará “activa”.

I 317

A cada cosa existente en el atributo Extensión le corresponde una idea en el atributo Pensamiento. Correspondencia que puede ser pensada

—

³ Aunque nunca haya sido empleada por el propio Spinoza, Caimi conserva la palabra “paralelismo”, acuñada por Leibniz para designar la identidad entre los distintos atributos. En este caso, sin embargo, “paralelismo” no implicaría la reintroducción de un dualismo en la ontología de la *Ética*, sino una diferencia en la *expresión* de una naturaleza divina única (XCIV). La preservación del término “paralelismo” para referir la diferente expresión de lo mismo por la Extensión y el Pensamiento encuentra apoyatura, a su vez, en la posición que el autor de la Introducción que estamos considerando adopta en relación a la llamada “Controversia del atributo” —es decir la controversia acerca de su carácter objetivo o subjetivo—. En una línea de interpretación que remonta a Hegel, se argumenta aquí el carácter subjetivo de los atributos (LV-LIX); si así no fuera, postular un paralelismo reintroduciría una distinción numérica en la naturaleza de la sustancia, que por lo demás (conforme es explicitado por Spinoza en la Carta L a Jarig Jelles) es única pero no “una”: ningún número puede aplicarse a ella y su indeterminación es asimismo refractaria a la unidad (XLI, n. 112 y XLVI-XLVII).

⁴ Tampoco la mente tiene un conocimiento adecuado de sí misma, ni una conciencia de sí revelada por (en) la mente misma de manera inmediata. La idea de la idea (la *idea ideae*, la idea que la mente tiene de sí) no equivale a la autoconciencia; la autoconciencia —el yo— más bien pareciera producirse por las afecciones del cuerpo (CXXXII-CXXXIV).

como una identidad: considerada desde la perspectiva del atributo Pensamiento, una cosa es una idea; considerada desde la perspectiva del atributo Extensión, una idea es una cosa. O bien, según una célebre formulación poética de Heinrich Heine –inspirada en Schelling–: “La idea es en última instancia la extensión invisible, y la extensión es el pensamiento visible” (Heine 2008: 117). Estrictamente pensada, esa identidad es la de cuerpo y mente: cada idea, en efecto, es la “mente” de una cosa: “[...] toda cosa de las que hay en la Extensión tiene una mente, que es la idea de esa cosa misma en el Pensamiento” (CXI). “[...] a cada cosa extensa le corresponde una idea, que es su mente o su alma” (CXIII). Pero, ¿qué serían las ideas –o las mentes– de las cosas no existentes?

La comprensión que es ofrecida aquí afirma simplemente que *hay* modos no existentes (y no solamente existentes), a los que les corresponde una idea en el entendimiento infinito de Dios. Esos modos serían “actuales”, pero no en sentido temporal –como lo es en el caso de los modos existentes–. Es decir, se trataría de modos implicados en Dios, pero que no están en la duración⁵. Cosas inscriptas en la Extensión, pero solo en cuanto concebidas bajo el aspecto de la eternidad, no como efectivamente (temporalmente) presentes.

318 |

Correlativamente, Caimi muestra que las ideas de las cosas no existentes, en realidad, tampoco “existen” (son *ideas no existentes*, como no existentes son las cosas de las que son ideas). Se hallan implicadas en el atributo Pensamiento, pero carecen de realidad en la duración –de la misma manera que las cosas no existentes están solo implícitas o implicadas en la Extensión–. Implicadas, no presentes (no existentes) (IC-C). Es el caso de cada cosa que es destruida y ha dejado de tener existencia temporal, de cada cuerpo que deja de serlo por haber sido descompuesta la relación de movimiento y reposo que lo definía como tal; es lo que sucede con nosotros mismos al morir: pasaríamos a ser un modo no existente del cual hay necesariamente una idea –tampoco ella “actual” en el sentido de la duración– implicada en la naturaleza divina.

—

⁵ Encuentro un vínculo entre esta interpretación y la opción por traducir en *E V*, 29, Esc., “cosas existentes” en vez de “cosas actuales” como han preferido mantener otras versiones de la *Ética* a nuestra lengua. Caimi traduce, en efecto: “De dos modos concebimos las cosas como efectivamente existentes (*Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur*): o bien en cuanto concebimos que existen en relación a un cierto tiempo y lugar, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y que se siguen de la necesidad de la naturaleza divina” (Spinoza 2022: 344). Solo en este último sentido (pero no en el primero) las cosas no existentes y las ideas que les corresponden son reales.

A partir de *EV, 20* se produce el desplazamiento desde la perspectiva de la duración hacia el aspecto de eternidad que todas las cosas –cada cosa, más bien⁶– ofrecen al entendimiento que ha logrado sobreponerse a la inmediata facticidad de la imaginación: de allí en más, no se trata ya solo del poder de la mente en el mundo antropocéntrico de la *duratio*, sino de la experiencia que procuran las cosas en su aspecto de eternidad (CCXCV).

Hay en la mente algo que es eterno. Pero asimismo hay una eternidad del cuerpo en tanto modo de la Extensión contenido y necesariamente existente en Dios. El cuerpo humano –y todo cuerpo, humano o no humano– reviste una eternidad, aunque haya dejado de existir en la duración. Una “implicación” en Dios del cuerpo humano una vez que ha dejado de existir se corresponde con –o es idéntica a– la “parte eterna” de la mente que “no puede ser destruida de manera absoluta con el cuerpo” (*EV, 23*) –con el cuerpo de la duración–. *Aliquid*, dice Spinoza: “algo”, que no se pierde. Pero hay una parte –la mayor parte– de la mente que sí se pierde, pues solo existe en el tiempo: la que se halla vinculada a la imaginación y a la memoria. Correlativamente, hay una parte eterna del cuerpo mismo que tampoco “puede ser destruida con el cuerpo”. De modo que la parte eterna de la mente sigue siendo *idea corporis* –idea de esa parte eterna del cuerpo–. Pero la eternidad pensada por la filosofía de Spinoza no está nunca ya dada, sino que es variable, forjada en la vida vivida –se trata siempre de una conquista activa de la eternidad–.

I 319

Es así que la penetrante y lúcida comprensión de la cuestión de la eternidad en Spinoza, que Mario Caimi nos ofrenda en su Introducción, arroja luz asimismo sobre uno de los pasajes más crípticos de la *Ética*, en el que se lee: “Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas tiene una Mente

⁶ Sin explicitarlo en profundidad, en un pasaje de la Introducción Mario Caimi sugiere que el arte y el trabajo de los artistas –que en tanto tal, paradójicamente, consiste en una acción del cuerpo– remite a este aspecto de eternidad de las cosas contenido en su singularidad: “Spinoza sostiene que no solo vemos todas las cosas en Dios, sino que vemos a Dios –lo divino– en todas las cosas. Esa es una mirada inusual para nuestro tiempo. Quizá solo los artistas la conservan, cuando retratan las cosas en su singularidad... el artista nos pone ante cierto aspecto maravilloso y único que tiene cada cosa, tal como Spinoza nos pone ante el aspecto eterno de cada una. Lo divino está presente en cada cosa” (XXVII). Un interrogante queda abierto aquí: ¿hay un vínculo entre el arte, así comprendido, y el tercer género de conocimiento –que es el conocimiento de las esencias, de las cosas singulares en tanto que son en Dios (*in Deo*) y en tanto que, por consiguiente, la potencia divina es immanente a ellas–? O formulada la pregunta de otro modo: ¿es el arte una vía de descubrimiento del aspecto de eternidad de cada cosa y, con ello, una vía de acceso a lo que en el Escolio de *E V, 23*, Spinoza denomina “experiencia de la eternidad” (*sentimus experimurque nos aeternos esse*)?

cuya mayor parte es eterna” (EV, 39). La parte eterna de la mente no es independiente de una capacidad o aptitud del cuerpo “para muchas cosas”. Es esa capacidad misma que se conquista como efecto de una vida *activa*, capaz de sustituir la pasividad de la existencia inmediata saturada de imágenes (contraídas por el cuerpo en los encuentros fortuitos con lo que Spinoza llama “causas externas”) por una existencia que genera ideas como resultado de una acción de la mente (CXXIV-CXXV).

5. Un spinozismo en castellano por venir

Una lengua no es nunca inmediatamente filosófica; nunca lo es en sí misma. Puede llegar a serlo cuando un trabajo material y conceptual sobre ella la explora y la abre para que el mundo pueda ser pensado y narrado a través de esa lengua —el castellano en nuestro caso— de manera más extensa y más intensa. Para que ella sea enriquecida por lo que ese trabajo la vuelve capaz de decir y para que las ideas que aloja de aquí en más sean a su vez enriquecidas por la hospitalidad de un idioma diferente del idioma en el que fueron escritas en su redacción original. Un idioma que las hace aparecer de una manera nueva.

320 |

Hay un spinozismo hispanohablante e hispanoescribiente en construcción, expansivo y cada vez más intenso. En él se inscribe de manera plena esta edición de la *Ética*, que afecta y conmueve la manera de decir a (de) Spinoza en castellano, en una medida que será revelada solo por el tiempo del estudio en común. Optar traducir *Affectus* por afecto —en vez de hacerlo por “emoción” o “sentimiento”—; *Animositas* por “entereza” —en vez de por “firmeza”—; *Desiderium* por “añoranza”; *Hilaritas* por “regocijo”; *Acquiscentia in se ipso* por “contento de sí mismo” en vez de por “satisfacción de sí” [y *Acquiscentia animi* por “contento del ánimo”], o *Conscientiae morsus* por “desazón” —interpretando esta expresión como una inquietud de conciencia y un “escrúpulo”—, en vez de hacerlo por “remordimiento” o “arrepentimiento”, no son decisiones lexicales sin consecuencias teóricas. Lo que ahora queda para el spinozismo en castellano por venir es la lenta revelación del provecho filológico y conceptual de este trabajo en la intimidad de una lengua que a Spinoza no le era extraña.

BIBLIOGRAFÍA

Caimi, M. (2022), “Introducción a Spinoza”, en Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Buenos Aires: Colihue).

- Heine, H.** (2008), *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, edición de Juan Carlos Velasco (Madrid: Alianza).
- Spinoza, B.** (1988), *Tratado de la reforma del entendimiento* (Madrid: Alianza).
- Spinoza, B.** (2022), *Ética demostrada según el orden geométrico*, introducción, traducción y notas de M. Caimi (Buenos Aires: Colihue).

La *Ética* de Spinoza en la reciente versión al español de Mario Caimi

MARIO ANDRÉS NARVÁEZ
Universidad Nacional de La Pampa
Santa Rosa, Argentina

DOI: 10.36446/rlf2024392

I 323

1. *La Ética de Spinoza y su fama*

Para introducirnos en el análisis de esta nueva traducción de la *Ética*, realizada por Mario Caimi, comenzaremos haciendo una reflexión general sobre su recepción, o lo que podríamos llamar su “fama”. Esta breve introducción, sin pretensión de ser un estudio sobre el tema, junto con las referencias que haremos luego al estado de la edición, nos ayudará a comprender mejor la aparición de una nueva traducción.

