

En este número:

ARTÍCULOS

Aldo Brancacci

El concepto de *pónos* en Antístenes

Aníbal Szapiro

Galileo Galilei, la perspectiva y la descentración de la Tierra

Fernando Libonati

Mecanicismo y teleología:
resonancias de la concepción aristotélica de lo viviente
en la fenomenología de M. Merleau-Ponty

Santiago Bellocq

La función negativa de la literatura en *Situations II*
de Jean-Paul Sartre

José Seoane

El programa lógico de Vaz Ferreira: ¿reforma o revolución?

—

**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

Vol. 45

Nº2

Primavera 2019

—

COMITÉ EDITORIAL

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

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

CONSULTORES ACADÉMICOS

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

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

rlf@retina.ar

La Revista Latinoamericana de Filosofía es una revista de acceso abierto que se encuentra indexada en las siguientes bases de datos: EBSCO, Latindex (Catálogo), Repertoire bibliographique de la philosophie, SciELO (Argentina), The Philosopher's Index. Se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Edgardo Castro, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE, Buenos Aires. Copyright: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

ISSN 0325-0725

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

Noviembre 2019

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO

ARTÍCULOS

ALDO BRANCACCI

El concepto de *pónos* en Antístenes _ 155

ANÍBAL SZAPIRO

Galileo Galilei, la perspectiva y la descentración de la Tierra _ 175

FERNANDO LIBONATI

Mecanicismo y teleología: resonancias de la concepción aristotélica de lo viviente en la fenomenología de M. Merleau-Ponty _ 199

SANTIAGO BELLOCQ

La función negativa de la literatura en *Situations II* de Jean-Paul Sartre _ 221

JOSÉ SEOANE

El programa lógico de Vaz Ferreira: ¿reforma o revolución? _ 245

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

SILVIA MAGNAVACCA, MARÍA ISABEL SANTA CRUZ y LUCAS SOARES (eds.)

Conocerse, cuidar de sí, cuidar del otro: reflexiones antiguas y medievales (G. Delbono) _ 267

LOTARIO DE SEGNI

De la miseria de la condición humana o Del desprecio del mundo (N. Jakubecki) _ 270

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR

Deuda y legado de la Filosofía de la Historia de Schiller (M. Gómez) _ 273

JOHANN GEORG HAMANN

Memorabilia Socratica / Nubes (A. A. Pasquale) _ 276

COLABORADORES

ALDO BRANCACCI es profesor regular de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Letras y Filosofía de la Universidad de Roma Tor Vergata. Sus estudios van desde los presocráticos a la filosofía de la Antigüedad tardía. Entre sus escritos cabe destacar *Rhetorike philosophousa: Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina* (1986); *Oikeios logos: la filosofia del linguaggio di Antistene* (1990), traducida a varias lenguas; y *Musica e filosofia da Damone a Filodemo* (2008). Ha dirigido, en colaboración, los volúmenes colectivos *Platon, source des Présocratiques* (2002) y *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul* (2007). aldobrancacci@yahoo.it

ANÍBAL SZAPIRO es doctor en Filosofía y licenciado en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente de Historia Social de la Ciencia y de la Técnica de la Facultad de Filosofía y Letras de esa misma universidad. Realizó investigaciones postdoctorales sobre la relación entre astronomía, óptica y perspectiva en el período tardomedieval y temprano moderno. Sobre el mismo tema realiza actualmente una estancia postdoctoral en el Munich Center for Mathematical Philosophy de la Ludwig-Maximilians-Universität. anibalszapiro@gmail.com

FERNANDO LIBONATI es profesor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente realiza su doctorado en Filosofía en esa misma universidad. Se desempeña como profesor de Lógica y Metodología de las ciencias en el Instituto Dr. Dalmacio Vélez Sársfield. Ha participado en proyectos de investigación sobre fenomenología y sobre filosofía griega. flibonati@filo.uba.ar

I 153

SANTIAGO BELLOCQ es licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín y profesor de Teología por la Universidad Católica Argentina. Es miembro de proyectos de investigación sobre filosofía del arte y pensamiento heideggeriano. Ha investigado sobre la negatividad, el lenguaje y la poesía en Jean-Paul Sartre. Su campo de investigación comprende la filosofía del arte, la filosofía del lenguaje y la filosofía de la existencia. santiglm@hotmail.com

JOSÉ SEOANE es magister en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la Universidad de Campinas (Brasil) y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Ha publicado un libro y artículos en revistas especializadas en lógica, filosofía de las ciencias formales y argumentación. Es docente de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República e investigador del SNI. Ha sido decano de dicha Facultad y presidente de la Administración Nacional de Educación Pública. Sus áreas de investigación, actualmente, se ubican en filosofía de las ciencias formales y argumentación. seoanejose2010@gmail.com

El concepto de *pónos* en Antístenes

ALDO BRANCACCI

Università di Roma Tor Vergata

—

Resumen: El concepto de *pónos* (“esfuerzo”) es el fundamento de la ética de Antístenes, en la que se conecta estrechamente con el de *phrónesis* (“inteligencia”, “sabiduría”): ambos conceptos definen la acción moral. En particular, en el *pónos* se expresan el ejercicio constante, la capacidad de persistir en una tarea y, en un nivel aun superior, la energía espiritual, que se requieren para la realización de la virtud en las obras y que conducen a la conquista de la felicidad. Ello es coherente con el hecho de que la *sophía* antisténica se manifiesta en un complejo de funciones que, conforme al significado teórico propio del intelectualismo ético socrático, presuponen, por un lado, la unidad de teoría y praxis y, por otro, la convergencia de conocimiento y voluntad.

I 155

Palabras clave: Antístenes, Sócrates, *áskesis*, *phrónesis*, intelectualismo ético.

The Concept of Ponos in Antistenes

Abstract: The concept of *ponos* (“toil”) is the fundament of Antisthenes’ ethics and is strictly

connected to *phronesis* (“intelligence” or “wisdom”). Both concepts refer to the moral action. In particular, in the *ponos* the following ethical elements are subsumed: the permanent exercise, the capability of enduring in a task, and, on a superior level, the spiritual energy required for reaching virtue and, consequently, happiness. This is consistent with the fact that Antisthenes’ *sophia* applies in a complex of functions that, in accordance with the theoretical meaning of Socratic ethical intellectualism, presuppose, on the one hand, the unity of theory and practice, on the other hand, the agreement of knowledge and will.

Key-words: Antisthenes, Socrates, *askesis*, *phronesis*, ethical intellectualism.

El racionalismo antisténico se expresa ampliamente por la centralidad con la que reivindica en su filosofía la noción de *lógos*, que emerge tanto en los discursos *Áyax* y *Odiseo* y en los fragmentos relativos a la concepción de la retórica, como también —sobre todo— en los fragmentos de contenido lógico-dialéctico. En líneas generales, toda la reflexión lógico-dialéctica de Antístenes no solo no está desconectada de las doctrinas morales sino que, de hecho, las fundamenta. Es característica de Antístenes la confianza en llegar, a través de los *logismoi* y el “recto uso” (*orthè khresis*) de las cosas, de los nombres y de los juicios, a la comprensión de la realidad y, consecuentemente, a ese estado de seguridad y libertad que es el objetivo de la ética.¹ Incluso en Diógenes, en quien la noción de “ejercicio” (*askesis*) es tan importante, esta exigencia, de neta derivación socrática, no se verá diluida, y es esencial el recurso a la razón como instrumento de valoración de la realidad externa y como criterio de la acción, incluso de la más desprejuiciada.² Al mismo tiempo, junto a esta impostación francamente racionalista, en Antístenes tiene notable peso la noción de *pónos*, que es el concepto característico de su pensamiento moral, profusamente atestiguado en las fuentes antiguas. No obstante, creo que todavía no se ha tenido suficientemente en cuenta el alcance de este concepto en Antístenes, incluso se lo ha banalizado y en última instancia, mal entendido, de modo que este artículo se dedica

156 |

¹ Para todo esto, remito a Brancacci 2005a. Sobre la importancia asumida por el tema del recto uso en el estoicismo, véase Bénatoui 2007; para la importancia del tema del *lógos* en los discursos, véase Caizzi 1964; sobre la concepción de la retórica de Antístenes, véase Brancacci 2015a: 39-68.

² Ofrecí ya muchas indicaciones sobre este punto en Brancacci 2015b.

a clarificarlo. También debo precisar que, a pesar de que en mis estudios anteriores insistí decididamente en la fisonomía socrática de Antístenes, y aunque plantee que es perfectamente adecuado considerar a Diógenes, y no a Antístenes, el fundador del cinismo, también estoy convencido de que esta aclaración preliminar está lejos de dar por concluido el problema más complejo de las relaciones que pudieron darse entre Antístenes y Diógenes. Se sabe que un tratamiento adecuado de esta cuestión sería tema de una investigación autónoma y muy amplia, que excede los límites de este escrito. Sin embargo, deseo aclarar que, en lo que me concierne, estoy convencido de que la cuestión de si Diógenes fue discípulo de Antístenes –que permanece oscura y no ha sido aclarada en absoluto todavía³– incluso si se resolviera en modo negativo, no daría por cerrada la cuestión mucho más compleja de la influencia que Antístenes ejerció sobre Diógenes. Considero, por el contrario, que Diógenes tuvo conocimiento de los escritos de Antístenes y conoció su pensamiento; que Antístenes ejerció cierta influencia sobre Diógenes y sobre toda una línea del cinismo, influencia que a veces se revela de manera evidente; y que el tema ascético es uno de los motivos teóricos más claros que liga a Antístenes con Diógenes.

Un estudio de la noción antisténica de *pónos*, llevado a cabo en los textos específicamente relativos al Socrático es, entonces, ciertamente importante, y vale de por sí; pero su reconstrucción es además preciosa para poder captar las raíces de un motivo que constituye uno de pilares del pensamiento de Diógenes y de una parte de la tradición cínica. Esto, sin olvidar que en la misma representación de Sócrates, tal como la transmiten algunas fuentes arquetipo⁴, en particular Jenofonte⁵, pero no solo él, hay pasajes que pueden considerarse en el origen del concepto general de “ejercicio”, característico de Antístenes.

Si se quiere entender el significado antisténico de la noción de *pónos*

I 157

³ Los datos del problema, acompañados por riquísimas indicaciones bibliográficas, han sido expuestos de manera lúcida por Giannantoni 1990, IV: 223-233, 421-437.

⁴ Llamo “fuentes arquetipo” a los testimonios de Aristófanes y de los cómicos, de los socráticos, de Platón y de Jenofonte, porque son las originarias, de las cuales dependen todas las demás, y porque estos autores conocieron personalmente a Sócrates. Aristóteles no es una fuente arquetipo por evidentes razones cronológicas, y porque ha sido demostrado que él depende de Platón en lo que hace a su interpretación de Sócrates, y en menor medida de Jenofonte: de todas maneras, pertenece a las “fuentes canónicas” para la reconstrucción del pensamiento y de la personalidad de Sócrates.