La *Ética* de Spinoza es ciertamente uno de los libros más famosos de la historia de la filosofía moderna y, quizás, se podría decir, de la filosofía en general. Sin embargo, podríamos aventurar que Spinoza es un filósofo menos conocido que Platón o Aristóteles, e incluso menos conocido que Descartes o Kant. Siempre refiriéndonos, claro está, a lo que suponemos que una persona que no haya estudiado filosofía en la univer-

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 50 N°2 | Primavera 2024

sidad puede conocer y sin pretender un conocimiento profundo de su obra. Mucha gente conoce a Platón o a Descartes solo de nombre, o por alguna frase famosa. Quizás porque son filósofos que se mencionan más a menudo en algunas materias de la educación secundaria o de algunas carreras universitarias vinculadas a las ciencias humanas. Lo cual no es el caso de Spinoza. Con todo, la fama de nuestro filósofo parece estar creciendo progresivamente en los últimos años. Spinoza parece haberse vuelto un filósofo más conocido, no solo en el ámbito académico donde, o bien ocupa un espacio que antes no tenía en los programas de estudio, o bien se lo menciona más a menudo de manera extracurricular, sino también en el ámbito de la investigación humanística, donde los estudios sobre su filosofía han crecido notablemente, como puede comprobarse consultando la bibliografía¹. Asimismo, también en el ambiente intelectual en general la fama de Spinoza ha crecido; tal vez, debido al éxito editorial de libros que giran en torno a su filosofía. Y esto sucede en ámbitos tan diversos como la filosofía política o las neurociencias. Pensamos, por caso, en *La anomalía salvaje* de A. Negri o en *En busca de Spinoza* de A. Damasio, por mencionar algunos de los libros que han esparcido el nombre de nuestro filósofo en los últimos años.

324 |

Ahora bien, hay obras filosóficas que van firmemente asociadas a sus autores y viceversa. Por ejemplo, no podríamos pensar en Maquiavelo sin pensar en *El Príncipe*, o en Descartes sin pensar en el *Discurso del Método*. Así, parecen estar también íntimamente asociados los nombres de Hobbes al del *Leviatán* o el de Tomás Moro al de *Utopía*. Esto no implica, por supuesto, el conocimiento del contenido de las obras. Por ejemplo, no toda persona que sabe que Cervantes es autor del *Quijote* ha leído esa obra. ¿Ocurre esta misma asociación indisoluble entre el nombre de Spinoza y su *Ética*? Tal vez sea así, aunque es difícil afirmarlo. Mientras Spinoza vivía, su fama estuvo asociada al *Tratado Teológico-Político*, el cual, junto con los *Principios de la Filosofía de Descartes*, fue uno de los dos únicos libros que publicó en vida. Hoy en día, esta asociación no resulta evidente y cualquier conocedor de su obra probablemente recomendaría al lector interesado en conocer la filosofía de Spinoza leer la *Ética* antes que el *Tratado Teológico-Político* o cualquier otro de sus libros. Esto debido a que es la obra que contiene todas sus teorías filosóficas y sus tesis más renombradas, el panteísmo, el paralelismo, el determinismo, etc. Así pues, es posible que la fama creciente de Spinoza

¹ Al respecto se puede consultar, entre otros instrumentos, el “Boletín de Bibliografía Spinozista” que se publica periódicamente en la revista *Anales del Seminario de Metafísica* o el “Bulletin de bibliographie Spinoziste” publicado también periódicamente en la revista *Archives de Philosophie*.

conlleve desde algún tiempo a esta parte un crecimiento paralelo de la fama de la *Ética*.

Hasta aquí, hemos hablado de nuestro mundo contemporáneo de habla hispana, pero cabe también hacer algunas consideraciones al respecto de la fama de Spinoza y de su *Ética* en un sentido más general. No pretendemos hacer una historia detallada de su recepción, sino solo mencionar algunos datos muy conocidos. Primero, que el nombre de Spinoza era un nombre muy famoso en Europa ya en tiempos en los que él vivía. Sobre todo, su nombre se hizo conocido, como hemos dicho, a partir de la publicación del *Tratado Teológico-Político* en 1670. Aunque la misma haya sido realizada en forma anónima, pronto se supo el nombre del autor y se asoció con la más impía de las doctrinas (Bayle 2010: 333 y ss.)². Este infausto renombre continuó expandiéndose por Europa luego de la publicación de su *Opera Posthuma* en 1677. Sin embargo, no siempre eran sus detractores quienes agitaban su nombre. En el siglo XVIII, en Francia, también sus seguidores ocultos difundían en secreto sus ideas (Prélorentzos 1994: 88-92). Durante el siglo XIX, en Alemania principalmente, su fama se consolidó y llegó a ganarse una página en la historia de la filosofía, como es la célebre “disputa sobre el panteísmo” (*Panteismusstreit*)³. Tal vez aquí, esa fama, comenzó a cambiar definitivamente de signo. Románticos y racionalistas se disputaron su filosofía y fue leído no solo por filósofos, sino también por matemáticos y científicos en general. Así pues, durante este transcurso de tiempo y debido a los cambios que marcaron la mentalidad europea, su fama se fue extendiendo y transformando. Pasó de ser el filósofo maldito a ser considerado según la visión de un reconocido filósofo contemporáneo “el más noble y amable de los grandes filósofos” (Russell 1961: 569).

I 325

En cuanto al mundo de habla hispana, poco se sabe a ciencia cierta. Las ideas de Spinoza llegaron tempranamente a España, aunque no es fácil determinar el alcance o la influencia de las mismas (Domínguez 1994: 16 y ss.). Tampoco es mucho lo que se sabe de la deriva de las mismas en Argentina. Durante fines del siglo XVIII y comienzos del XIX es probable que la obra del Padre Feijoo haya contribuido al conocimiento de sus ideas más generales y de su vida (Sabater 2021: 7-25), pero no parece haber datos certeros acerca de la circulación de sus obras, ni de sus ideas. En la Universidad de Córdoba, a fines del siglo XVIII, al menos fue nombrado incidentalmente en algún curso de Metafísica y de Física. A fines del siglo XIX fue mencionado en una

² Tanto para la mala fama como para la influencia que producirán las ideas de Spinoza, puede consultarse Israel (2012: 193 y ss) y la comunicación del Dr. Tizziani (2019: 351-359).

³ Al respecto, puede consultarse, por ejemplo: Mendelssohn *et al.*, 2013.

lección del Real Colegio San Carlos de Buenos Aires y se indica por allí que el General Lucio V. Mansilla leía la *Ética* en su tienda de campaña en la guerra del Paraguay (Tatián 2014: 136 y ss.)⁴. No obstante, ya a comienzos del siglo XX, con la incipiente institucionalización de la filosofía, podemos encontrar las primeras clases y lecturas de Spinoza. Leopoldo Lugones, Alejandro Korn, Lisandro de la Torre, son algunas de las figuras más destacadas del panorama intelectual que se han dejado ver cercanas a Spinoza a principios de siglo (*ibid.*). Al parecer, el interés por Spinoza continuó aumentando. A mediados del siglo XX aparece una importantísima obra sobre su filosofía en cuatro volúmenes a cargo de L. Dujovne, y posteriormente Borges –quien suele mencionar a Spinoza en sus escritos– sella definitivamente el lazo que une a Spinoza con los/as lectores argentinos/as, con dos geniales poemas dedicados al filósofo neerlandés, uno de 1964 y otro de 1976.

Estas breves observaciones nos conducen al dato interesante que queremos resaltar aquí a modo de introducción a este estudio crítico. Aunque Spinoza no haya llegado nunca a gozar de la popularidad de un Descartes –popularidad que, claro está, no implica el conocimiento profundo de sus ideas–, desde un tiempo a esta parte comenzó a convertirse en algo así como un filósofo de culto en el mundo de habla hispana. Prueba de ello es que desde comienzos del último siglo –en 1913 sale la primera traducción al español de Antonio Machado– han visto la luz nada menos que diez traducciones de la *Ética* en español, tanto en España como en Argentina. Por esto, si la información que tenemos es correcta, la presente traducción tiene el raro privilegio de ser la décima. Así pues, podemos pensar que, aunque Spinoza no sea más popular que Descartes, tal vez no haya sido menos traducido.

326 |

2. Las traducciones de la *Ética*

La traducción que tenemos a la vista sin dudas continuará y profundizará el crecimiento exponencial de lecturas y estudios sobre Spinoza de los últimos años que hemos mencionado anteriormente. Es, ciertamente, una noticia muy grata, ya que siempre es bienvenida una nueva traducción de la *Ética*, principalmente si cumple con creces con los están-

⁴ El dato que consigna Tatián sobre Mansilla no es un dato improbable. De hecho, Mansilla mismo cuenta en sus *Memorias* que su padre lo envió de viaje a la India a los diecisiete años, luego de descubrirlo leyendo el *Contrato Social* de Rousseau. En su libro *Una excursión a los indios ranqueles* relata que leía un libro de Hume mientras paseaba por la orilla de la laguna de Leuvucó, en su visita a las tolderías de los Ranqueles.

dares de calidad del mundo académico actual, como es el presente caso. Con todo, alguien podría preguntarse, ¿por qué necesitaríamos una traducción más de una obra escrita al modo geométrico? ¿No debería permitir ahorrar esfuerzos de traducción este “estilo” que se caracteriza por un modo llano y conciso de escribir, cuyos términos centrales están claramente definidos y cuya sintaxis tiende a la simpleza y a evitar las figuras barrocas? En primer lugar, ello podría ser así, si la *Ética* solo contuviera definiciones, axiomas, postulados y teoremas. Pero no debemos olvidar que también contiene importantes apéndices, prefacios y numerosos escolios, en los que el estilo de escritura se torna algo más flexible y literario, aunque sin perder por ello claridad⁵. Por otra parte, a diferencia de la obra de Euclides que le sirve de modelo en su estructura, la *Ética* trata de diversos temas del mundo humano y natural, lo cual conlleva un vocabulario muchísimo más rico que el euclidiano, limitado al mundo de las entidades geométricas y aritméticas. Esto hace que, como en cualquier otro escrito filosófico, surjan múltiples variantes en la traducción, no solo respecto de la terminología, sino también en cuanto a la sintaxis.

En segundo lugar, a lo dicho anteriormente se agrega el hecho de que recién actualmente ha sido realizada una edición crítica que podría considerarse definitiva. En este sentido, aunque la presente traducción fue realizada a partir de una edición que ha perdido cierta vigencia, tiene a la vista la traducción al francés de Moreau, realizada sobre la nueva edición de Akkerman y Steenbakkens. Esto representa una característica valiosísima, ya que es justamente esta la edición que podría considerarse definitiva. Ahora bien, esta cuestión amerita una breve consideración histórica para comprender mejor la situación actual de las ediciones de la *Ética*.

La *Ética* de Spinoza apareció publicada por primera vez a fines de 1677, poco después de la muerte de su autor, junto con el resto de las obras que no habían sido publicadas. El libro se denominó *Opera Posthuma* y fue preparado a partir de los escritos recolectados, reunidos y editados por algunos de los amigos de Spinoza. Al mismo tiempo, vio la luz una traducción de dicha obra al neerlandés, denominada *De Nagelate Schriften van B. Spinoza*. Ahora bien, además de las imperfecciones varias y la ausencia de un aparato crítico en la *Opera Posthuma*, como señala Steenbakkens, quizás el principal problema que enfrentaba la edición de la *Ética* consistía en las diferencias existentes entre el texto que vio la luz dentro de las *Opera Posthuma* y los *Nagelate Schriften*. Así, de las explicaciones que se dieran a estas variantes

I 327

⁵ Para algunas reflexiones sobre el estilo de la *Ética* que van en este sentido, véase Akkerman (1980: I-II, 25-26).

dependería gran parte de las más importantes decisiones de edición (Steenbakkers 2009: 35 y ss.).

En consecuencia, era evidente, desde el comienzo, la necesidad de contar con una edición crítica que incluyera también las obras previamente publicadas por Spinoza, es decir, los *Principios de la Filosofía de Descartes* y el *Tratado Teológico-Político*. Sin embargo, durante el siglo XVIII, las obras de Spinoza prácticamente no fueron impresas, y hubo que esperar hasta el siglo XIX para que apareciera la primera edición crítica. Cinco ediciones vieron la luz durante dicho siglo, cuatro alemanas (Paulus, Gfrörer, Bruder, Ginsberg) y una neerlandesa (Van Vloten-Land). Salvo esta última, ninguna de las anteriores se apoyó en estudios sistemáticos, ni dieron demasiada importancia a cuestiones filológicas. Solo la edición neerlandesa de Van Vloten-Land, que vio la luz en 1882, comenzó a prestar atención a cuestiones filológicas. Sin embargo, distaba de ser una edición crítica definitiva, entre otras razones porque no abordó las diferencias entre *OP* y *NS* (Kingma 2005: 273 y ss.).

Consciente, pues, de que la labor de edición permanecía incompleta, Carl Gebhardt retomó el trabajo y se propuso enmendar las falencias y deficiencias de sus predecesores. El resultado fue la edición crítica que apareció en 1925 publicada en Heidelberg por Carl Winters. Esta es justamente la edición que toma como base la traducción que aquí comentamos y que durante cierto tiempo se consideró como definitiva o estándar. El esforzado trabajo de Gebhardt, ciertamente, justificaba esta consideración. La edición atendía a las cuestiones filológicas más relevantes y presentaba un aparato crítico con mucha información histórica. No obstante, nuevos estudios realizados en el terreno filológico e histórico por Fokke Akkerman mostraron que la labor de Gebhardt contenía al menos un defecto insoslayable que viciaba toda la edición. En efecto, apoyándose tanto en conocimiento filológico como en testimonios provenientes de la correspondencia entre Spinoza y sus amigos, Akkerman reveló que la hipótesis central sobre la que se apoyaba la edición de Gebhardt era insostenible. Gebhardt había supuesto que las diferencias entre el texto de *OP* y el de *NS* se debía a que la traducción de los *NS* provenía de una etapa anterior a la redacción definitiva de la *Ética* y que esta habría pasado por sucesivas etapas de redacción. Akkerman puso en evidencia que esta hipótesis carecía de pruebas sólidas y, al mismo tiempo, explicó que las diferencias en las redacciones provenían del hecho de que mientras Spinoza redactaba las primeras partes del libro –fundamentalmente, la parte uno y dos y las primeras páginas de la parte tres– las enviaba a uno de sus amigos para que las tradujera –posiblemente era Pieter Balling–. Luego de su muerte, cuando su otro amigo, Jan Glazemaker, emprendió la traducción de la *Ética*, tomó esas traducciones previas y las completó con la traducción del resto de los libros. El resultado fue una mezcla de estilos y

variantes en las primeras partes respecto a los textos de *OP*, lo cual se explica por las discusiones del círculo de los Colegiantes, más que por sucesivas etapas de redacción de la obra en sí misma (Steenbakkers 2009: 38–39).

La historia que acabamos de contar concluye, pues, con el trabajo de Akkerman y Steenbakkers quienes prepararon el texto de una nueva edición que apareció junto a la traducción francesa de Moreau en el año dos mil veinte.

3. El estudio introductorio

La traducción de Caimi no solo es importante por la traducción en sí y por el hecho de tener a la vista la traducción francesa basada en la nueva edición, sino también porque viene acompañada con un cuidadoso estudio crítico introductorio, que bien podría haber sido publicado en un volumen independiente. Ciertamente, no es del tipo de breves estudios que suelen acompañar a las traducciones de la *Ética*, sino que se trata de un trabajo de algo más de trescientas páginas.

Al menos dos propósitos parecen guiar a Caimi en su elaboración. Por un lado, ofrecer al lector una especie de síntesis de las doctrinas principales del famoso tratado spinoziano y, por el otro, un estudio introductorio que condensa información necesaria para una aproximación a la filosofía de Spinoza, junto con un análisis crítico de algunas de las tesis capitales del libro. Todo esto, por supuesto, se presenta en un estilo ágil y accesible a el/la lector/a no iniciado/a. Ambas cosas, por otra parte, son de gran utilidad para tal lector/a que se inicia en la obra de Spinoza. No solo por la razón de que la misma pertenece a una época alejada de la nuestra, cuyas características básicas (intelectuales, políticas, etc.) es preciso conocer para una mejor comprensión de las teorías que en ella se presentan, sino también por las dificultades de la abstracción teórica y del estilo geométrico. Por lo que respecta a la primera cuestión, gracias a los datos históricos que nos brinda el comienzo de la introducción, podemos hacernos una idea general de algunos hechos determinantes para la sociedad neerlandesa del siglo XVII, así como también del ambiente intelectual en que está inmersa la mente de nuestro filósofo. Respecto del segundo punto, el estilo geométrico requiere de el/la lector/a un arduo y constante regreso hacia atrás, si pretende seguir las demostraciones de las proposiciones, lo cual puede generar dificultades para lograr una visión de conjunto de las tesis principales de cada libro. Sin contar, además, las dificultades que provienen de la abstracción conceptual propia de los temas tratados. Tales dificultades se pueden sortear en gran medida con la exposición libre del estilo geométrico que ofrece Caimi en su introducción. Ahora bien, no

necesariamente se debe comenzar con la introducción, la/el lector/a puede elegir entre dos opciones, o bien puede entrar de lleno al laberinto y descubrir por sí mismo sus caminos y conexiones, o bien puede revisar el mapa de antemano y luego adentrarse en el laberinto con una visión previa del mismo. En cualquier caso, la introducción será de gran ayuda.

En cuanto a la presentación de los temas, el estudio introductorio sigue la misma estructura de la *Ética* y el comentario se realiza entrelazando observaciones sobre la organización del texto, como así también sobre algunas de las cuestiones más relevantes que se tratan en ellos. Siempre poniendo a disposición la perspectiva de algunos estudios críticos de renombre en el mundo académico spinoziano. La introducción, en total, consta de doce secciones. La primera sección está dedicada a las circunstancias históricas, mientras que la segunda se destina a presentar algunos conceptos filosóficos claves de la filosofía del siglo XVII (tales como mecanicismo, naturalismo, ateísmo, etc.), así como también a una breve discusión acerca de la estructura geométrica que rige la trama del libro. Las restantes cinco secciones corresponden cada una a uno de los libros de la *Ética*. En cada una de las mismas, Caimi realiza observaciones tanto sobre la estructura de los libros como también sobre algunos elementos claves del contenido de cada libro, dividiendo el comentario en grupos de proposiciones de acuerdo a los temas que se tratan en él. Para terminar, contamos con unas breves secciones finales: una conclusión, dedicada a realizar una valoración general de la *Ética*; una sección dedicada a realizar algunas breves advertencias, los agradecimientos de rigor, una cronología y, finalmente, la bibliografía. Es preciso resaltar aquí la utilidad de la cronología y de la bibliografía. La primera enumera una serie de acontecimientos importantes entre el nacimiento y la muerte de Spinoza, no solo acontecimientos de la vida del filósofo, sino también algunos hechos concomitantes que ocurrieron dentro de ese período (publicaciones de libros, obras de arte, etc.). La bibliografía menciona, por un lado, fuentes, tanto de Spinoza como de otros filósofos vinculados de uno u otro modo a su obra –tal como se aclara en la introducción–. Por otro lado, una breve lista básica de estudios monográficos sobre distintos aspectos de la filosofía spinoziana.

330 |

4. La traducción de Caimi

A rribamos, finalmente, al plato fuerte del presente libro, la traducción de la *Ética*. Como hemos dicho, Caimi toma como base para su traducción la edición crítica de Gebhardt, que es considerada hoy en día una edición desactualizada. No obstante, lo que viene a reparar de algún modo las falencias que podrían provenir de aquella edición es el hecho de

que Caimi coteja su traducción con las traducciones al español más recientes y reconocidas (Peña, Domínguez y Lomba), con la traducción alemana de Stern y, fundamentalmente, con la traducción francesa de Moreau⁶. Esto representa una enorme labor que enriquece notablemente la traducción, dado que las diferencias más problemáticas que surgen entre las traducciones aparecen vertidas en las notas al pie de página.

Ahora bien, además de diferencias terminológicas entre las traducciones, las notas ofrecen también otro tipo de información que resulta de gran interés. En primer lugar, variantes respecto de la traducción holandesa de 1677, que el traductor consigna en el idioma original y su traducción⁷. Asimismo, cabe destacar que se deja constancia de algunas divergencias terminológicas con respecto al llamado “códex Vaticano”. Esto último también proporciona información de gran provecho, ya que dicho códex es el único manuscrito que se conserva de la *Ética* y fue descubierto recientemente en la biblioteca del Vaticano –más específicamente en el año 2010–. El mismo ya ha sido cuidadosamente editado y publicado por L. Spruit y P. Totaro (2011). Finalmente, el traductor vierte en nota al pie de página posibles influencias o referencias a otros filósofos u obras literarias que podrían gravitar en los pasajes en cuestión y también aclaraciones tendientes a facilitar la comprensión de pasajes oscuros o con ciertas ambigüedades.

Pasaremos ahora a formular algunas consideraciones sobre el texto de la traducción en sí mismo. Lo primero que hay que decir es que la redacción sigue muy de cerca la construcción de la frase spinoziana, aunque el traductor suele completar, indicando con corchetes, elisiones que provienen de la frase en latín. Esto sin dudas permite una lectura más fluida. Por otra parte, el hecho de que la construcción de la frase se apegue en la traducción al español a la construcción latina de Spinoza es casi inevitable en lo que respecta a las proposiciones, las cuales son en general breves y no presentan una estructura compleja. Algo similar ocurre mayormente en las demostraciones, aunque estas suelen presentar una extensión mayor. Por lo que respecta a los escolios, introducciones o apéndices, lugares en los que Spinoza suele explayarse de una manera más libre, la estructura de las frases en general puede mantenerse en español, sin perjuicio de la concisión o riesgo de fatigar la mente de el/la lector/a con estructuras inusuales o demasiado largas. Esto es posible, quizás, debido a que el neolatín en el que escribe Spinoza

I 331

⁶ Hasta donde nos consta es la primera traducción al español en tomar en cuenta esta traducción.