⁵ Véase por ejemplo toda la conversación entre Sócrates y Epígenes en Xenoph. *Mem.* III 12. Para el tema de “Sócrates soldado” es importante también la conversación con el fabricante de corazas Pistias, *ibid.* III 8, 9-15.

hay que partir del testimonio relativo al *Heracles* y al *Ciro*⁶ que transmite Diógenes Laercio:

[1] Diog. Laert. VI 2 (=SSR V A 85). καὶ ὅτι ὁ πόνοος ἀγαθὸν συνέστησε διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους καὶ τοῦ Κύρου, τὸ μὲν ἀπὸ τῶν Ἑλλήνων, τὸ δὲ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἐλκύσας.

Y que el esfuerzo es un bien lo establece a través del gran *Heracles* y de *Ciro*, trayendo el primero un ejemplo de los griegos, y el otro, de los bárbaros.

Junto con este testimonio hay que leer el pasaje doxográfico que transmite el mismo Diógenes Laercio:

[2] Diog. Laert. VI 11 (=SSR V A 134). τὴν τε ἀδοξίαν ἀγαθὸν κατ' ἴσον τῷ πόνῳ.⁷

La falta de fama es un bien al igual que el esfuerzo.

El concepto de *pónos* está atestiguado desde la fase más remota de la literatura griega. La concepción tradicional, según la cual la *areté* y todo otro valor solo pueden obtenerse gracias al cansancio y al sudor remite a Hesíodo, quien funda su pensamiento moral sobre la valorización del trabajo pesado, y que en la *Teogonía* transforma el *pónos* en una divinidad.⁸

158 |

⁶ Antístenes compuso tres obras dedicadas a *Heracles*; de ellas, las más importantes fueron por cierto el *Heracles mayor* o *Sobre la fuerza* del cuarto tomo del catálogo de los escritos conservado por Diógenes Laercio, y el *Heracles* o *Sobre la sabiduría* o *Sobre la fuerza* del décimo tomo del catálogo laerciano (donde aparece también, por primera vez, un *Heracles* o *Midas*, cuyo título no se debe corregir como *Heracles* y *Midas*). Hay acuerdo entre los estudiosos en que la expresión *τοῦ μεγάλου Ἡρακλέος* que aparece en este pasaje es una referencia al *Heracles mayor*. El catálogo laerciano de los escritos informa de cuatro obras en cuyo título aparece el nombre de *Ciro*, pero de ellas solo sabemos algo preciso sobre dos, que fueron denominadas por los antiguos *Ciro mayor* y *Ciro menor*: los epítetos agregados al nombre propio no parecen indicar en este caso tanto la mayor o menor extensión de las dos obras, sino respectivamente *Ciro el grande*, fundador del imperio persa en el siglo VI a.C., y *Ciro el joven*, hijo de Darío II. Es muy probable que la primera de estas dos obras tuviera un contenido típicamente moral, y que tratara de los principios fundamentales de la virtud, y que la segunda fuera más específicamente dedicada a un tratamiento de la *basileía*. Sobre estos escritos son importantes las páginas de Gian-nantoni para los escritos titulados *Ciro* (1990: 295-308) y titulados *Heracles* (1990: 309-322).

⁷ Transmiso el pasaje según la edición de Dorandi 2013: 412, quien corrige, siguiendo a Crönert 1906: 173, el *καί* de los códices confrontando con Diog. Laert. VI 99 (y también con Diog. Laert. IX 28 y 76 y con Ps. Diog. Ep. 12).

⁸ Cf. Hes. *Theog.* 226. Cf. también *Erg.* 287. Sobre las ideas morales (y jurídicas) de Hesíodo, véase Jaeger 1953: 121-154; Adkins 1960: 70-73; Bona Quaglia 1973; Gagarin 1973; Is-

Testimonios importantes del concepto están presentes en Epicarmo y en Demócrito, como también en algunos textos de matriz sofística, en particular en Pródico.⁹ Debemos notar que, a pesar de que el concepto de *pónos* es de ascendencia aristocrática, está presente, con matices diversos, también en los autores de tendencia democrática (Musti 1997: 103–137). En Antístenes el concepto de *pónos* aparece de manera decisiva con una connotación ética, y esto resulta de los dos testimonios doxográficos citados. No se dice — prestemos atención a esto— que ese sea el fin de la ética, pero su calificación como *agathón* no es menos importante: ella implica que el *pónos* recibe un valor ético positivo. La traducción preferible del término en el ámbito de la filosofía de Antístenes es “esfuerzo” (*effort* en inglés, *Streben* en alemán, *effort* en francés), que indica mejor que otros términos la actividad dirigida a vencer un obstáculo, a soportar una prueba, a perdurar en una resistencia, resistencia que también es tensión. Antístenes es el primer filósofo en la historia del pensamiento que valorizó el concepto de “esfuerzo”, al punto de convertirlo en una noción central de su propia filosofía, que seguirá viviendo en la filosofía posterior y que hallará ilustres representantes también en la filosofía moderna y contemporánea.¹⁰ La traducción de *pónos* por “fatiga” es posible en algunos contextos, especialmente cuando el término aparece en plural, y lo adoptan en general los traductores que tienden a subrayar la proximidad entre Antístenes y el cinismo. Sin embargo, esta traducción no debe generalizarse por dos razones: porque en la mayor parte de los casos es demasiado débil y genérica, y —sobre todo— porque presenta el defecto de adaptarse bien precisamente a la noción prefilosófica de *pónos*, conforme a la cual, incluso en el lenguaje común, se habla, por ejemplo, una vez más en plural, de las “fatigas de Heracles” o de las “fatigas de Sísifo”. Un ejemplo de este uso de *pónoi* en plural, para el que la traducción con los términos “fatigas” y “esfuerzos” es sustancialmente indiferente, aparece en una anécdota que transmite el proverbio:

I 159

nardi Parente 1982: 127–135; De Sensi 1990; Gagarin 1992; Naddaf 2002; Raaffaub 2005.

⁹ Véase Epicarmo 23 B 36 DK. Sobre la posición histórico-cultural y filosófica de Epicarmo, Olivieri 1947; Mondolfo 1958: 600–603; Berk 1964; Silvestre Pinto 1977; Álvarez Salas 2007; Rodríguez-Noriega Guillén 2012. Sobre la tradición pitagórica, véase Iambl. *Vita Pythag.* 85, y Detienne 1962: 86–89. Sobre Pródico véase el análisis del célebre apólogo en Mayhew 2011: 201–221 y también Solón, fr. 15.

¹⁰ Alcanza con pensar en Fichte, que lo introduce en la *Wissenschaftslehre*, y en Maine de Biran, que trata sobre este concepto, en sentido propiamente ético, en sus *Fondements de la psychologie*.

[3] *Gnom. Vatic.* 743 n° 1 Sternbach (= SSRV A113). Ἀντισθένης τοὺς πόνοὺς ἔφησεν ὁμοίους εἶναι κυσὶ · καὶ γὰρ ἐκεῖνοι τοὺς ἀσυνήθεις δάκνουσιν.

Antístenes dijo que los esfuerzos son semejantes a los perros: incluso estos últimos en efecto muerden a los que no les son familiares.¹¹

En cuanto a la traducción de *pónos* en Antístenes con el término “sufrimiento” (*souffrance*), propuesta repetidamente por Goulet-Cazé (1986: 147, n. 29), es sin duda equivocada. Por un lado, en un plano general, no se adecua en absoluto al espíritu del pensamiento de Antístenes, e incluso lo deforma: Antístenes no pone el bien en el “sufrimiento”, y hablando de Heracles y de Ciro no quiere proponer un elogio del sufrimiento. Por otra parte, en un plano particular, esa interpretación del término no conviene en absoluto a las dos figuras paradigmáticas que la doxografía nos ofrece para ilustrar la tesis antisténica. Heracles y Ciro no son modelos de “sufrimiento” sino campeones de esfuerzos proverbiales y de arduas empresas, de esfuerzos y acciones difíciles orientadas a cumplir un objetivo. Si se desea acentuar el elemento penoso implícito en el esfuerzo se puede recurrir a la endiadis, sugerida por Calogero (1984b: 401), “esfuerzo penoso” que, enriqueciendo con un matiz ascético la noción central de esfuerzo, no desnaturaliza su significado. En todo caso, debe quedar claro que *pónos*, para Antístenes, es un esfuerzo investido de un alcance moral.

160 I

En el primer texto, Heracles y Ciro son citados como modelos de esfuerzo, cuyo propósito consiste en alcanzar la *areté*, que se expresa en Ciro como condición de la adquisición de la *basileía*, y en Heracles como adquisición global de la *paideía*.¹² Debe notarse cómo se representa esta función con dos personajes ejemplares. Heracles es una figura mitológica de semidiós, que tiene todo un pasado en la tradición literaria griega y, en tiempos más

¹¹ Cf. Ps. Plutarch. *Περὶ ἀσκήσεως* pp. 185, 26-186, 2 Gildemeister-Bücheler: “No evites las buenas obras porque la adversidad es (de hecho) molesta para aquellos que no están acostumbrados a ella, pero leve para quienes están entrenados por ella. La adversidad es como los perros, que muerden a quienes no les son familiares pero festejan a quienes le son familiares. Así también es la adversidad: causa dolor a quienes no están entrenados (para soportarlos), pero es buena para aquellos que están entrenados”. Tal vez deriva de Antístenes este texto, que nos llega de un manuscrito siríaco que se cree que traduce un original griego; véase el juicio de Sternbach, a propósito de *Gnom. Vat.* 743 n° 1, citado por Giannantoni 1990, vol. II: 181, *in apparatu*; y también Prince 2015: 357, que considera la “conexión con Antístenes [...] plausible”.

¹² Sobre el paralelismo entre Ciro y Heracles en Diog. Laert. VI 2 (= SSR V A 85), véase Höistad 1948: 92.

próximos a Antístenes, se había vuelto —no solo en el ámbito de la tradición pitagórica— un carácter ejemplar muy disponible para la tradición literaria y filosófica.¹³ El hecho de que Antístenes elija como modelos ejemplares de su concepción del *pónos* a un griego, Heracles, y a un asiático, Ciro, pone de manifiesto su voluntad de conferirle a la propia concepción un alcance universal, que trascienda toda distinción entre griegos y bárbaros. Esto está en línea con los fermentos cosmopolitas que transitan por algunas corrientes de la sofística, en particular, Hipias de Elis, con quien Antístenes —está atestiguado— mantuvo estrechas relaciones.¹⁴

En el segundo texto, es evidente que *adoxía* puede estar estrechamente ligada a *pónos* y se la puede considerar a ella también como un bien precisamente porque ambos implican una tensión moral. Esa tensión moral permitirá, en el primer caso, liberarse de la actividad de la *dóxa*, entendida en toda la variedad de sus significados, y valorizar en cambio el concepto de “oscuridad de fama”, “ausencia de fama”, “desprecio por la reputación” (todo lo cual debe entenderse dentro del concepto antisténico de *adoxía*, que a su vez está tan próximo al concepto antisténico de *atyphía*).¹⁵ En el segundo caso, *adoxía* indica un ejercicio voluntario de soportar, conectado con esa idea de “servicio” (*diakoneîn*) que también se subrayaba en el *Heracles*, y que también tenía un valor esencial para el fin de adquirir la *paideía*.¹⁶ Uno y otro valor presuponen la capacidad de ignorar, socráticamente, la *doxa tôn pollôn* (Platón, *Critón* 47c8-d6), y de superarla, tanto en relación con la opinión común que valora la reputación y rechaza la “oscuridad de fama” antisténica, como en relación con esa otra visión, también ella tan común, que juzga al *pónos* como un gasto inútil de energía que debe evitarse. Al respecto se puede citar otro fragmento, extraído de una colección de citas, que deja traslucir la polémica de Antístenes con esa visión común, y su valorización del ejercicio de soportar. Se trata de una máxima que transmite Juan Estobeo:

I 161

¹³ Detienne 1960; Höistad 1948: 22-50; Galinsky 1971: 1-107; Stafford 2012: 104-129; Moore 2017.

¹⁴ El importante testimonio laerciano puede también, desde este punto de vista, ponerse en paralelo con un fragmento de Hipias de Elis, que los estudiosos consideran extraído de su *Synagógē*: “De estos conceptos tal vez algunos se encuentren dichos en Orfeo, otros en Museo; en síntesis, algunos aquí, otros allá; algunos en Hesíodo, otros en Homero, otros en otros poetas, otros en libros en prosa; y algunos dichos por griegos, otros por no griegos [...]” (Clem. Alex. *Strom.* VI 15 [II 434, 19] = 86 B 6 DK).

¹⁵ Sobre este último concepto, Clem. Alex. *Strom.* II XXI 130, 7, y Theodoret. *græc. affect. cur.* XI 8 (= SSR V A 111). Acerca del texto, véase Mansfeld 1986: 336-339.

¹⁶ Cf. *Gnom. Vat.* 743 n. 11 (= SSR V A 95), y, sobre este texto, Brancacci 1997: 221.

[4] Stob. III 29,65 (=SSRVA126). Ἀντισθένης. ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων.

De Antístenes. Hay que elegir los placeres que tras los esfuerzos, no aquellos que anteceden a los esfuerzos.

Este fragmento desmiente una vez más la traducción del término con *souffrance/souffrances*. Si tradujéramos “hay que elegir los placeres que llegan tras los sufrimientos, no aquellos que anteceden a los sufrimientos”, el significado de la máxima quedaría completamente deformado: la segunda parte del dicho de Antístenes resultaría totalmente carente de sentido, pero ni siquiera tendría sentido la primera parte, salvo, tal vez, en una óptica masoquista, que sin embargo no está atestiguada en modo alguno en el caso de Antístenes. Por el contrario, se debe notar una vez más un punto crucial: Antístenes no habría podido declarar que el verdadero placer sigue a los *pónoi* y no los antecede, si no los hubiese entendido como productos de un “esfuerzo”, es decir, de resistencia moral: es esta valencia ética del concepto la que permite recuperar la valorización del placer, juzgado, por otra parte, severa y negativamente por el Socrático.¹⁷ La versión más larga del fragmento, conservada por Dion Crisóstomo, permite precisar los límites de esta concepción que, no casualmente, se inscribe en el ámbito de la teoría de la realeza, confirmando en este sentido la referencia al *Ciro* establecida por Diógenes Laercio.

En este texto se dice que el hombre virtuoso es aquel que comprende que:

[5] Dio Chrysost. Orat. III 83-85: ἔτι δὲ οἱ μὲν πόνου αὐτοὺς ἐλάττους αἰ ποιοῦσι καὶ φέρειν ἐλαφροτέρους, τὰς δὲ ἡδονὰς μείζους καὶ ἀβλαβεστέρας, ὅταν γίνωνται ματὰ τοὺς πόνους. ἡ δὲ γε τρυφή τοὺς μὲν πόνους αἰ χαλεπωτέρους ποιεῖ φαίνεσθαι, τὰς δὲ ἡδονὰς ἀπομαραίνει καὶ ἀσθενεῖς ἀποδείκνυσιν. ὁ γὰρ αἰ τρυφῶν ἄνθρωπος, μηδέποτε δὲ ἀπτόμενος πόνου μηδενός, τελευτῶν πόνον μὲν οὐκ ἂν οὐδένα ἀνάσχοιτο, ἡδονῆς δὲ οὐδεμιᾶς ἂν αἰσθοίτο, οὐδὲ τῆς σφοδροτάτης. ὥστε ὁ φιλόπονος καὶ ἐγκρατὴς οὐ μόνον βασιλεύειν ἰκανώτερός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ἥδιον βιοτεύει πολὺ τῶν ἐναντίων.

Los esfuerzos se vuelven siempre menos graves y más fáciles de soportar, y los placeres más grandes y más inofensivos, cuando surgen a continuación de los esfuerzos. La debilidad, al contrario, hace ver los esfuerzos siempre más

¹⁷ Traté este argumento en Brancacci 1993.

difíciles, apaga los placeres y los vuelve débiles. El hombre que pasa su tiempo en banquetes sin realizar jamás un esfuerzo, nunca podrá cumplir una tarea ni gozar de placer alguno, ni siquiera el más intenso. Así, el hombre amante de los esfuerzos y dueño de sí no solo es más capaz y adecuado para reinar, sino que vive más placenteramente que aquel que sigue el estilo de vida contrario.

De todas estas tesis se puede concluir que el “esfuerzo” presenta en Antístenes una gran variedad de aplicaciones y, como precisan otros testimonios, cubre tanto la dimensión física como la dimensión psíquica: no se aplica en absoluto, como comúnmente se cree, solo al cuerpo; expresa un valor antitético a la pasiva condescendencia, hedonística pero además simplemente espontánea, a las pasiones y a los valores humanos, constituyendo así un momento dinámico fundamental, dirigido hacia dos objetivos fundamentales. Por un lado, a alejar al hombre de todo aquello que lo mantiene en la esfera del fenómeno, de la existencia común, prefilosófica; por el otro, a dirigirlo a la adquisición de la virtud y del bien, según una estrategia que aparecerá también en el concepto diogeniano de *áskesis*.

Esta interpretación de la noción antisténica de *pónos* es confirmada y precisada por un testimonio central de Temistio, que depende también del *Heracles*, que es, sin duda, el testimonio más relevante que conservamos sobre este concepto. Temistio nos restituye un fragmento de Antístenes, que debemos considerar:

I 163

[6] Themist. Περὶ ἀρετῆς p. 43 R. (Mach) (= SSR V A 96). [...] *Ait enim Promethea Herculi ita locutum esse: vilissimus est labor tuus, quod res humanae tibi sunt curae, sed tamen curam eius, quod iis maioris momenti est, deseruisti. perfectus enim vir non eris, priusquam ea, quae hominibus sublimiora sunt, didiceris. si ista discas, tunc humana quoque discas; sin autem humana tantum didiceris, tu tamquam animal brutum errabis.*¹⁸

[Antístenes] dice en efecto que Prometeo habló así a Heracles: “Tu esfuerzo carece de todo valor, porque te ocupas de las cosas humanas, pero has dejado de lado el ocuparte de lo que es de mayor importancia. En realidad, no serás hombre enteramente virtuoso antes de haber captado las cosas que son más altas que los hombres. Si llegas a aprender esas cosas, entonces conocerás también las cosas humanas, en cambio, si solo captas las cosas humanas, entonces estarás errando como una bestia bruta”.

¹⁸ Para un comentario más amplio del pasaje en su contexto, véase Brancacci 2005a: 85-87 y Brancacci 2005b: 21-23.

Este pasaje capital demuestra que el *labor* (= *pónos*) que Prometeo recomendaba a Heracles llevar adelante no debe ser aplicado en absoluto a *res humanae* (el griego debía decir *tà anthrṓpina prágmata*) sino justamente a *ea quae hominibus sublimiora sunt* (el griego probablemente debía decir *tà daimónia prágmata*): estas últimas designan la esfera superior de la actividad moral y de la *paidéa* hacia cuya adquisición (fruto de *pónos* y de *phrónesis* al mismo tiempo) Antístenes orientaba, a través del modelo de Heracles. Coherentemente con esta distinción, no casualmente Antístenes, en Jenofonte, no tiene problemas para emplear también en sentido negativo el término *pónos*. En una declaración que Jenofonte pone en boca de Antístenes, él deplora los esfuerzos inútiles en los que se embarcan ricos y poderosos para hacerse dueños de riquezas, y a ellos contrapone el impulso dinámico que, a través de la capacidad de “contenerse”, conduce al placer veraz (Xenoph. *Symp.* 4, 35 = SSR V A 82). *Pónos* es por lo tanto el “esfuerzo” investido de alcance moral e incluido en un marco ético: en tal sentido, sublimado. Solo este *pónos* es valorado por Antístenes.

El fragmento del *Heracles* es confirmado y a la vez precisado por otro breve fragmento, que hasta ahora ha sido dejado de lado, del cual emerge el valor de la otra noción estrechamente conectada en Antístenes —como también lo estará en el cinismo— al *pónos*: me refiero a la noción de *áskesis*. En este texto se revela cómo, para Antístenes, esta última noción deba entenderse en un doble plano, y cómo se la deba remitir, en su nivel superior, a fines intelectualistas. Antístenes aclara aquí, en efecto, que cuando se trata del cuerpo, el *askeîn* se lleva a cabo con pruebas físicas, mientras que cuando se trata de cuestiones del alma, los instrumentos del *askeîn* son los *lógoi*:

[7] P Köln 66 [II. 2] = CPF 18 Antisthenes 1T. 4-8: Stob. II 31, 68 [= SSR V A 163]

ἄδει τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἄνδρας γίνεσθαι τὸ μὲν σῶμα γυμνασίοις ἀσκεῖν, τὴν δὲ ψυχὴν λόγοις.