⁷ Lamentablemente, el traductor no aclara si ha incorporado todas las modificaciones o solo las que consideraba más relevantes.

tiene un sabor más medieval que clásico en su forma de construcción⁸. Por ello, parece presentar formas de construcción más emparentadas con las del español que usamos actualmente que las del latín clásico.

Por lo que se refiere a los términos filosóficos, un gran acierto de Caimi, a nuestro modo de ver, es la traducción del término latino *mens* por “mente” y no por “alma”. Esto representa una importante diferencia respecto de las traducciones al español más difundidas en los últimos años, como las de Cohan, Vidal Peña y Domínguez. El término *mens* tiene un lugar muy destacado a partir del libro segundo de la *Ética* y la traducción por “alma”, aunque no es inaceptable, lleva consigo connotaciones de la tradición filosófica y religiosa que claramente Spinoza quiere evitar. Por ello, no es extraño que él mismo utilice la palabra *mens* y no la palabra *anima*. Así pues, independientemente del sentido que puedan tener hoy en día esas palabras en nuestro uso coloquial o científico (quizás, en este último ámbito se prefiere el uso de la palabra mente para referirse a los procesos de pensamiento, justamente por evitar las resonancias religiosas que pueda tener el término alma), es claro que la opción de Caimi refleja mejor la elección spinoziana.

Tal vez las dificultades más grandes en lo que respecta a la terminología no residan tanto en los conceptos filosóficos propiamente dichos, sino en las palabras utilizadas para los afectos, las cuales arrastran significaciones fuertemente arraigadas en el lenguaje coloquial, viciadas de imprecisión y ambigüedad. De hecho, esto mismo es un problema para el propio Spinoza, como él mismo deja sentado en unos pasajes de la *Ética* (*E* III, 52, Esc.; Definición de los afectos, 20, explicación). No menos importantes son ciertos cambios que han ocurrido en los usos del lenguaje que, a pesar de los parecidos entre el latín y el español, se pueden apreciar en algunos términos. Por caso, la palabra latina “*luxuria*”, que tiene un equivalente idéntico en castellano en el término “lujuria”, parece haber estado asociada al deseo desmedido de comida (como se puede apreciar en la definición dada por Spinoza) y no con la unión sexual (como suele estarlo hoy en día).

Una virtud de la presente traducción consiste en que Caimi, generalmente, deja constancia de sus elecciones terminológicas en caso de apartarse de otras traducciones. Por ejemplo, en el esolío de la proposición cincuenta y dos del libro tercero, consigna en nota al pie que ha preferido verter *Admiratio* por “asombro” en lugar de hacerlo por “admiración” y reservar este último término para traducir *Veneratio*. También acertadamente se diferencia

⁸ Respecto de las diferencias más significativas entre el latín medieval y el clásico, véase Sidwell (2015: 17-18).

de Lomba y Cohan, vertiendo “*conscientiae morsus*” por “desazón”, pues la expresión utilizada por aquellos, a saber, “remordimiento de conciencia”, aunque más literal, presenta un matiz moral o religioso que no se condice con la definición spinoziana. Pero no siempre las diferencias son consignadas. Así, mientras que Cohan vierte el término latino *propensio* por “propensión”, Caimi utiliza, siguiendo a Lomba, “inclinación”. En cambio, se diferencia de este último respecto del término *irrisio*, al cual traduce por “burla”, mientras que Lomba y también Cohan vierten por “irrisión”. En fin, las diferencias que surgen entre las diferentes traducciones en este ámbito no son pocas y no tendría sentido detenerse aquí a examinar una por una. Basta con tener en cuenta que nuestro traductor consigna las diferencias más importantes para que la/el lector/a pueda hacerse una idea clara de las diferentes opciones.

Cabría aún una última observación respecto de una expresión clave de la teoría ética spinoziana, como es la de la “*acquiescentia animi*”, sobre la cual nuestro traductor, lamentablemente, no ofrece ninguna aclaración. Dicha expresión aparece por primera vez en el capítulo cuatro del resumen del libro cuarto y está emparentada con el término “*acquiescentia in se ipso*”, que Spinoza introduce en el escolio de la proposición treinta del libro tercero. De algún modo, estos conceptos definen el sentido de la vida virtuosa al que apunta toda la ética spinoziana (Narváez 2022), por lo que la “*acquiescentia animi*” o “*acquiescentia mentis*” (Spinoza las utiliza de manera indistinta) reaparece en el libro quinto haciendo referencia al estado al que accede quien alcanza el tercer género de conocimiento (*E V*, prop. 27 y ss.). Ahora bien, Caimi traduce “*acquiescentia in se ipso*” por “contento de sí mismo”, tal como lo hacen Peña y Domínguez. Luego, en concordancia con ello, traduce, siguiendo a Peña, la expresión “*acquiescentia animi*” como “contento del ánimo” y “*acquiescentia mentis*” por “contento de la mente”. La traducción de “*acquiescentia*” por “contento” es correcta y tiene la ventaja que permite mantener la conexión en ambas expresiones, sin embargo, nos desvía del parentesco de aquella expresión con el antiguo concepto de imperturbabilidad del alma (*ataraxia tes psijes*)⁹. Por esa razón, nos parece que la versión de Domínguez que vierte aquellas expresiones por “tranquilidad del alma” es, tal vez, más acertada. En efecto, la palabra “tranquilidad” no solo

I 333

⁹Sobre este parentesco de palabras véase Striker (1990: 97-98). La *ataraxia* como objetivo ético, como es bien sabido, se encuentra en los escritos de Pirrón y también en los de Epicuro. Es menos visible en los estoicos, aunque también se encuentra en algunos de sus representantes (Boeri 2011: 108). Rutherford señala la posible conexión de la ética spinoziana con la ética estoica, justamente a través del concepto de *tranquillitate animi*, de Séneca (Rutherford 1999: 448-449).

refleja mejor el parentesco con la “ataraxia”, sino que se articula muy bien en nuestro uso actual con las ideas de reposo, de descanso, de paz, etc., para las que se empleaba el verbo *acquiesco* (*OLD*, s. v.; Carlisle 2017: 210 y ss.)¹⁰. Es cierto que dicha palabra no puede utilizarse sin violentar el castellano para traducir la expresión “*acquiescentia in se ipso*”. Sin embargo, podríamos pensar algunas variantes más afines a la idea de tranquilidad como “paz consigo mismo”, “satisfacción consigo mismo”, “aceptación de sí mismo”, etc.

BIBLIOGRAFÍA

- Akkerman, F.** (1980), *Studies in the Posthumous Works of Spinoza: on Style, Earliest Translation and Reception, Earliest and Modern Edition of Some Texts* (Groningen: Rijksuniversiteit Groningen).
- Bayle, P.** (2010), *Diccionario histórico-crítico*, traducción, selección y compilación de Fernando Bahr (Buenos Aires: El Cuenco de Plata).
- Boeri, M. D.** (2011), *Los Estoicos Antiguos* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria).
- Carlisle, C.** (2017), “Spinoza’s *Acquiescentia*”, *Journal of the History of Philosophy*, 55(2): 209–236
- Domínguez, A.** (1994), “España en Spinoza y Spinoza en España”, en A. Domínguez (1994) (ed.), *Spinoza y España: actas del congreso internacional sobre “Relaciones entre Spinoza y España”* (Castilla: Universidad de Castilla-La Mancha, 9–46).
- Giancotti Boscherini, E.** (1970), *Lexicon Spinozanum* (La Haya: Martinus Nijhoff).
- Israel, J.** (2012), *La Ilustración radical: la filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Kingma, J.** (2005), “Spinoza Editions in the Nineteenth Century”, en F Akkerman y P. Steenbakkers (2005) (eds.), *Spinoza to the Letter; Studies in Words, Texts and Books* (Leiden / Boston: Brill, 273–280).
- Leibniz, G. W.** (1923) *Sämtliche Schriften und Briefe*, edición de la Academia Alemana

334 |

¹⁰ Según Carlisle, el término *acquiescentia* es un neologismo acuñado por Descartes para traducir la expresión “la satisfacción de soy-mesme”, empleada por Descartes en *Las pasiones del alma* (Carlisle 2017: 211–212). Por otra parte, no es menos significativo al momento de considerar cómo traducir esta expresión que, en un contexto semántico y terminológico similar al de Spinoza, Leibniz habla de “Serenité d’ Esprit” (*AA* IV 10, 38), “animi tranquillitate” (*AA* VI, 4 448–451), “tranquillitatem Mentis” et “pacem animorum” (*AA* VI, 4 532–535); Tschirnhaus, en un sentido similar, utiliza “animi tranquillitatem” (1695: 12, 17, etc.). En un texto de Leibniz sobre la meditación, se caracteriza al hombre feliz (*heureux*) como “content” y con “profonde tranquillité” y “satisfaction” (*AA* VI, III, 663–667). Incluso Spinoza utiliza la expresión “tranquillitate animi”, “tranquillitate mentis”, en otras partes del corpus (Giancotti 1970: 1063–1064).

de Ciencias de Berlín (Berlín: Akademie Verlag) [citado como *AA*, seguido de la serie, volumen y número de página].

- Mendelssohn, M. et al.** (2013), *El ocaso de la Ilustración: la polémica del spinozismo*, traducción, estudio preliminar y notas de M. J. Solé (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes).
- Narváez, M. A.** (2022), “La perfección humana como hedonismo geométrico: conocimiento, método y virtud en la ética racionalista de Spinoza”, *Tópicos: Revista de Filosofía de Santa Fe*, 44, e0013. DOI: 10.14409/topicos.2022.44.e0013.
- OLD = Glare, P. G. W.** (1968) (ed.) *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: Oxford University Press).
- Prélorentzos, Y.** (1994), “Difusión y recepción del spinozismo en Francia desde 1665 hasta nuestros días”, en A. Domínguez (1994) (ed.), *Spinoza y España: actas del congreso internacional sobre “Relaciones entre Spinoza y España”* (Castilla: Universidad de Castilla-La Mancha, 87-105).
- Russell, B.** (1961), *A History of Western Philosophy* (Londres: George Allen and Unwin).
- Rutherford, D.** (1999), “Salvation as a State of Mind: the Place of *acquiescentia* in Spinoza’s Ethics”, *British Journal of the History of Ideas*, 7(3): 447-473.
- Sabater, N.** (2021), “La figura de Spinoza en el Teatro Crítico Universal de Benito Feijoo”, *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, 26(1): 7-25.
- Sidwell, K.** (2015), “Classical Latin - Medieval Latin - Neo-Latin”, en S. Knighy y S. Tilg (2015) (eds.), *The Oxford Handbook of Neo-Latin* (Oxford / Nueva York: Oxford University Press).
- Spinoza, B.** (1925), *Opera*, edición de Carl Gebhardt, 4 vols. (Heidelberg: C. Winter).
- Spinoza, B.** (1954), *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de O. Cohan (Buenos Aires / México: Fondo de Cultura Económica).
- Spinoza, B.** (1987), *Ética demostrada según el orden geométrico*, introducción, traducción y notas de V. Peña (Madrid: Alianza).
- Spinoza, B.** (2000), *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición y traducción de A. Domínguez (Madrid: Trotta).
- Spinoza, B.** (2020), *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición y traducción de P. Lomba (Madrid: Trotta).
- Spinoza, B.** (2022), *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción, notas e introducción de M. Caimi (Buenos Aires: Colihue).
- Spruit, L. y Totaro, P.** (2011), *The Vatican Manuscript of Spinoza’s Ethica* (Leiden / Boston: Brill).
- Steenbakkens, P.** (2009), “The Textual History of Spinoza’s Ethics”, en O. Koinstinen (2009) (ed.), *The Cambridge Companion Spinoza’s Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Striker, G.** (1990), “Ataraxia: Happiness as Tranquillity”, *The Monist*, 73(1): 97-110.
- Tatián, D.** (2014), *Spinoza, Filosofía terrena* (Buenos Aires: Colihue).
- Tizziani, M.** (2019), “Ilustración radical, spinozismo y cartesianismo: Jean Meslier, ¿un

cartesiano ecléctico?”, en A. M. Damiani *et al.* (2017) (comps.), *Actas del Cuarto Simposio de Filosofía Moderna* (Rosario: Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 351-359).