Los que intentan volverse virtuosos deben ejercitar el cuerpo con pruebas físicas, el alma con razonamientos.¹⁹

Es interesante notar que este fragmento explicita algo importante respecto del fragmento ya examinado del *Heracles*. En este último, la contraposición era entre *pónoi* aplicados a *res humanae* (= *tà anthrṓpina prágmata*), y *pónoi*

¹⁹ *Corpus dei papiri filosofici greci e latini* 1989: 237. Comenté esta sentencia en Brancacci 2004: 223-225.

aplicados a *ea, quae hominibus sublimiora sunt* (=τὰ δαιμόνια πρᾶγματα), es decir, investidos de fines éticos. La distinción es de orden axiológico, y la escala de valor de los πόντοι está dada por la presencia o no de un objetivo ético. Las *res humanae* representan la esfera de los objetivos insensatos que los hombres persiguen, como también el pasaje de Jenofonte citado nos ayuda a entender: la búsqueda de las riquezas, la búsqueda del poder, y de todo lo que es real y común pero vano. Representan también la esfera de todo lo que está privado de un valor ético positivo, y Antístenes interpretaba a las célebres “fatigas de Heracles”, tal como las representaba la tradición, como formando parte de este ámbito. Ellas eran un auténtico *exploit* de un *pónos* aplicado a realidades materiales, y requerían una extraordinaria concentración de fuerza física: eran, por así decirlo, “fatigas” y no “esfuerzos” en el sentido antisténico del término. Al asignar a Heracles un maestro como Prometeo, Antístenes procuraba justamente operar una transvaloración del célebre mitologema tradicional: arrancar a Heracles del plano inferior en el que se movía dentro del mito y elevarlo a héroe filosófico. La intervención de Prometeo marca un viraje en la conducta de vida de Heracles. Y que este último es dirigido por Prometeo en un momento bien preciso de su camino lo revelan las propias palabras que le dirige su admonitor celeste: “tu esfuerzo es carente de todo valor”, que implica la referencia a proezas anteriores, ya cumplidas por Heracles; e incluso más adelante: “has olvidado de cuidar aquello que tiene la mayor importancia”; y finalmente: “no serás un hombre de virtud total hasta que no hayas alcanzado las cosas que están más alto que los hombres”. Con estas últimas palabras, la necesidad de la transformación de Heracles en un hombre de virtud perfecta es explícita, así como su transformación de campeón de meras fatigas proverbiales a modelo de *pónos* filosófico. Es cierto, las fatigas que tradicionalmente llevaba a cabo Heracles eran de orden físico, pero el punto focal de la concepción de Antístenes no radica solamente en establecer una jerarquía entre los *pónoi* del cuerpo y los *pónoi* del alma, sino también en distinguir netamente los *pónoi* que están dirigidos a un fin ético y los *pónoi* que no lo están. El hecho de que, además, el alma sea para Antístenes superior al cuerpo y que merezca un cuidado y un constante perfeccionamiento por parte del hombre, algo que no difiere respecto de lo que afirma el Sócrates platónico en la *Apología*²⁰, nos lo dicen explícitamente, y

I 165

²⁰ Plat. *Apol.* 29d9-e3: “[...] ¿no te avergüenzas de ocuparte de las riquezas, para ganar lo más posible, y de la fama y del honor, y en cambio no te ocupas y no te preocupas por la inteligencia, la verdad y tu alma (*psykhês*), para que se vuelva lo más buena posible?”; *ibid.* 30 a1-3: “[...] Yo objetaré, en cuanto tiene poquísimo en cuenta las cosas que tienen el mayor valor (*tà pleistou áxia*), y muchísimo en cuenta las cosas que valen muy poco”; *ibid.* 30 a9-b2: “[...]”

en primer lugar la extensa *Selbstdarstellung* filosófica que Jenofonte, sin duda tomándolo de escritos antisténicos, le hace pronunciar al propio Antístenes en su *Simposio*, y que en otro lugar examiné en detalle. En definitiva, los *pónoi*, convertidos en *ea, quae hominibus sublimiora sunt*, y el *askein*, que se ejercita mediante los *lógoi* y que tiene como objeto y campo de acción la *psykhé*, no son otra cosa que el instrumento de ejercicio de la filosofía.

Todo esto se confirma en el tratamiento antisténico de un último concepto, también este, como el de *áskesis*, conectado con el *pónos*: la noción de *iskhýs*. Ella está incluida en un célebre testimonio, muy relevante para la ética de Antístenes:

[8] Diog. Laert. VI 11 (= SSR V A 134): αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος.

La virtud, ella sola, es suficiente para la conquista de la felicidad, y de nada más necesita salvo de la fuerza socrática.

La *Sokratikè iskhýs* que aquí exalta Antístenes no es por cierto idéntica a la *iskhýs* que Áyax se vanagloria de poseer en el discurso que lleva su nombre: de hecho, es exactamente lo contrario. Para eso es preciso recordar también que en el subtítulo de las dos obras mayores de Antístenes que llevan el nombre de Heracles aparece el término *iskhýs*: *perì iskhúos* en el caso del *Heracles mayor*, *perì phronéseos è iskhúos* en el caso del *Heracles* que habitualmente se llama *menor*. Teniendo en cuenta lo que se afirma en el testimonio de Temistio sobre Prometeo y Heracles resulta fácil concluir que, como la noción de *pónos*, también la de *iskhýs* debía ser reformulada en términos antisténicos en esos escritos, es decir, en oposición a la noción popular, y tradicional, puramente física de “fuerza”, y en consonancia con la noción de *Sokratikè iskhýs*. Esta dicotomía entre dos acepciones opuestas del mismo concepto propone una vez más el mismo movimiento conceptual que estaba en la base de la oposición entre el *pónos* puramente físico y desprovisto de un objetivo ético y el que se dirige a la adquisición de la virtud y de la *paideía* del que hablamos recién. La *iskhýs* de Áyax es fuerza física bruta, y la única justificación que de ella puede dar el héroe en el discurso que pronuncia es la exaltación de los *érga*, contrapuestos a los *lógoi*, propios de Odiseo. Pero Áyax entiende la propia acción en su carácter elemental, sin que intervengan otros elementos de valoración: para Áyax solo importa lo que obtiene un resultado, y de su discurso emerge que ese resultado prescinde sin duda de la

no de los cuerpos (*somáton*) tienen que ocuparse, ni de las riquezas ni de ninguna otra cosa con mayor empeño que del alma (*psykhés*), para que se vuelva buena lo máximo posible [...]”.

función del *lógos*, incluso si se contraponen a él y lo niega como inútil y hasta cierto punto peligroso. En este sentido el discurso de Áyax es la pura y simple negación del socratismo como filosofía. A Odiseo, en su respuesta, no le es difícil mostrar que Áyax confunde la “fuerza” con la *areté*, que aquí representa el valor y la excelencia, que es por otra parte función de la *sophía*. Por esto, la “fuerza” de Áyax está del lado de la *amathía*, que es, socráticamente, *mégiston kakón* para quien la padece. Por otro lado, Odiseo subraya que la “fuerza” elemental de Áyax, no iluminada por la luz del *lógos* tal como lo entiende Odiseo,²¹ no proviene del propio Áyax y de sus propios recursos sino solo de un dato externo: la posesión de las armas, que vuelven a Áyax invulnerable. Odiseo posee en cambio una serie de recursos y de capacidades distintivas y que le permiten cubrir de manera apropiada una pluralidad de funciones y adecuarse con éxito a la complejidad de la realidad.²²

A mitad de camino entre la representación de Áyax y la de Odiseo, debería estar la representación de Alcibíades, al que Antístenes había dedicado un diálogo socrático específico, el *Alcibíades*. Por cierto, el político ateniense, que Antístenes había conocido y visto con sus propios ojos, y de cuyas dotes había sido testigo directo, se ubicaba en una posición cercana a una valoración positiva, y sin embargo, en última instancia, no plenamente lograda: él poseía muchas cualidades para alcanzar la excelencia requerida por el pensamiento ético de Antístenes, pero no todas y, por lo tanto, no había llegado a realizarla. El objetivo de la obra era una exaltación de las dotes de Alcibíades, un personaje cuya fascinación Antístenes revela haber advertido, y que él retrata con cinco adjetivos inolvidables. El primero es *iskhyrós*, “fuerte”, que debe entenderse también en el sentido de vigoroso y eficaz en su fuerza y prestancia; el segundo es *andródes*, “viril”, que refuerza y confirma el concepto anterior, y prepara al cuarto adjetivo, *tolmerós*, “audaz”, y al quinto, *horaíos eph' helikías <páses>*, “bello en todas las edades de su vida”, que expresa una abierta admiración por la belleza viril de Alcibíades, admiración que Antístenes explicita con mayor énfasis aún en otro fragmento, en el que llega a decir que “si Aquiles no estaba hecho así, no era realmente bello”. Estos cuatro adjetivos, todos concentrados en sus dotes físicas envidiables y calificadas positivamente, reciben además del manifiesto elogio de la belleza de Alcibíades una valoración estética com-

I 167

²¹ Véase Brancacci 2005a: 102 y n. 75, 76, 77; 140 y n. 28; 181-182.

²² Relevo aquí solo algunos puntos teóricos esenciales en el ámbito de los discursos, que merecerían un estudio autónomo, y sobre los cuales me limito a recordar, entre los estudios más recientes, Eucken 1997; Prince 1999; Romeyer Dherbey 2001b: 333-350; Montiglio 2011: 20-37; Suvák 2017.

plementaria. Ellos están calibrados, sin embargo, por el tercer adjetivo, que no casualmente está colocado en posición central: *apaídeutos*, que alude a la falta de “educación” —en el sentido socrático del término— del político ateniense, y por lo tanto al famoso tema del fracaso de Sócrates en la educación filosófica de Alcibiades: con lo cual se ratifica que el valor fundamental, el que da sentido y positividad a todos los otros posibles, es la posesión de la virtud ética.

La *Sokratikè iskhýs* debía ser por lo tanto para Antístenes la fuerza de la que da prueba Sócrates al final del *Simposio* platónico, cuando, mientras todos los simposiantes están extenuados y se caen de sueño, él solo es capaz de volver a casa lúcido, tranquilo y dueño de sí (Platón, *Simposio* 223 d); y, una vez más, aquella por la que, como atestigua nuevamente Platón, en la fracasada incursión a Delio, mientras que los otros soldados corrían para aquí y para allá despavoridos tratando de salvarse, Sócrates actuó con método, autocontrol y perfecto dominio de la técnica de la retirada, poniéndose a salvo de manera inteligente (Platón, *Simposio* 221 a-b); pero debía ser también esa fuerza de concentración absolutamente extraordinaria por la cual, como cuenta Alcibiades en su elogio de Sócrates, durante todo el día Sócrates fue capaz de quedarse inmóvil meditando:

168 I

Absorto en algún pensamiento (*xunnoésas*), se plantó en el mismo lugar hasta el alba a reflexionar (*skopôn*), y puesto que no lo resolvía, no abandonaba (*ouk aníei*) y se quedaba allí quieto, a indagar (*zetôn*). Y ya era mediodía y algunos se habían dado cuenta y, estupefactos, se decían unos a otros que Sócrates desde la mañana temprano estaba ahí plantado pensando en alguna cosa. Finalmente, algunos, cuando ya anoecía, después de haber cenado —en ese momento, de hecho, era verano— transportaron afuera los camastros y se pusieron a descansar en el fresco y, al mismo tiempo, a mirar si durante la noche seguía firme de pie. Y él permaneció ahí hasta que llegó el alba y despuntó el sol. Luego se fue, después de haber hecho la plegaria al sol (Platón, *Simposio*, 220 c).