Tschirnhaus, W. E. (1695), *Medicina Mentis, sive artis inveniendi precepta generalia*, editio nova, auctior et correctior cum praefatione auctoris (Lipsiae: J. Thomas Fritsch).

Respuesta a las observaciones

MARIO CAIMI

Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

DOI: 10.36446/rlf2024479

I 337

Ante todo, agradezco a los tres comentaradores el trabajo que se han tomado con sus observaciones; y agradezco a los editores de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* esta sección dedicada a la traducción de la *Ética* de Spinoza. Esa iniciativa ha resultado muy provechosa para la mejor comprensión de la obra; aportó una historia de las traducciones al español, una esclarecedora discusión de algunos términos (como el de *acquiescentia*, para el que Narváez indica oportunamente la posibilidad de la traducción “tranquilidad” en lugar de “contento”, que fue la finalmente elegida) y útiles explicaciones adicionales, además de presentar principios de interpretación general del libro (como el ofrecido por Deleuze, a quien sigue Tatián), que muchos hallarán preferibles al principio que sirvió de guía a la edición de Colihue aquí comentada. La discusión ha permitido resaltar también el doble enfoque que se presenta en la *Ética*, por el que se contraponen la

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 50 N°2 | Primavera 2024

perspectiva de lo eterno y la propia del mundo de la duración; así como ha explicado la intención del estudio introductorio, de conseguir la “navegabilidad” del texto de Spinoza (lo que señala con claridad Thisted).

Los comentaristas han coincidido en varios aspectos de sus textos; por eso, parece conveniente ofrecer algunas declaraciones generales acerca de las líneas y principios adoptados en esta edición. En primer término, habrá que atender a algunas peculiaridades de la traducción. Dicen los teóricos de la hermenéutica que toda traducción es interpretación y que una buena interpretación debe contener la conciencia que el intérprete tiene de sus propios condicionamientos históricos, culturales y personales. En atención a ese precepto, declaré en notas las dificultades, dudas y opciones que había encontrado o elegido. En la elección de los términos hubo que resolver problemas variados que no pasaron inadvertidos a los tres comentaristas. El respeto por las palabras elegidas por Spinoza no podía llevar hasta el punto de adoptar simplemente la literalidad a la que inducen los “falsos amigos” del traductor. Aunque no fue mencionado por los autores de los tres comentarios es interesante traer, en este punto, el caso de la proposición XXXII de la segunda parte de la *Ética*. Allí dice: *Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt*. La traducción ingenua y literal diría: “Todas las ideas, en la medida en que se refieren a Dios, son verdaderas”. Eso daría lugar a pensar que cualquier idea referente a Dios, por disparatada que sea, es verdadera. Ese resultado de tomar al pie de la letra el *referuntur* queda excluido tan pronto como se advierte que la traducción correcta del verbo *refero*, en este caso, no es “referir” o “referirse”, sino “contarse entre lo perteneciente a”; con lo que la prop. XXXII de *Ética* II queda: “Todas las ideas, en cuanto se cuentan entre lo perteneciente a Dios, son verdaderas”. Dios no tiene ideas falsas.

338 |

Este mismo peligro de la traducción literal se ve en el caso de las denominaciones de los afectos elegidas por Spinoza. Hay dos términos cuya traducción se ha objetado: *irrisio* por “burla” y *conscientiae morsus* por “desazón”. La explicación de esas elecciones es que primó aquí la obediencia a una indicación de San Jerónimo, que dice que la traducción no debe añadir oscuridad al texto traducido (lo que posiblemente habría ocurrido si se hubiera traducido “irrisión” y “remordimiento de conciencia”).

La discusión de la conveniencia o inconveniencia de algunas elecciones terminológicas llevó a interesantes explicaciones del sentido de algunos conceptos y de algunos temas, como el de las ideas de las cosas no existentes, el de paralelismo, el de naturalismo, el de ser y el de texto filsofante. Tales explicaciones son siempre fructíferas, aun en los pocos casos en que se refieren a preferencias subjetivas tocantes a aspectos de la traducción.

Por otra parte, no pareció conveniente apartarse demasiado del texto latino en favor de un estilo más llano, como se sugiere en alguna de las ob-

servaciones. El propósito de una traducción es preservar el texto original, trasplantándolo al idioma de llegada, y no crear un texto nuevo. El lector espera que el traductor lo acerque lo más posible al texto del autor; no quiere que el traductor sustituya al autor corrigiéndolo.

En lo que respecta a los principios de interpretación que rigen el estudio introductorio, los autores de las observaciones presentadas en esta revista me han hecho ver que, quizá llevado por una preferencia personal, en ese estudio la atención se dirige al aspecto de eternidad de las doctrinas de la *Ética* más de lo que se detiene en el aspecto temporal imaginario que se manifiesta en las teorías éticas o políticas presentes en la obra. Esa preferencia condujo a leer la *Ética* como una obra de metafísica. Eso, a su vez, implicó que pasara a primer plano una característica sobresaliente de la teoría expuesta en el texto: el desplazamiento del hombre, que deja de ocupar el centro del universo y se convierte en un mero modo de la Substancia. Si se acepta esa teoría, se vuelve problemático afirmar que el propósito de la *Ética* es enseñar a los seres humanos a buscar las pasiones dichosas o a conseguir “una vida plena”.

Probablemente sea útil añadir aquí algunas informaciones acerca del texto, aunque sean temas que no han sido tratados por los tres comentaristas.

I 339

1. El Manuscrito Vaticano

Para la traducción, se consultó la copia manuscrita de la *Ética* realizada por Pieter van Gent en 1677, ejemplar conservado en la Biblioteca Vaticana (http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.12838). Se citó ese manuscrito según la edición realizada por Lee Spruit y Pina Totaro en 2011.

2. *Sub specie aeternitatis*

Las traducciones de algunas expresiones especialmente dificultosas requirieron investigaciones complejas y son resultado de estas, como se explica en las notas de pie de página; así, por ejemplo, la expresión *sub specie aeternitatis*, que en *E II Prop. 44 Corol. 2* finalmente vertimos como “cierto aspecto de eternidad”. Es como si el citado corolario 2 de la proposición 44 de *E II* dijera que es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas atendiendo a lo que en ellas hay de eterno.

3. *La verdad norma de sí misma y de lo falso*

La difícil expresión de *E II Prop. 43 Escolio* que dice que “la verdad es norma de sí misma y de lo falso”, quizá se entienda más fácilmente si se toma en cuenta el pasaje del *Tratado de la enmienda del intelecto* (1925: 14) en el que se explica que la idea verdadera de Pedro es la esencia objetiva de Pedro. Ya con tener esa idea verdadera tengo todo lo que se necesita para conocer a Pedro. Por más que sean posibles las infinitas capas superpuestas de ideas de la idea de la idea..., no es necesario hacer ese camino infinito para conocer la esencia de Pedro.

4. *Naturalismo*

Sobre la Substancia, la Naturaleza y el naturalismo: si bien se deduce del texto de Spinoza que son lo mismo Dios, la Substancia y la Naturaleza, creo que sería apresurado interpretar la filosofía de la *Ética* como un naturalismo, identificando a Dios con la Naturaleza. Antes bien, me parece que sería preferible invertir los términos e interpretar la Naturaleza como divina. Solo así alcanza su pleno significado el fundamental escolio de la Prop. 29 de la parte Quinta de la *Ética*, que dice:

340 |

De dos modos concebimos las cosas como efectivamente existentes: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a cierto tiempo y lugar, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y que se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. Las que son concebidas de este segundo modo como verdaderas o reales, las concebimos según el aspecto de eternidad; y las ideas de ellas implican la esencia eterna e infinita de Dios.

Al conocer nuestra Mente y nuestro Cuerpo según su aspecto de eternidad, conocemos nuestra inmanencia en lo absolutamente infinito. La razón de la existencia de la Mente, del Cuerpo y de todas las otras cosas singulares, en cuanto que son entes reales, está en que son, como dice Marilena Chaui, expresiones inmanentes y necesarias de los atributos eternos del ser absolutamente infinito (2021: 96). Esta teoría de la inmanencia de lo eterno y lo temporal resultó ser de gran auxilio para la traducción de la obra. Por eso hemos considerado justificada nuestra lectura de la *Ética* como una obra de metafísica.

5. Investigación en lengua española

Es muy satisfactorio saber que en el ámbito de la filosofía en lengua española se encuentran, además de los comentaristas cuyas contribuciones al presente artículo agradecemos, otros conocedores de la *Ética* de Spinoza, que han hecho notables aportes a la comprensión de la filosofía de Spinoza. Los trabajos de Boris Eremiev, Natalia Sabater, Jimena Solé, Luis Placencia, Leiser Madanes, Pedro Lomba, Atilano Domínguez, Axel Cherniavsky, Juan V. Cortés, Fernando Mancebo y muchos otros son prueba del desarrollo que han alcanzado la investigación y la interpretación de esta filosofía. No hemos podido presentar, en nuestra edición de la *Ética*, a todos estos autores con la extensión que hubiéramos querido. Quisiera recomendar aquí la consulta de sus obras. Tal consulta servirá seguramente para enmendar la interpretación y la versión que hemos ofrecido.

BIBLIOGRAFÍA

- Chai, M.** (2021), *La nevadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza*, traducción de M. de Gainza (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Spinoza, B.** (1925), *Tractatus de intellectus emendatione*, en C. Gebhardt (ed.), *Spinoza. Opera*, tomo 2 (Heidelberg: Winter, 1–41).
- Spruit, L. y Totaro, P.** (2011), *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica* (Leiden / Boston: Brill).

I 341

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

DOI: 10.36446/rf2024484

Ricardo Ibarlucía, *¿Para qué necesitamos las obras maestras?: escritos sobre arte y filosofía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2022, 161 pp.

¿Para qué necesitamos las obras maestras? Escritos sobre arte y filosofía es el último libro de Ricardo Ibarlucía. Fue publicado por el Fondo de Cultura Económica en agosto de 2022. A lo largo de cinco ensayos, indaga sobre el modo en que el arte interviene en nuestras vidas, reconstruyendo el contexto de creación de obras emblemáticas y la historia de su recepción.