Para decirlo con las palabras del Odiseo antisténico, su “fuerza” era función de su *sophía*, perfectamente en línea con la tesis sostenida por el Sócrates platónico en el *Protágoras*, en relación con la unidad de la virtud: las virtudes particulares se reducen a una única virtud, que es ciencia (*epistémē*) de los bienes y de los males.²³

²³ Véase toda la segunda conversación dialéctica del *Protágoras*, y en particular todo el pasaje 357 a-e. Sobre ella, puede verse, al menos, Dyson 1976; Calogero 1937; Vlastos 1994b.

Volviendo al contenido doctrinal del testimonio, la *areté* es por cierto *autárke* a los fines de la consecución de la felicidad, pero la felicidad misma no coincide inmediatamente con la posesión de la virtud, ni se genera inmediatamente de aquella. Antístenes no cae en este error, que implicaría volver coincidentes, es decir, idénticos, los dos conceptos. Para que el discurso sea riguroso, los dos conceptos deben permanecer diferentes; y sin embargo deben poder unirse. Para esto es preciso que ella exija la posesión de la *Sokratikè iskhýs*: ella desarrolla una función mediatriz entre *areté* y *eudaimonía*. Para comprender la tesis de Antístenes, además, es necesario recordar que, en el ámbito de su ética, rige el principio fundamental de que “la virtud lo es de las obras” (*tén te aretèn tòn érgon éinai*. Diog Laert. VI 11 = SSR V A 134), como lo dice a continuación el testimonio citado. Es porque la virtud debe ser realizada, expresada en un comportamiento, debe informar e impregnar la vida en todas sus expresiones,²⁴ que resultan necesarios el *pónos*, la *áskeis* y la *Sokratikè iskhýs*: ellos representan esa energía, esa tensión hacia lo justo y el bien, ese persistir en las propias convicciones y en los propios valores, que la vida de Sócrates había manifestado en el más alto nivel, y que debe haber impactado particularmente a Antístenes, quien sin embargo recogió esa tesis de manera selectiva. Esto significa también que el concepto de “felicidad” no designa para Antístenes una condición estática, sino un estado dinámico: si la virtud es de las obras, no será jamás posible que una felicidad que derive de tal virtud no sea, ella misma, como las obras, empeño, movimiento, duración, desarrollo; por ello, el “esfuerzo” es un “bien”. En este sentido, resulta oportuno citar un último texto, él también ligado al grupo de las nociones ascéticas —o, mejor, relativas al ejercicio— que examinamos aquí, y que dice:

I 169

[9] Diog. Laert. VI 4 (= SSR V A 134): *ὁνειδίζομένός ποτε ὡς οὐκ εἶη ἐκ δυοῖν ἐλευθέρων, “οὐδὲ γὰρ ἐκ δύο, ἔφη, παλαιστικῶν, ἀλλὰ παλαιστικός εἰμι”*.

Criticado una vez porque no descendía de dos libres, respondió: “tampoco nací de dos atletas; y sin embargo soy atleta”.

El término *palaistikós* debe entenderse naturalmente en sentido figurado: Antístenes está dotado de la “fuerza Socrática”. En el *pónos*, en la

—

²⁴ Este es el significado de la tesis antisténica, como he mostrado en varios de mis escritos: ella no procura expresar una actitud anti-intelectualista, como pretende la interpretación que se dio muchas veces en el pasado, sobre todo entre los estudiosos que no distinguían a Antístenes del cinismo que es posterior, sino que intenta subrayar que la virtud no se agota en el conocimiento de lo que es bueno y justo sino que debe encarnarse en las obras, en obsequio al principio de derivación socrática de la unidad de teoría y praxis, y de *prátein* y *légein*.

áskesis, en la *Sokratikè iskhýs* se expresan el ejercicio constante, la capacidad de persistir en un compromiso constante, y, en un nivel aún superior, la energía espiritual que requiere la realización de la virtud en las obras y que conducen a la conquista de la felicidad. Al mismo tiempo, la orgullosa afirmación de ser “atleta” no podría mostrar mejor el hecho de que, para Antístenes, el mayor bienestar, la mejor condición para el hombre, la felicidad, residen en esa tensión y en esa situación necesariamente dinámica. En el plano teórico, por otra parte, está en función del hecho de que la *sophía* antisténica no es un concepto abstracto, sino que se manifiesta en un complejo de funciones que, conforme al significado más profundo del intelectualismo ético socrático, presuponen por un lado la unidad de la teoría y la praxis, y por otro, la convergencia de conocimiento y voluntad.²⁵

BIBLIOGRAFÍA

- Adkins, A. W. H.** (1960), *Merit and Responsibility: a Study in Greek Values* (Oxford: Clarendon Press).
- Álvarez Salas, O.** (2007), “I frammenti ‘filosofici’ di Epicarmo: una rivisitazione critica”, *Studi italiani di filologia classica*, IV Serie, 5: 23-69.
- Bénatouïl, Th.** (2007), *Faire usage: la pratique du stoïcisme* (Paris: Vrin).
- Berk, L.** (1964), *Epicharmus* (Groningen: J. B. Wolters).
- Bona Quaglia, L.** (1973), *Gli Erga di Esiodo* (Torino: Giappichelli).
- Bosher, K.** (2012) (ed.), *Theater outside Athens: Drama in Greek Sicily and South Italy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Brancacci, A.** (1993), “Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène”, en M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet (1993) (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements : Actes du Colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)* (PARIS: PUF, 35-55).
- Brancacci, A.** (1997), “Le modèle animal chez Antisthène”, en G. Romeyer-Dherbey, B. Cassin y J.-L. Labarrière (1997) (eds.), *L'Animal dans l'Antiquité* (Paris: Vrin, 207-225).
- Brancacci, A.** (2004), “Il contributo dei papiri alla gnómica di tradizione cinica”, en M. S. Funghi (2004) (ed.), *Aspetti di letteratura gnómica nel mondo antico II*, Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria», Studi, vol. 225 (Firenze: Olschki, 221-248).
- Brancacci, A.** (2005a), *Antisthène: le discours propre* (Paris: Vrin).
- Brancacci, A.** (2005b), “Episteme and Phronesis in Antisthenes”, *Méthexis*, 18: 7-28.

²⁵ Agradezco a la profesora Ivana Costa (Universidad de Buenos Aires) por traducir del italiano al castellano este artículo.

- Brancacci, A.** (2015a), “Philosophie et rhétorique chez Antisthène et dans le *Phèdre* de Platon”, en B. Cassin (2015) (dir.), *La Rhétorique au miroir de la philosophie: définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique* (Paris:Vrin, 39-68).
- Brancacci, A.** (2015b), “La ragione cinica e l’arte del vivere”, *Iride*, 28: 555-570.
- Caizzi, F.** (1964), “Antistene”, *Studi Urbinati*, n.s., 1: 25-76.
- Calogero, G.** (1984a), *Scritti minori di filosofia antica* (Napoli: Bibliopolis).
- Calogero, G.** (1984b) “Cinismo e Stoicismo in Epitteto”, en G. Calogero (1984a), *Scritti minori di filosofia antica* (Napoli: Bibliopolis, 395-408).
- Calogero, G.** (1937) “Il Protagora e l’etica socratica come ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ”, en G. Calogero (2019), *Le ragioni di Socrate*, a cura di A. Brancacci (Udine: Mimesis, 77-97).
- Cassin, B.** (2015) (dir.), *La Rhétorique au miroir de la philosophie: définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique* (Paris:Vrin).
- Corpus dei papiri filosofici greci e latini**, *Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Parte I: *Autori Noti*, Vol. 1* (1989) (Firenze: Olschki).
- Crönert, W.** (1906), *Kolotes und Menedemus: Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte* (Leipzig: Avenarius; reed. Amsterdam: Hakkert, 1965).
- De Sensi, G.** (1990), “Kome, polis e dike negli Erga esiodei. I. Il mondo della kome e la complementarità erga/dike”, *Messana*, 1: 27-44.
- Detienne, M.** (1960), “Héraclès, héros pythagoricien”, *Revue de l’histoire des religions*, 108: 19-57.
- Detienne, M.** (1962), *Homère, Hésiode, Pythagore: poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien* (Bruxelles: Latomus).
- Dorandi, T.** (2013), *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, edited with Introduction by T. Dorandi (Cambridge: Cambridge University Press).
- Dyson, M.** (1976), “Knowledge and Hedonism in Plato’s *Protagoras*”, *Journal of Hellenic Studies*, 96: 32-45.
- Eucken, Ch.** (1997), “Der schwache und der starke Logos des Antisthenes”, *Hyperboreus*, 3: 251-273.
- Firpo, L.** (1982) (dir.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Volume Primo: *L’Antichità classica* (Torino: Utet).
- Funghi, M. S.** (2004) (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico II*, Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria», Studi, vol. 225 (Firenze: Olschki).
- Gagarin, M.** (1973), “Dike in the *Works and Days*”, *Classical Philology*, 69: 81-94.
- Gagarin, M.** (1992), “The Poetry of Justice: Hesiod and the Origins of Greek Law”, *Ramus*, 21: 61-78.
- Galinsky, K.** (1971), *The Herakles Theme: the Adaptation of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century* (Oxford: Blackwell).
- Giannantoni, G.** (1990), *Socratis et Socraticorum reliquiae IV Volumina* (Napoli: Bibliopolis).
- Goulet-Cazé, M.-O.** (1986), *L’Ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71* (Paris:Vrin).

- Goulet-Cazé, M.-O. y Goulet, R.** (1993) (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements, Actes du Colloque international du CNRS (Paris, 22- 25 juillet 1991)* (Paris: PUF).
- Höistad, R.** (1948), *Cynic Hero and Cynic King: Studies on the Cynic Conception of Man* (diss. Lund-Uppsala).
- Isnardi Parente, M.** (1982), “Il, pensiero politico greco dalle origini alla Sofistica”, en L. Firpo (1982) (dir.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Volume Primo: *L'Antichità classica* (Torino: Utet, 127-223).
- Jaeger, W.** (1953), *Paideia: la formazione dell'uomo greco*, trad. ital. (Firenze: La Nuova Italia, 1991, 4a ristampa).
- Mansfeld, J.** (1986), “Diogenes Laertius on Stoic Philosophy”, *Elenchos*, 7: 295-382.
- Mayhew, R.** (2011), *Prodicus the Sophist*, texts, translations, and commentary (Oxford: Oxford University Press).
- Mondolfo, R.** (1958), *La comprensione del soggetto umano nell'Antichità classica* (Firenze: La Nuova Italia).
- Montiglio, S.** (2011), *From Vilain to Hero: Odysseus in Ancient Thought* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Moore, C.** (2017), “Heracles the Philosopher (Herodorus, fr. 14)”, *Classical Quarterly*, 67: 1-22.
- Musti, D.** (1997), *Demokratia: Origini di un'idea* (Roma-Bari: Laterza).
- Naddaf, G.** (2002), “Hesiod as a Catalyst for Western Political Paideia”, *The European Legacy*, 7: 343-361.
- Olivieri, A.** (1947), *Frammenti della commedia greca e del mimo nella Sicilia e nella Magna Grecia* (Napoli: Libreria scientifica edizioni, 2ª ed.).
- Prince, S.** (1999), “Ajax, Odysseus, and the Act of Self-Representation”, *Ancient Philosophy*, 19: 55-64.
- Prince, S.** (2015), *Antisthenes of Athens*, texts, translations and commentary (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Raaflaub, K. A.** (2005), “Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece”, en C. Rowe y M. Schofield (2005) (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, edited in association with S. Harrison and M. Lane (Cambridge: Cambridge University Press, 23-59).
- Rodríguez-Noriega Guillén, L.** (2012), “Epicharmus’ Literary and Philosophical Background”, en K. Bosher (2012) (ed.), *Theater outside Athens: Drama in Greek Sicily and South Italy* (Cambridge: Cambridge University Press, 76-96).
- Romeyer Dherbey, G.** (2001a) (ed.), *Socrate et les Socratiques* (Paris: Vrin).
- Romeyer Dherbey, G.** (2001b), “Les deux discours de la guerre d'Antisthène” en G. Romeyer Dherbey (2001a), *Socrate et les Socratiques* (Paris: Vrin, 335-350).
- Romeyer-Dherbey, G., Cassin, B. y Labarrière, J. L.** (1997) (éds.), *L'Animal dans l'Antiquité* (Paris: Vrin).
- Rowe, C. y Schofield, M.** (2005) (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, edited in association with S. Harrison and M. Lane (Cambridge: Cambridge University Press).

- Silvestre Pinto, M. L.** (1977), “Note sul pensiero filosofico di Epicarmo”, *Atti della Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli*, 88: 237–259.
- Stafford, E.** (2012), *Herakles* (London and New York: Routledge).
- Stavru, A. y Moore, C.** (2017) (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue* (Leiden: Brill).
- Suvák, V.** (2017), “On the Dialectical Character of Antisthenes’ Speeches *Ajax* and *Odysseus* in the Context of Socratic Literature”, en A. Stavru y C. Moore (2017) (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue* (Leiden: Brill, 141–160)
- Vlastos, G.** (1994a), *Socratic Studies* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Vlastos, G.** (1994b), “The *Protagoras* and the *Laches*”, en G.Vlastos (1994a) *Socratic Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 109–126).

Recibido: 28-04-2019; aceptado: 26-07-2019

Galileo Galilei, la perspectiva y la descentración de la Tierra

ANÍBAL SZAPIRO

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

I 175

Resumen: en este artículo exploro el vínculo entre (i) la original respuesta dada en 1624 por Galileo Galilei a un antiguo argumento contra la descentración de la Tierra y (ii) las premisas para la abstracción y la representación del espacio desarrolladas en el ámbito de las artes mecánicas debido al desarrollo de la perspectiva en la pintura renacentista. En continuidad con las investigaciones de otros, indico los motivos conceptuales, históricos y biográficos que permiten sostener que dicha respuesta de Galileo fue deudora de tales premisas. Finalmente, extraigo conclusiones sobre las relaciones entre las artes mecánicas y las ciencias en el contexto de la denominada *revolución científica* en contra de quienes niegan la influencia de las primeras sobre las segundas.

Palabras clave: abstracción del espacio, revolución científica, artes mecánicas, observación astronómica.

Galileo Galilei, Perspective and Decentration of the Earth

Abstract: In this article I explore the relations between (i) the original response given in 1624 by Galileo Galilei to an ancient argument against the decentration of the Earth and (ii) the premises for the abstraction and representation of the space developed within the mechanical arts due to the development of the perspective in the Renaissance painting. In continuity with others' researches, I indicate the conceptual, historical and biographical reasons that allow us to support that Galileo's answer was indebted to such premises. Thus, I draw conclusions about the relationships between the mechanical arts and the sciences in the context of the so-called *Scientific Revolution* against those who deny the influence of the former on the latter.

Key-words: abstraction of the space; scientific revolution; mechanical arts; astronomical observation.

Introducción

En un trabajo publicado hace algo más de una década en la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vidal y Burucúa concluían que Giordano Bruno, en su *De Imenso et Innumerabilis* (de 1591), parecía haber “integrado los datos de la visibilidad y de la representación perspectiva entre los elementos probatorios más poderosos de la infinitud del universo” (Vidal y Burucúa 2004: 124). En un trabajo anterior que reflejaba sus investigaciones doctorales, el mismo Burucúa había mostrado que la noción pictórica de perspectiva se encontraba dentro del horizonte de significados que asumía el término “perspectiva” en diversos tramos de la obra de Galileo Galilei (Burucúa 1984). En un trabajo reciente publicado en el *Journal for the History of Astronomy*, mostré que Galileo Galilei respondió en 1624 de manera novedosa al único argumento matemático-astronómico que, desde la Antigüedad, había sido utilizado para probar la centralidad de la Tierra y cuya formulación más completa había sido desarrollada por Claudio Ptolomeo en el siglo II (Szapiro 2018). En este trabajo sostendré que la respuesta de Galileo al argumento ptolemaico es deudora de su posibilidad de percibir el espacio de acuerdo con premisas desarrolladas por la perspectiva que, según acreditó Burucúa, él conocía y que manifiestan ciertas semejanzas con las que, según Vidal y Burucúa, habían funcionado como sustento para probar la infinitud del universo por parte de Bruno algunas décadas antes.

Para ello, organizo el cuerpo central del trabajo dos secciones. En la sección 1, realizo una breve exposición de las características novedosas de

la respuesta galileana al argumento matemático contra una posición descentrada de la Tierra. En la sección 2, presento algunas características de la innovación en la abstracción y representación del espacio que supuso el desarrollo de la *perspectiva* en el Renacimiento y trazo un puente entre ellas y la reinterpretación astronómica galileana que me conducen a suscribir la tesis de una influencia de las artes mecánicas sobre ideas cosmológicas desarrolladas en el siglo XVII, sobre lo que me expido en las conclusiones.

1. Argumentos matemáticos sobre la posición de la Tierra

Desde la Antigüedad y a lo largo de la Edad Media se desarrollaron distintos argumentos *físicos*, *teológicos* y *matemáticos* (o *astronómicos*), tendientes a probar tanto la *inmovilidad* como la *centralidad* de la Tierra. Durante la Modernidad, como consecuencia de la postulación por parte de Copérnico de un sistema planetario del que se derivaba que la Tierra poseyera distintos movimientos y que, por tanto, no estuviera en el centro del universo, dichos argumentos fueron sometidos a debate.

La historiografía de la ciencia suele enfatizar el papel del desarrollo de la física inercial en el siglo XVII como medio para socavar los *argumentos físicos* contra el *movimiento* y la *descentración* terrestres. Adicionalmente, se suele señalar al debilitamiento relativo de ciertas posiciones sostenidas por la Iglesia como condición de posibilidad para que el heliocentrismo pudiera sobreponerse a los *argumentos teológicos* a favor de un universo *geocéntrico* y *geoestático*. Los *argumentos matemáticos*, por su parte, han recibido menor atención. Un posible motivo de tal actitud es que el argumento matemático más conocido —la ausencia de medición de paralaje estelar, que funcionaba como argumento *contra el movimiento* de la Tierra— fue suspendido con un exitoso *ad hoc* formulado por el propio Copérnico que, sobrepuesto a algunas críticas iniciales, logró prevalecer hasta que finalmente fue confirmado en 1838 cuando el movimiento terrestre llevaba ya largo tiempo fuera de toda discusión. Tal actitud fue posiblemente interpretada como indicativa de una falta de peso relativo de los argumentos matemáticos en el debate moderno; no obstante, y como lo muestran algunas fuentes del período que consideraré aquí, tales argumentos concitaron una fuerte atención en los siglos XVI y XVII.

Es el caso del único argumento matemático *contra la descentración* de la Tierra que, si bien fue neutralizado con el mismo *ad hoc* copernicano que respondía a la falta de medición de paralaje estelar, tiene una historia independiente de aquél. En especial, porque la respuesta ofrecida por Copérnico no se constituyó en la solución definitiva al problema; es posible hallar en Galileo el principio de una solución diferente que supuso una novedosa inter-

pretación de la experiencia observacional completamente novedosa. Con el propósito de establecer la novedad y especificidad de la respuesta de Galileo, presentaré sucintamente las características del argumento matemático a favor de la centralidad de la Tierra y sendas refutaciones, la *copernicana* y la *galileana*.

El argumento matemático antiguo tendiente a probar la centralidad de la Tierra tiene distintas formulaciones, siendo quizá la primera de la que tenemos registro la presente en *Fenómenos* de Euclides (Euclides 2000b: 270). Todas esas formulaciones se encuentran sustentadas por la interpretación de una misma experiencia. El elemento geométrico central para describir dicha experiencia es el *círculo máximo*. Un círculo máximo de una esfera es aquel que comparte con ella su radio y su centro, dividiéndola por tanto en dos partes iguales o hemisferios. El argumento consiste en señalar la relación que el *horizonte*, definido como un círculo que pasa por el ojo del observador y que es perpendicular a su vertical (eje cenit-nadir), tiene con distintos círculos máximos de la esfera celeste, como el *ecuador* o la *eclíptica*. La experiencia muestra que estos son divididos al medio por los horizontes de los observadores en cualquier latitud o longitud terrestre. Por tanto, el horizonte es, al menos para los sentidos, también un círculo máximo. Puesto que el horizonte es tangente a la esfera terrestre en todos sus puntos y es, a la vez, un círculo máximo, entonces la esfera terrestre: a) es concéntrica con la esfera celeste y b) posee un radio despreciable comparado con el de esta.