En el primer ensayo, que da título al libro, el autor describe la fotografía que tomó Robert Doisneau a los espectadores de *La Gioconda* cuando el *Musée du Louvre* volvió a abrir completamente sus puertas después de la Segunda Guerra Mundial. Esta descripción explica el objetivo del ensayo: lejos de intentar definir qué es una obra maestra, aborda el trato que mantenemos con ellas, cómo influyen en nuestra concepción del mundo, cómo nos conmueven y movilizan, por qué los seres humanos están dispuestos a realizar ingentes sacrificios para preservarlas (pp. 31-32).

Después de recorrer las etapas de constitución de la idea de obra maestra, desde la Edad Media hasta el s. XVII, Ibarlucía plantea: ¿cómo se vuelven canónicas estas obras? ¿El gusto o el conocimiento académico las consagra como tales? Su respuesta se fundamentará en el caso concreto de la recepción de Botticelli y en la idea de Aby Warburg de la activación de una “fórmula de *pathos*” o empática. En esta línea incluirá nociones de pensadores argentinos como José Emilio Burucúa, Luis Juan Guerrero y Jorge Luis Borges.

Al finalizar este primer ensayo, el autor dedica algunas líneas a la valoración positiva del uso de la tecnología en el ámbito del arte, no solo en lo que respecta a la reproducción técnica, en tanto “instrumentos de activación” (Nelson Goodman), sino también a desarrollos más actuales en la comprensión suplementaria y la aplicación de técnicas de reproducción más complejas (pp. 34-36).

I 343

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 50 N°1 | Otoño 2024

En el segundo ensayo, “*La Madonna Sixtina* de Rafael Sanzio: ¿altar o cuadro?”, Ibarlucía estudia el proceso en que la experiencia religiosa deviene experiencia estética. La historia de la recepción de esta obra pondría en evidencia el proceso de *erosión del fundamento teológico* y la consiguiente secularización de la belleza, transición que marca el nacimiento del arte tal como lo conocemos desde la Modernidad (p. 42). En este recorrido será central el debate sobre su emplazamiento original: imagen de altar, estandarte eclesiástico, o cuadro que representaba una ventana. Así llega a las observaciones de Martin Heidegger, quien la considera una ventana, pero en sentido metafísico, como *aletheia*, desocultamiento, para finalmente rescatar los conceptos de Walter Benjamin sobre el nivel exhibitivo, la existencia aurática y su valor cultural. En esta “transición de templos”, del contexto originario a la museificación, entendidos como marcos que condicionan la recepción de las obras, surge la pregunta: ¿el arte es “lo que acontece cuando los dioses se retiran” o lo sagrado es aquello en lo cual se funda el arte? (p. 57).

El tercer ensayo, “La novia automática: Marcel Duchamp y el arte de las máquinas”, muestra cómo la obra del artista francés refracta la fe en el progreso técnico y los cambios que estaban ocurriendo en las formas artísticas con la difusión de la fotografía y el cine. El *ready-made*, destaca Ibarlucía, es la fase de la obra de Duchamp que se inscribe en contra de la “herencia retiniana”, como respuesta a la pintura impresionista y postimpresionista. Su objetivo es desplazar del centro las cualidades que prescriben su “recepción óptica”. La indiferencia visual resultante, sumada a utilización de materiales no convencio-

nales, habilitan un creciente repertorio de cualidades estéticas (p. 78).

En contraste con la interpretación de Arthur Danto, el autor corre el foco del poder instaurador del artista, expresado en su firma, destacando que los *ready-mades* requieren, para su funcionamiento estético, de la participación del espectador. De este modo, Duchamp buscaría, en esta etapa de su obra, más allá de sacudir la creación artística, reemplazar la pasividad de la recepción por un comportamiento activo; abrir un “espacio de juego” en medio de la alienación de los sentidos, para darle lugar a la imaginación y a la experiencia corporal.

Por otra parte, al proponer experimentar a partir de objetos desgajados de su contexto más que de obras de arte acreditadas, los *ready-mades* nos permitirían reflexionar sobre el papel que juega el contexto institucional en la definición del arte. Entendiendo a este, en sintonía con Nelson Goodman, como el marco pragmático para activar las obras, se pregunta ¿el arte es lo que define el llamado “mundo del arte” o lo que ocurre fuera de ese círculo cerrado? La “teoría del valor del arte” que ejemplifica Duchamp tendría el valor de criticar el tipo de experiencia estética que se ha institucionalizado para restaurar una más genuina, crítica, libre y autónoma, y recordarnos que esa es la tarea principal del arte (p. 80).

Al trabajo sobre la obra de Duchamp le sigue “Menorah: Paul Celan y la poesía después de Auschwitz”. Este ensayo aborda poemas de Celan, como “Simiente de lobo” y “Fuga de la muerte”. Tan erudito como los anteriores, incluye traducciones del propio Ibarlucía, así como análisis del significado de términos clave, lugares y personajes,

que llegan a conectar la obra del poeta con el tango rioplatense. La pregunta estética que orienta este libro toma aquí una perspectiva estremecedora a la luz del *dictum* de Theodor W. Adorno: ¿cómo hacer poesía después de Auschwitz? Si las producciones artísticas no fueron contrarias al horror que vino después e incluso acompañaron este proceso genocida, como los conciertos organizados durante las ejecuciones, necesariamente surgió una desconfianza hacia la belleza. El lenguaje, sostiene el autor citando a Celan, inevitablemente se volvió más gris. Ahora, no intenta ser bello, sino veraz.

Es quizás en este ensayo donde resuena con mayor intensidad el epígrafe de Federico Monjeau que abre el libro y adelanta una de las respuestas a su título: “Acaso haya tantas formas de consuelo como obras de arte”. El arte, en este escrito, se expresa como forma de consuelo para seguir soñando y actuando; encarna el intento de expresar las impresiones del pasado, las emociones del presente y de aferrarse a la esperanza en el porvenir.

Llegamos al final de esta concatenación de trabajos con el ensayo “Cada época sueña la siguiente”: breve historia de una frase”. La frase, procedente de los diarios íntimos del historiador francés Michelet, fue leída por Benjamin en la revista *Europe* en 1929 y adquirió notoriedad al figurar como epígrafe de la segunda parte de la sección “Fourier o los pasajes”, del ensayo “París, capital del siglo XIX” (1935). En este escrito se puede observar más claramente el procedimiento empleado por Ibarlucía a lo largo del libro: identificar las obras que condensan la necesidad del arte en cada época, es decir, los significados de expresión colectiva que encarnan, a la vez

que nos hablan de la naturaleza misma del arte.

La frase “Cada época sueña la siguiente”, al referir a la fantasía de lo nuevo que surge de lo viejo, señala que el sueño, entendido como la creatividad, la imaginación y la esperanza, es mucho más que un puente entre pasado y futuro: es el creador del alma de una nueva época. Esta observación sirve para pensar la función que debe poder cumplir una obra maestra para ser considerada tal, aunque refiere también a los frutos de la imaginación humana en general. En este sentido, como se muestra también en el ensayo sobre Duchamp, es necesario que el arte pueda reflejar su tiempo en ruptura y, a la vez, continuidad con el pasado. Un distanciamiento con la tradición donde se pueda venerar una parte de la sabiduría de los siglos forjando una suerte de amistad subterránea entre generaciones.

I 345

A modo de síntesis, ¿Para qué sirven las obras maestras? expone diferentes tesis sobre la función cultural y social del arte. Da cuenta del complejo proceso de secularización de la belleza en la transición de la Edad Media a la Modernidad y de las disrupciones surgidas a partir de la estetización de la máquina en la obra de Duchamp y sus consecuencias en la institucionalización del arte. Asimismo, se adentra en la pregunta por la posibilidad del arte y la belleza luego del horror de los campos de exterminio nazis y, finalmente, desenvuelve la historia de una frase para entender el papel de la imaginación humana en la creación del alma del futuro.

Lejos de dar respuestas especulativas, Ibarlucía nos invita a explorar la historia concreta de las obras maestras, indisolublemente ligada a la historia de su recepción. Filosofía e historia del arte

se potencian mutuamente en una original historia de la/s experiencia/s estética/s, proponiendo un recorrido para desentrañar de manera erudita, clara y genuina cómo las obras de arte se au-

todefinen como tales al tiempo que re-fractan nuestras cicatrices y sueños.

MAGALÍ MONTES
UNComa

Lucía Oliveri, *Imaginative Animals: Leibniz's Logic of Imagination*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2021, 286 pp.

346 |

La imaginación, en tanto facultad o modo de conocimiento, fue una noción clave en casi todas las teorías del conocimiento de la modernidad. Se trataba de un concepto más amplio que el que utilizamos actualmente en el uso cotidiano cuando hablamos de “la imaginación”, pues al usar este término nos referimos generalmente a la capacidad de la mente de crear representaciones ficticias, es decir, la capacidad de recrear la realidad a gusto de cada uno. El concepto de imaginación de la Modernidad incluía esta capacidad, pero como una forma subsidiaria de la capacidad de la mente de representarse la realidad a partir de la información generada por los sentidos. Esto es, la imaginación incluía generalmente la sensación, la memoria, el lenguaje y, por supuesto, también la creación de ficciones. Por otra parte, la imaginación era vista como lo otro de la razón y por eso ocupaba un lugar central en la explicación del error y en la lista de remedios que permitieran a la razón alcanzar la verdad. Se presentaba, así, como un intermediario necesario pero peligroso, en torno al cual era ne-

cesario tomar muchas precauciones. Es claro, entonces, que para comprender correctamente cualquier teoría del conocimiento de la Modernidad se debe conocer también qué rol juega en ella la imaginación. Pues, si bien en las teorías de la Modernidad hay similitudes, también hay diferencias que responden generalmente a cuestiones metafísicas. Así, si bien hay puntos en común en la concepción de la imaginación de, por ejemplo, Descartes, Spinoza y Leibniz, las diferencias que estos filósofos tienen respecto de la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo impactan fuertemente al momento de explicar en detalle los mecanismos de la imaginación.

El libro que aquí presentamos nos permite introducirnos, a través de una prosa clara y amena, utilizando a menudo ejemplos bien pensados, no solo en la concepción leibniziana de la imaginación sino también en las complejidades de la teoría del conocimiento de la que ella forma parte. La perspectiva que presenta la autora difiere también de lo que solemos encontrar en los libros o capítulos sobre el tema. En vez de centrarse en las ideas del conocimien-

to racional, para descender desde allí a los géneros inferiores, el presente libro comienza con la imaginación y aborda desde allí los distintos grados de conocimiento.

En la introducción, Oliveri recrea el marco conceptual básico para adentrarse luego en los pormenores de la teoría de la imaginación. La visión leibniziana de la imaginación es ubicada en su contexto histórico, donde pueden notarse importantes puntos de contacto con la concepción hobbesiana. Sin embargo, junto con las coincidencias también aparecen los contrastes y la originalidad de la visión del filósofo alemán. En efecto, como no puede ser de otro modo, la imaginación de la filosofía leibniziana depende estrechamente de su marco metafísico. Aquí entran en juego conceptos propios de la filosofía leibniziana, sus definiciones sobre lo posible y lo real, la esencia y la existencia, y fundamentalmente, uno de los que configura el núcleo duro de su metafísica, esto es, el concepto de expresión. De este modo, la imaginación se transforma en una especie de puente entre la metafísica y la epistemología, pues, como sostiene Oliveri, la imaginación es la facultad responsable de la expresión en su dimensión cognoscitiva. En concordancia con esta lectura, la tesis fundamental del libro es que la imaginación cumple un papel fundamental en el conocimiento racional, vale decir, el conocimiento de las esencias.

Por otra parte, la metodología con la que se aborda el tema es de carácter reconstructivo, es decir, se trata de una reconstrucción en la medida en que, a través de un análisis conceptual, intenta presentar de manera coherente una teoría que se encuentra dispersa aquí y allí de manera fragmentaria, y en mu-

chos aspectos, implícita en el corpus del filósofo.

Además de la introducción y la conclusión, el libro se compone de nueve capítulos. El primer capítulo se ocupa de clarificar y fijar el marco conceptual metafísico sobre el cual se va a esclarecer luego la teoría de la imaginación. La discusión principal gira en torno al concepto de expresión y sus dificultades interpretativas, incluyendo también la cuestión del conocimiento simbólico y el pensamiento ciego. El segundo capítulo trata de explicitar la actividad fundamental de la imaginación tal como la entiende Leibniz. Dicha actividad se refiere principalmente a la “construcción” del objeto en el flujo de información generada por los sentidos. La imaginación realiza una actividad sintética en base a la diferenciación de la forma y el tamaño, que segmenta y une, al tiempo que, permitiendo a la mente una primera aproximación a los objetos, crea totalidades independientes. El tercer capítulo se ocupa del problema de la realidad de las construcciones de la imaginación. Oliveri defiende firmemente la tesis según la cual los productos de la imaginación no son, para Leibniz, meras ficciones caprichosas, sino que tienen un correlato más o menos fidedigno en la realidad. Esta posibilidad es explicada a través del concepto de expresión tal como fue interpretada en el capítulo uno y del concepto de coherencia.

Los siguientes tres capítulos representan el núcleo del análisis de la imaginación del libro y tienen como eje la explicación del surgimiento y la función de aquello que la autora denomina “tipos” (*types*). “Tipo” –una expresión que, como la autora aclara, no aparece en Leibniz– refiere a una forma de conocimiento que es previa al cono-

cimiento conceptual —ya que se ubica entre las sensaciones claras y confusas y los conceptos claros y distintos—, pero, al mismo tiempo, como se intentará demostrar en el transcurso de la argumentación, refiera a un paso indispensable para el conocimiento intelectual. Según la autora, “un tipo es una habilidad para detectar apariencias (*appearances*) fenoménicas de cuerpos” a partir de los datos sensoriales. Luego de una discusión breve sobre las funciones del alma y de lo que hace posible la percepción distinta, el análisis prosigue hacia el núcleo de la cuestión, esto es, cómo surgen los tipos en el marco de la “lógica de la imaginación”. Aquí cobra central importancia el concepto de coherencia, que como hemos visto, formaba parte de la explicación de la construcción del objeto en la imaginación. La autora sostiene que la actividad de la imaginación, a través de los tipos, crea dos órdenes de coherencia —siguiendo una metáfora tomada de Leibniz—, dos filtros cognitivos. Como muestra Oliveri, la percepción del tipo “cuerpo” —primer orden de coherencia— está estrechamente vinculada a la percepción del espacio y del tiempo, de modo que parte de la discusión se concentra en la visión leibniziana de los mismos. La percepción de “tipos” más específicos depende estrechamente del primero, pero constituyen un segundo orden de coherencia. Como se muestra en el capítulo cinco, los requisitos (*constraints*) que permiten que se aplique el “primer filtro” son espacio-temporales y los del “segundo filtro” dependen de los espacio-temporales, pero son propios de mecanismos de la imaginación, esto es, mismidad, semejanza y diferencia. El capítulo sexto se ocupa, por su parte, de mostrar de qué modo la semejanza y la diferencia, fundamentalmente a través

de la percepción de la forma de las cosas, permite a la imaginación del sujeto cognoscente construir los tipos más específicos. Una parte muy iluminadora del capítulo toma en cuenta la discusión de Leibniz con Locke acerca de los procesos de abstracción que permiten generar ideas generales, su vínculo con el funcionamiento del lenguaje, así como también el alcance de los mismos en la explicación del conocimiento racional. Finalmente, el capítulo concluye examinado los límites de la imaginación, esto es, las causas del error.

Los últimos tres capítulos del libro abordan en detalle ciertos temas que refieren a la relación entre la imaginación y el conocimiento intelectual. En el capítulo séptimo se explicita, en primer lugar, la diferencia entre los tipos y los conceptos, para luego mostrar cuál es el papel que juegan los primeros en el conocimiento conceptual. La autora muestra que si bien el conocimiento conceptual, esto es, el conocimiento a través de esencias, depende en cierto modo del conocimiento de la imaginación, son dos ámbitos de naturaleza diferente y los conceptos no se obtienen de los tipos. La discusión entra también en el terreno de cuestiones interpretativas intentando arrojar luz sobre la naturaleza de la epistemología —¿nominalista o realista?— leibniziana. El capítulo ocho examina la conformación de los géneros naturales y su relación con el lenguaje natural. Aquí también se problematiza la relación entre la ciencia natural y la metafísica y se explica la naturaleza del error en base a la distinción entre tipos y conceptos. El capítulo noveno, no menos importante que los anteriores, cierra el libro intentando esclarecer la compleja concepción leibniziana de las ideas innatas. Oliveri retoma la dis-

tinción entre tipos y conceptos para discutir la naturaleza del innatismo leibniziano, así como también la interacción entre experiencia e intelección y la relación mente-cuerpo.

En conclusión, nos encontramos frente a una interpretación original que ofrece una visión de conjunto, reconstruyendo en términos claros y comprensibles la concepción de la imaginación

presente en la filosofía de Leibniz. Al mismo tiempo, presenta una discusión erudita, interesante y original de tópicos clásicos de la filosofía leibniziana desde la perspectiva de la problemática de la imaginación.

MARIO A. NARVÁEZ
UNLPam
CONICET

Luciano Venezia, *El problema de la obligación política: una introducción*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2023, 174 pp.

El libro *El problema de la obligación política: una introducción*, editado en 2023 por la Universidad Nacional de Quilmes, se propone, de manera rigurosa y crítica, iniciar al lector en una de las problemáticas medulares de la filosofía práctica. Su autor, Luciano Venezia, es un filósofo argentino con una larga trayectoria dedicada a investigar temas de filosofía del derecho, filosofía política e historia de la filosofía política moderna. Venezia ya cuenta en su haber con un libro, dedicado precisamente a la obligación política y titulado *Hobbes on Legal Authority and Political Obligation* (2015, Palgrave Macmillan).

El texto no propone un recorrido cronológico sobre cómo la obligación política ha sido abordada desde la Antigüedad hasta la actualidad, es decir, un abordaje desde la historia de la filosofía. En cambio, el abordaje de Venezia es eminentemente argumentativo. Si bien

retoma argumentos de Locke, Hume y Platón, Venezia se nutre fuertemente de la literatura filosófica contemporánea anglosajona (en particular, de la obra de Joseph Raz). Es preciso destacar que la bibliografía consultada por el autor cubre tanto las obras fundamentales sobre la obligación política como también trabajos recientes.

A lo largo de las más de ciento sesenta páginas que componen al libro, el autor realiza, tras años de investigación, la primera introducción en español al problema de la obligación política. La mayor fortaleza del libro radica en que las reconstrucciones argumentativas que realiza Venezia son críticas, invitando, por tanto, al lector a conocer las fortalezas y las debilidades de cada postura filosófica.

El libro está estructurado en once capítulos divididos en tres partes. En la primera parte Venezia ofrece, en el capí-

tulo 1, una definición canónica de obligación política y la analiza pormenorizadamente identificando sus elementos constitutivos. El capítulo 2 se dedica a introducir nociones clave, como la de “razones para actuar” y la diferenciación entre razones de primer y de segundo orden. En el capítulo 3 Venezia presenta y critica las famosas “paradojas de la autoridad”, que amenazan con dar por tierra con la noción de obligación política.

La segunda parte se dedica a reconstruir críticamente teorías de la obligación política reunidas en dos grandes grupos: las voluntaristas y las no voluntaristas. En el capítulo 4 se analizan las teorías del consentimiento, tanto el expreso como el tácito. Estas teorías son las que tienen *prima facie* las mejores credenciales como candidatas a teorías ganadoras de la obligación política, dado que nada más claro que un acto voluntario que consienta el deber de obligación política. Venezia continúa en el capítulo 7 su análisis de estas teorías.

El capítulo 5 presenta la teoría del juego limpio en las versiones de Hart, Rawls y Klosko, las cuales sostienen que el hecho de recibir beneficios del trabajo de otras personas de mi comunidad política me obliga a cumplir mi parte y evitar ser un vividor.

Las teorías utilitaristas de la obligación política son las que ocupan el capítulo 6. Dado que obedecer a la autoridad es un maximizador de la suma neta del bienestar de todos los afectados por la obediencia, habría, entonces, una obligación de obedecer a la autoridad. Venezia acaba el capítulo aclarando que muchos utilitaristas contemporáneos no creen que exista obligación política, decantando así por el anarquismo filosófico. Habría sido interesante que el autor brindara más de información sobre ese

vínculo entre utilitaristas y anarquismo filosófico.

El capítulo 8 se ocupa de la teoría de la gratitud, la cual establece que devolverle a la autoridad lo que ella nos dio mediante sus leyes nos obliga a obedecer las leyes que dan forma a ese esquema de cooperación beneficioso. Como consecuencia de esos beneficios, que serían inexistentes sin una autoridad política, hay que ser gratos con ella y acatarla.

El capítulo 9 analiza la obligación política derivada del deber de apoyar a instituciones justas, en particular analiza la posición de John Rawls. Esta posición demanda que cuando las instituciones son justas o casi justas tenemos el deber de darles apoyo y deberles obediencia, lo cual implica obedecer al derecho.

El capítulo 10 se dedica a la teoría del servicio de la obligación política. Esta teoría sostiene que la ciudadanía tiene obligación política porque cumplen con razones dependientes de manera eficiente, ya que hay una autoridad que les da órdenes para obedecer. Sin autoridad, las probabilidades de éxito de los ciudadanos para cumplir con ellas serían menores. Por ello, la autoridad brinda un servicio de corte epistémico a la ciudadanía.

La tercera parte se ocupa, ya no de las razones que tenemos para obedecer a una autoridad legítima, sino de las razones que tenemos para no obedecerla. En esta parte se ofrece una detallada explicación de las tesis medulares del anarquismo filosófico, una taxonomía de los tipos de anarquismo filosófico existentes y una defensa del anarquismo filosófico *a posteriori*. Esta parte es probablemente la más original del libro, exponiendo ideas anarquistas a la luz de la tradición filosófica anglosajona.