178 |

En la formulación más completa y difundida durante la Edad Media y principios de la Modernidad, la desarrollada por Claudio Ptolomeo en su *Almagesto* (Ptolomeo 1984: 41-42), la prueba estaba estructurada en forma de prueba indirecta (o inducción por enumeración completa). Allí se establecía que si la Tierra no se encontraba en el centro de la esfera celeste podía estar solo en tres lugares cualitativamente distintos de ella: sobre su eje y más cerca de uno de sus polos, fuera de su eje y equidistante de sus polos o fuera de su eje y más cerca de uno de sus polos. Cada una de estas posiciones traía aparejadas consecuencias incompatibles con la experiencia como producto de que el horizonte no bisecaría a los distintos círculos máximos de la esfera y a la esfera misma. Entre ellas, y según la dirección de desplazamiento y la posición del observador, que los intervalos entre solsticios y equinoccios no fueran iguales, que ciertos observadores no experimentaran equinoccios, que los intervalos de tiempo salida-culminación y culminación-puesta de una estrella no fueran iguales o que los observadores no vieran todos la mitad del ecuador celeste y de la eclíptica (para una reconstrucción completa de la prueba, véase Szapiro 2018). Como estas consecuencias no ocurrían, cada una de las alternativas era eliminada, siendo posible entonces únicamente la centralidad de una Tierra, cuyo radio debía ser despreciable en comparación con la distancia a las estrellas fijas.

La solución que halló Copérnico a este problema específico fue pos-

tular una distancia lo suficientemente grande a la esfera de las estrellas fijas que hiciera que la distancia Tierra-Sol tuviera una magnitud despreciable comparada con aquella (Copérnico 1997: 22-23). Ya no se postulaba solamente, como lo hacía la tradición, la despreciabilidad del radio terrestre sino también la del radio de su órbita. Por ello, debe destacarse que el descenramiento copernicano no fue significativo si se lo evalúa en términos de distancias relativas: la distancia del observador copernicano al centro del universo era, comparada con la distancia a sus confines, igual (o incluso menor) que la distancia del observador ptolemaico.

Esto se hace patente, por ejemplo, en el pensamiento de las primeras generaciones de copernicanos, como Thomas Digges. En su obra *A perfit description*, muchas veces señalada como pionera de la infinitización del universo en el contexto de una obra astronómica, el orbe de estrellas se *elevaba infinitamente en altitud esférica*, tal como dejó asentado en el grabado que acompañaba su obra (Digges 1983). Si bien existen debates en torno a si tal extensión era física,¹ parece claro que Digges seguía comprometido con una idea de un par Tierra-Sol en un centro desde el que *se elevaba* esa infinitud.

Por otra parte, y por fuera de los autores que adoptaron tempranamente el copernicanismo, la prueba matemática antigua de la centralidad seguía vigente. El caso más significativo es quizá el del propio Galileo en su etapa precopernicana. En su *Trattato della Sfera ovvero Cosmografia* reproducía el antiguo argumento al decir que

I 179

[...] si la Tierra se elevase más cerca de la parte del cielo sobre nosotros, no podríamos sino ver menos que la mitad del cielo, y una mayor parte veríamos cuando, por el contrario, la Tierra se dirigiera hacia abajo; lo que repugna totalmente a la experiencia, siendo que la mitad del cielo es por nosotros continuamente vista. De esto podemos estar seguros observando dos estrellas diametralmente opuestas, de las cuales una nazca en el mismo momento en la que la otra se pone. Porque si el arco del cielo aparente, traspuesto de la estrella oriental a la occidental, fuese menor o mayor que medio círculo, cuando la oriental llegase al ocaso, la otra, no habría aun retornado al horizonte o ya lo habría pasado; lo que repugna a las observaciones, las cuales demuestran esto: que para tales estrellas diametralmente opuestas, el orto y el ocaso se hacen alternadamente en el mismo momento de tiempo; lo que es una evidencia cierta de que el arco entre tales estrellas es por encima de ellas igual al arco que está por debajo. (Galilei 1891: 221-22)

¹ Véase Johnson y Larkey 1934 y Koyré 1979.

El caso se refiere a dos estrellas sobre el círculo del ecuador que son las que, siendo opuestas, sale una al ocultarse la otra. La experiencia señala que el horizonte divide al medio a tal círculo porque al salir una se oculta la otra, y viceversa. Lo anterior lo conducía a Galileo no dudar de la bisección del cielo por parte del horizonte y, por tanto, a afirmar en el apartado destinado a su estudio (*Dell'Orizzonte*) que

[...] estando la Tierra, como se ha dicho más arriba, en el centro de la esfera celeste, a nosotros, que estamos sobre la superficie de esta Tierra, solo la mitad del cielo se nos aparece y la otra está oculta; así que si imagináramos, que por nuestros ojos se produjera una superficie hasta el extremo del cielo aparente, esta dividirá la esfera celeste en dos partes iguales, pasando por su centro y siendo, en consecuencia, un círculo máximo; el cual, de esta propiedad de dividir y distinguir la parte del cielo aparente de la oculta, se llama horizonte, esto es, divisor [...] los horizontes son infinitos: porque cualquier vuelta que demos sobre la superficie de la Tierra, iremos, por su redondez, a descubrir y perder de vista una parte del cielo y, en consecuencia, a variar el horizonte. No pueden sino solo dos puntos sobre la Tierra tener el mismo horizonte, y estos son los puntos opuestos diametralmente; y nuestras antípodas tienen el mismo horizonte que nosotros siendo a ellos aparente aquella mitad del cielo que a nosotros se nos esconde. (Galilei 1891: 227)

180 |

En 1616, Francesco Ingoli le envió a un Galileo ya heliocentrista un compendio de todos los argumentos teológicos, físicos y matemáticos contra la posición y el movimiento de la Tierra del sistema de Copérnico que él conocía; entre ellos, se encontraba el argumento ptolemaico contra una posición no central de la Tierra sustentado justamente en esta misma apariencia de las estrellas que alternadamente salen y se ponen. Galileo respondió hacia 1624 solo a los argumentos físicos y a los matemáticos, explicando sobre el que nos interesa una posición esencialmente distinta de la que había sostenido en su juventud y de la que habían sostenido Copérnico y los primeros copernicanos. En sus palabras dejaba entrever su asombro sobre el *no poco esfuerzo* que había demandado incluso a copernicanos advertir la *facilísima* respuesta a este argumento:

Dices con Ptolomeo: si la Tierra no estuviese en el centro de la esfera de las estrellas, nosotros no podríamos ver siempre la mitad de esa esfera; pero nosotros la vemos; por lo tanto, etc. Que aquello que nosotros vemos es la mitad, y no más o menos, lo pruebas de varios modos, el primero de los cuales es tomado de las observaciones de dos estrellas fijas opuestas, como lo son el ojo de Tauro y el corazón de Escorpio, de las cuales mientras una nace la otra

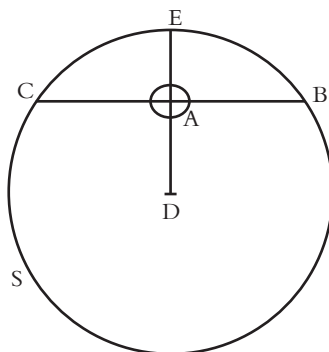
se oculta, y ocultándose una la otra nace; argumento [que vuelve] necesario que la parte del cielo sobre la Tierra es igual a aquella que está debajo, y, en consecuencia, cada una, un hemisferio y la Tierra ubicada en su centro ya que tal accidente sucede en todos los horizontes.

El discurso es bello y digno de Ptolomeo, y acoplado con otra suposición, concluye necesariamente [que la Tierra está en el centro], pero negada ella, el argumento resulta nulo. Y verdaderamente me encuentro maravillado que otros astrónomos de gran nombre y seguidores de Copérnico que se fatigaron no poco para resolver esta instancia, no les haya venido a la mente la verdadera y facilísima respuesta, que es negar el otro asunto de Ptolomeo, del cual adquiere fuerza este argumento. Pero nota, Señor Ingoli, que es verdadero que naciendo y ocultándose alternadamente bajo todos los horizontes dos estrellas fijas, requiere por necesidad decir que la Tierra está en el medio de la esfera estrellada siempre que la Tierra esté inmóvil y que el nacimiento y ocultamiento derive del movimiento de conversión de la esfera estrellada; pero si nosotros (como hace Copérnico) hacemos permanecer quieta a la esfera y rotar sobre sí mismo al globo terrestre, ponlo por donde más te plazca, que siempre habrá dos estrellas fijas como se ha dicho, esto es que nacen y se ocultan alternadamente. (Galilei 1933b: 526-27)

Esto es: si, tal como Copérnico había postulado, la distancia de la Tierra al Sol era despreciable y era la Tierra la que rotaba y no la esfera celeste, entonces la Tierra podía encontrarse en cualquier punto del universo y no habría ninguna clase de incompatibilidad entre la experiencia y una Tierra completamente descentrada: el horizonte continuaría dividiendo al medio a la esfera celeste y a sus círculos máximos y dos estrellas opuestas se comportarían como lo hacen. Y para que el *entendimiento sea más claro*, ofrece un ejemplo:

I 181

sea la esfera de las estrellas, cuyo centro es D, y la Tierra A alejada cuanto se quiera de ese centro, y sea el horizonte siguiendo la línea recta CB.



Ahora, si nosotros, estando quietos la Tierra y el horizonte, supusiéramos que la esfera de las estrellas se mueve en torno a su centro D, y una estrella naciera en C, mientras la otra se pone en B, es claro que cuando la C esté en B, la B no habrá retornado a C (siendo el arco sobre la Tierra CEB menor del que permanece debajo de la Tierra); en cambio estará en S (supuesto el arco BS igual al arco CEB): tardará entonces la estrella B en nacer, después de la puesta de la C, cuanto es el tiempo del arco SC. Pero supongamos ahora que la esfera de las estrellas está fija, y la Tierra móvil sobre sí misma, la cual portará consigo el horizonte CB; y no hay duda alguna de que cuanto el término B del horizonte estará en C, el otro C estará en B; y donde la primera de las dos estrellas B y C una estaba en el término oriental y la otra en el occidental, hecha tal conversión de la Tierra retornarán en el mismo momento de tiempo invariablemente en los mismos términos; tal que, como ves, ese nacimiento y ocultamiento invariables nada prueban acerca del sitio de la Tierra. Como tampoco de aquello que acrecienta, esto es, que al notarse sobre el círculo vertical siempre 90 grados del cenit al horizonte, se puede inferir que nosotros vemos la mitad del cielo; porque representando en la misma figura la línea BC un horizonte cualquiera, si del centro A se levantara sobre BC una perpendicular que terminara en el punto vertical, ésta contendrá de aquí y de allá dos ángulos rectos, cada uno de los cuales de 90 grados: pues, aquello que son los dos arcos BE, EC, ni se ve, ni se sabe ni se puede saber, ni le sirve a nadie saberlo. (Galilei 1933b: 527-28; figura de Galileo copiada por el autor)

La posibilidad de reinterpretar la experiencia, que otrora *repugnaba* en palabras del Galileo joven cualquier posición alternativa y que en este pasaje no, requirió de un cambio en los conceptos utilizados para describirla. En la prueba ptolemaica, el horizonte era un círculo producido por la proyección de la visual de un observador sobre la esfera. La esfera era el universo, que tenía un radio determinado que hacía al radio de la Tierra despreciable en comparación con ella. El ecuador era el círculo perpendicular al eje de rotación de la esfera sobre sus polos, y la eclíptica era un círculo máximo oblicuo respecto de este y que determinaba el recorrido del Sol a lo largo del año. Como consecuencia, cuando Ptolomeo desplazaba de manera hipotética a la Tierra, dejaba a todos los elementos de la esfera fijados a su centro. Por ello, los horizontes de una Tierra descentrada no dividirían más a la esfera y a sus círculos máximos a la mitad.