Mientras que el anarquismo político sostiene que el Estado es ilegítimo y estamos obligados a eliminarlo, el anarquismo filosófico, en cambio, es más modesto. Para este existen ocasiones donde las personas sí tienen obligación política, como cuando el derecho prohíbe legalmente un acto que es intrínsecamente incorrecto. Venezia traza una distinción entre el anarquismo filosófico *a priori* y el *a posteriori*. El primero busca mostrar que no tenemos obligación política por razones estrictamente conceptuales. El *a posteriori*, defendido por Venezia, establece que los Estados no son autoridades legítimas dado el fracaso de las teorías voluntaristas y las no voluntaristas en la tarea de justificar la obligación política. Aun así, el anarquismo filosófico *a posteriori* de Venezia admite que algunos ciudadanos están obligados a obedecer a la autori-

dad: quienes dieron su consentimiento expreso (los naturalizados), quienes prometen obediencia (los funcionarios públicos) y quienes contratan con el Estado y aceptan sus beneficios. Este último punto es de extrema relevancia y es probablemente de las mayores contribuciones del libro, ya que prueba que las obligaciones políticas no son necesariamente universales, es decir, no cumplen con el requisito de la universalidad que es *prima facie* un requisito indispensable para concebir a la obligación política.

Este libro constituye la primera introducción en español a la cuestión de la obligación política. El rigor del autor y su capacidad analítica hacen que sea un valioso aporte para la comunidad filosófica.

SANTIAGO POZNANSKY
UBA

I 351

Beatriz Contreras Tasso y Patricio Mena Malet (eds.), *La odisea de sí. Paul Ricoeur: atestación y reconocimiento*, Madrid, Tecnos, 2023, 257 pp.

La *odisea de sí. Paul Ricoeur: atestación y reconocimiento*, publicada por la editorial Tecnos y coordinado por Beatriz Contreras Tasso y Patricio Mena Malet, nos propone un viaje por la extensa obra de Ricoeur. El libro reúne una serie de trabajos expuestos en ocasión de los cien años del natalicio del filósofo francés mediante la celebración, en el año 2013, de un congreso que tuvo lugar en Santiago de Chile.

En el prólogo, recurriendo a comentarios del propio Ricoeur, los coordinadores nos hablan de una *odisea* que sirve tanto para adjetivar al proceso que enfrentamos en el encuentro con una obra tan variada y, a simple vista, fragmentaria, como a los desplazamientos metodológicos que allí se efectúan, ya que, como el mismo autor señala, el método debe responder a la problemática de fondo y no al revés. Sin embargo,

su mayor acierto es recordarnos que el sujeto mismo al que alude su obra se encuentra él mismo expuesto a la odisea de *sí-mismo, sin prometer por ello un reencuentro feliz*.

El trabajo de Richard Kearney: “Ética de la memoria: la tarea de la narrativa”, propone un agudo análisis sobre los vínculos entre la poética de la narración y la ética de la responsabilidad. Se adentra en la relación con el pasado histórico y vislumbra ya la cuestión del reconocimiento concebido como deuda con las víctimas del pasado. Así, advierte la importancia de la *cautela crítica* a la hora de elaborar una ética de la memoria que vaya de la mano con una estética de la representación, a fin de no confundir sus funciones.

En segundo lugar, el trabajo de Olivier Abel: “Esferas del reconocimiento” se adentra en la cuestión del reconocimiento, que se ha vuelto central para comprender la obra ricoeuriana. El vínculo que establece entre las diferentes formas de reconocimiento, la humillación y el peligro del totalitarismo resulta valioso para pensar muchos de los problemas de las sociedades contemporáneas.

También los trabajos de Charles Reagan, “El reconocimiento, la justicia y la vida buena”; Marcel Hénaff, “Trabajo, justicia social, reconocimiento. En torno a Paul Ricoeur”, y Gilbert Vincent, “Naufragio del reconocimiento y de la hospitalidad en la odisea. Ejercicio hermenéutico”, ponen el acento en el reconocimiento, aunque cada uno de manera diferente. Reagan aporta un análisis de la relación entre el reconocimiento tal como aparece en *Parcours de la reconnaissance* y la intencionalidad ética expresada por Ricoeur en *Soi-même comme un autre*. Así, muestra que el re-

conocimiento y la justicia deben poder desarrollarse en todas sus formas para la alcanzar la *vida buena* propuesta por el filósofo francés. Por su parte, Hénaff se ocupa de una temática marginal, como lo es la cuestión del trabajo. Analiza la noción de justicia social mediante un diálogo con autores como Arendt, Rawls, Sen y Habermas. Vincent reactualiza la lectura ricoeuriana de la odisea que emprende Ulises en la obra homérica, mostrando la importancia de la institución de la hospitalidad. Su mirada crítica nos advierte el peligro de olvidar la fragilidad de los asuntos humanos y defiende la función de estos relatos en la formación de los sentimientos de piedad, de las distintas formas de reconocimiento y de la comprensión de nosotros mismos y de los otros como seres actuantes y sufrientes.

Luego, encontramos el texto de Taylor: “El desarrollo del concepto de legitimidad política en Ricoeur: la cuestión de la fe política”. Este trabajo brinda una sugerente interpretación de una problemática actual, la aparición y persistencia de un lenguaje dentro de la esfera política en las sociedades contemporáneas, y analiza el concepto de “legitimación”.

Es preciso destacar los trabajos de Tomás Domingo Moratalla, “Ética hermenéutica como ética de la responsabilidad. Ni deontológica, ni teleológica: catecónica”, y de Pol Vandeveldel, “¿Atestación o *parrhésia*? La poética de la verdad en Ricoeur y Foucault”. Moratalla tiene como problemática específica los aportes de la hermenéutica a la ética contemporánea. Es destacable la clarificación terminológica brindada en torno a la relación entre ética y hermenéutica. Resulta particularmente valioso el recurso al trabajo del teólogo

y filósofo Reinhold Niebuhr en su caracterización de la ética catecónica. En cuanto a Vandeveld, muestra el carácter ontológico y ético de la verdad desde una lectura comparada de ambos autores. Importante es, sin duda, el diálogo con Foucault, de quien, sabemos, son escasas las referencias hechas en la obra ricoeuriana. Además, habilita una lectura crítica de sus propuestas, señalando sus coincidencias y disidencias.

Por último, encontramos el artículo de Marie-France Begué: “Amor y justeza. La calidad de los vínculos”. El profundo conocimiento de la autora de la obra y de la vida del filósofo francés hace que su lectura de *Amour et justice* aparezca bajo nuevas luces. Su preocupación se dirige a los vínculos interpersonales y es de un marcado carácter ético. Así, plantea la importancia del amor en la perspectiva ricoeuriana para lograr lo que llama una *justeza o justa distancia* en los vínculos que establecemos con los otros.

Finalmente, el epílogo es una entrevista realiza por los coordinadores a Catherine Goldenstein, quien acompañó a Ricoeur hasta sus últimos días. Cuestiones como el reconocimien-

to que su filosofía recibió en Estados Unidos y su diferencia con el ambiente francés, así como el rol que jugó en uno y otro país su profesión de fe en la recepción de su obra, son tratadas allí. El resultado es una valorización de la categoría de reconocimiento y una caracterización de su filosofía como *encarnada* y en constante preocupación por la *vida*. Goldenstein señala que Ricoeur buscó siempre que sus obras estén en estrecha conexión con la vida compartida, con su profundización y ensanchamiento.

La publicación de este libro no es más que la confirmación de un encuentro y un homenaje felizmente logrado. Tanto por la perspectiva englobante del proyecto como por la diversidad de problemáticas que los autores abarcan se ha logrado un trabajo que es, al mismo tiempo agudo, original y accesible. Esto hace de *La odisea de sí* un texto clave tanto para los especialistas como para aquellos que se aproximan a la obra de Ricoeur por primera vez.

MARLÉN GONZÁLEZ
UNNE
CONICET

I 353

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO DEL VOLUMEN 50 (2024)

ARTÍCULOS

JAVIER AGÜERO ÁGUILA y FRANCO CABALLERO

No es posible escribir *sobre* la mujer _ 217

FRANCO BORDINO

El papel de los intelectuales frente a la pandemia (o del declive de una forma de filosofar) _ 239

ESTEBAN ANDRÉS GARCÍA

Los sentidos del nacimiento y el nacimiento del sentido en la fenomenología de M. Merleau-Ponty _ 25

I 355

LUIS ALONSO GERENA CARRILLO

El lugar de la ciudad sana en la defensa de Sócrates de la justicia. *República* I-II _ 195

HINNA KHAAN

Nothingness and Paraconsistent Logic _ 51

FEDERICO RAFFO QUINTANA y OSCAR ESQUISABEL

La ciencia natural en Leibniz: sus fines, su método y la metafísica _ 261

LUCILA SVAMPA

Digresiones sobre el concepto de historia en Hannah Arendt _ 7

DOSSIER MOSES MENDELSSOHN. “ACERCA DE LA PREGUNTA: ¿QUÉ SIGNIFICA ILUSTRAR?”

PABLO DREIZIK

Moses Mendelssohn y los peligros de la felicidad nacional _ 155

PABLO DREIZIK

Presentación _ 63

ALAN KREMENCHUTZKY

Moses Mendelssohn y el escritor hebreo anónimo _ 113

ALEJANDRO LUMERMAN

El vínculo entre cultura e ilustración en Moses Mendelssohn _ 93

PABLO FACUNDO RÍOS FLORES

Moses Mendelssohn y la prudencia como sabiduría inescindible de la ilustración _ 67

LEONEL SERRATORE

Moses Mendelssohn y Gotthold Ephraim Lessing: una polémica en torno a los límites del progreso de la ilustración _ 135

ESTUDIOS CRÍTICOS

IVANA COSTA

Filosofía política epicúrea: seguridad, justicia y tranquilidad. A propósito de la publicación del libro de Javier Aoz y Marcelo Boeri _ 291

356 |

LECTURAS

A propósito de la edición de la *Ética* de Spinoza por Mario Caimi

MARIO CAIMI

Respuesta a las observaciones _ 337

MARIO ANDRÉS NARVÁEZ

La *Ética* de Spinoza en la reciente versión al español de Mario Caimi _ 323

DIEGO TATIÁN

Comprender a Spinoza desde la intimidad de la lengua: nota al margen de una nueva edición de la *Ética* _ 311

MARCOS THISTED

Para leer la *Ética* de Spinoza: *marginalia* a la edición de Mario Caimi _ 301

CRÓNICAS

EDUARDO RIVERA LÓPEZ

Ernesto Garzón Valdés (1927-2023) _ 175

SUMARIO

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

BEATRIZ CONTRERAS TASSO y PATRICIO MENA MALET (eds.)

La odisea de sí. Paul Ricoeur: atestación y reconocimiento (M. González) _ 351

GRISELDA GAIADA

La metafísica de Leibniz por Heinrich Schepers: cinco ensayos de iniciación (R. Fazio) _ 184

RICARDO IBARLUCÍA

¿Para qué necesitamos las obras maestras?: escritos sobre arte y filosofía (M. Montes) _ 343

LUCÍA OLIVERI

Imaginative Animals: Leibniz's Logic of Imagination (M. A. Narváez) _ 346

JOHANNES ROHBECK

Moderne Aufklärung: Erkenntnisse für die Krise der Gegenwart (D. Brauer) _ 181

LUCIANO VENEZIA

El problema de la obligación política: una introducción (S. Poznansky) _ 349