El significado de los conceptos necesitó ser muy distinto en la reinterpretación galileana. En su argumento se puede apreciar ya el paso hacia la definición posterior en el que el horizonte sigue siendo un círculo proyectado por la visual, pero sobre una esfera imaginaria o proyectada con

centro en el observador y cuyo radio es indeterminado. Los polos pasan a estar determinados por la rotación de la Tierra en torno a su eje con respecto a esa esfera imaginaria (o proyectada), lo que define a su vez al ecuador como el círculo perpendicular a él. La eclíptica es un círculo máximo de esa esfera proyectada, oblicuo respecto del ecuador y determinado por el plano de traslación de la Tierra en torno al Sol. Cuando Galileo imagina a una Tierra fuera del centro del universo, la imagina con la esfera y todas sus partes centradas en el ojo del observador. Por ello, el horizonte continuaría dividiendo a la esfera celeste, a la eclíptica y al ecuador, sin importar su ubicación en el universo. Y dos puntos opuestos en el horizonte, como los de las estrellas que alternadamente salen y se ponen, son opuestos solo debido a la posición del observador, pero ello es independiente de su oposición absoluta.

Un ejemplo que permite esclarecer este punto concierne a otra de las consecuencias que para Ptolomeo debía tener la observación de la esfera desde distintos puntos: una variación de las proporciones de la eclíptica visibles. Mientras para Ptolomeo un observador que no estuviera en el centro no vería seis de los doce signos del zodiaco (sino más o menos, dependiendo de su posición sobre la Tierra y de la cantidad y de la dirección del desplazamiento de esta), para Galileo sí: siempre observaría seis de doce signos sin importar la dirección ni la cantidad de desplazamiento ni la posición del observador sobre la Tierra. Represento esta situación bidimensionalmente en la Figura 1 (página siguiente), en la que la Tierra se ubica en un punto medio entre el centro del universo y su límite. Para Ptolomeo, un observador como el indicado vería cuatro de los doce signos, y uno ubicado en sus antípodas vería ocho. Para Galileo, un observador en cualquier posición sobre esa Tierra vería seis, porque cada una de las partes angulares en las que se divide el zodiaco no está definida sino en virtud de la posición del observador, que siempre observó el universo desde ese mismo lugar.

Copérnico, aun habiendo postulado la rotación y traslación de la Tierra y la despreciabilidad de la distancia al Sol comparada con la distancia a la esfera de las estrellas fijas, evidentemente no alcanzó a advertir plenamente las posibles consecuencias de su sistema y no pudo despojarse del significado de los conceptos de la astronomía de posición, tal como habían sido utilizados por muchos siglos en la práctica astronómica. Galileo, en cambio, pudo dar un paso más en la desvinculación de la apariencia y la realidad. Al asumir a la esfera celeste como una apariencia para cada observador dado y al horizonte como un círculo máximo de esa esfera aparente con centro necesario en el observador, relativizó la totalidad del fenómeno visible al observador quitándole valor probatorio a su centralidad respecto de las apariencias.

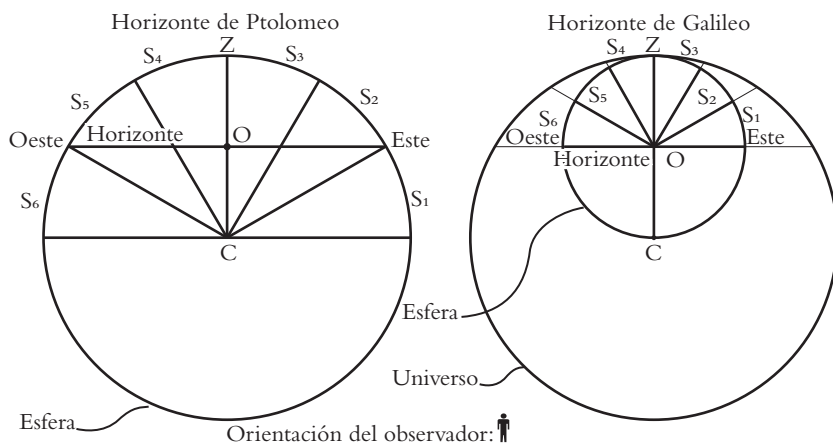


Figura 1

Comparación entre las concepciones ptolemaica y galileana sobre la relación del horizonte con la eclíptica para un observador en una Tierra desplazada hacia su cenit. Nótese que mientras para Ptolomeo lo que rota es la esfera externa, para Galileo lo que rota es el punto en el que se encuentra el observador y, por tanto, el horizonte (por lo que la orientación del observador en un caso es siempre la misma y en el otro, es solo una vez por día). Figura original del autor.

184 |

Una pregunta pertinente desde una perspectiva histórica y epistemológica es cuáles fueron las condiciones que permitieron a Galileo una comprensión novedosa de la relación entre apariencia y realidad. El hecho de que Copérnico hallara una solución al problema que no requería un cambio tan dramático en la concepción de la relación entre el observador y el espacio, permite afirmar que no puede ser invocada la teoría copernicana como condición suficiente de ese cambio operado por Galileo. El movimiento de la Tierra no necesitaba, *per se*, ni la disolución de la identidad entre universo y esfera celeste ni la aceptación de que el fenómeno observado constituía una proyección de un universo cuyos rasgos principales se desconocían. De manera que difícilmente pueda invocarse a la teoría como causa del cambio conceptual.

Las observaciones ocurridas entre 1543 y 1624 tampoco parecen haber sido la clave para el paso hacia este cambio. El telescopio, más que instigarlo, proporcionó evidencia que confirmaba la hipótesis *ad hoc* copernicana de que la esfera celeste era mucho mayor y, por tanto, el descentramiento terrestre despreciable. Por otra parte, la observación de los cometas y novas posiblemente sí contribuyó a horadar la imagen del cosmos constituida de esferas cristalinas concéntricas con las que se encontraba estructurado el

cosmos tardomedieval. Pero, por una parte, esto no era condición suficiente para la disolución de *la* esfera celeste y, por otra parte —y mucho más importante—, la disolución de la esfera celeste no era condición necesaria para el paso dado por Galileo. El paso dado por Galileo fue hacia la concepción de un horizonte como un círculo necesariamente máximo en una esfera considerada como proyección. Pero concebir a la esfera como proyección no supone la disolución de una última esfera.

El cambio de Galileo no podría explicarse entonces ni por un conjunto de nuevas observaciones celestes puntuales ni por el hecho de que un cambio teórico colisionara con un acervo de observaciones preexistentes. De allí, la necesidad de explorar más allá de las estrictas fronteras de la teoría y la práctica astronómicas. En lo que sigue, analizaré la posibilidad de que Galileo haya integrado en su interpretación de la experiencia visual el conocimiento producido y desarrollado con anterioridad en el ámbito de las artes mecánicas como producto de las investigaciones del espacio desarrolladas a propósito de la representación pictórica en perspectiva. Para ello, en el próximo apartado consideraré algunas características relevantes de tal conocimiento.

2. *La perspectiva y la esfera celeste de Galileo*

I 185

Uno de los temas centrales del arte renacentista italiano fue el establecimiento de un nuevo diálogo entre apariencias perceptivas y realidades espaciales. Esto se manifestó de manera elocuente en la pintura, ámbito en el que un objetivo primordial fue el desarrollo de nuevas técnicas y métodos para el estudio y la representación en dos dimensiones del espacio tridimensional. El *desiderátum* de la transformación era alcanzar una representación lo más *perfecta* posible de la realidad, perfección que o bien no era buscada o bien era concebida de manera distinta en el arte medieval y en otras partes de Europa en ese mismo período.

En la pintura, una de las manifestaciones más claras del cambio en la relación apariencia-realidad fue el desplazamiento de las jerarquías intrínsecas de lo pintado; la lógica de acuerdo con la cual la relevancia del objeto era la ordenadora del espacio fue reemplazada por jerarquías cuantificadas en función de la distancia respecto del observador. El lugar del sujeto que observaría la representación artística pasó a ser determinante en la constitución de la obra, resignificando los papeles del sujeto y el objeto artísticos. En dicho contexto, uno de los elementos que los artistas debieron considerar fue la forma en la que el espacio tridimensional debía proyectarse sobre las dos dimensiones de la representación de manera tal

que el espacio representado adquiriera coherencia para el observador. En un breve período de tiempo tuvieron lugar procesos mentales que condujeron a elaborar condiciones para abstraer y representar lo real de manera novedosa. Al igual que en otras disciplinas del período, un paso fundamental en ese cambio fue la introducción sistemática del uso de la geometría; ella se volvió una condición de posibilidad para la representación de lo observado, lo que era consistente con la creciente convicción de que la naturaleza poseía tales cualidades geométricas.

En general, existe un acuerdo en que la introducción de la geometría en las artes mecánicas tuvo un impacto mayúsculo en su contenido, su práctica y su caracterización. Esto se manifestó, por ejemplo, en la eliminación de cierta barrera que las separaba de las artes liberales (hoy referidas como *ciencias*, reunidas en el *trivium* y el *quadrivium*), proceso que se dio especialmente con la pintura y la arquitectura. Uno de los resultados de las investigaciones llevadas a cabo por los artistas de la época es lo que hoy se conoce con el nombre de *perspectiva*, conocimiento diferente de aquel conocido con el mismo nombre en el período medieval y al que hoy referimos generalmente como óptica (véase Lindberg 2002). Mientras que este último se orientaba al estudio de la naturaleza de la luz —o bien desde una perspectiva metafísica o bien como una ciencia empírica—, la perspectiva desarrollada en el ámbito artístico moderno fue una técnica pictórica diseñada y aplicada sistemáticamente desde el *Quattrocento* de manera consciente y novedosa.

Posiblemente, la primera ejecución práctica del conjunto de técnicas que luego catalizarían en la perspectiva fue la construcción por parte de Filippo Brunelleschi (1377-1446) de una pintura del *Battistero di San Giovanni* (en Florencia) que, observada bajo determinadas condiciones, generaba al observador la ilusión de estar viendo el propio edificio. Lo que demostraba de manera práctica el experimento de Brunelleschi era la posibilidad de generar una impresión de un espacio tridimensional sobre una superficie bidimensional. Las claves para que ello funcionara eran que se respetaran la posición y las distancias entre la pintura y el observador y que el observador permaneciera quieto observando con un solo ojo a través del orificio diseñado para tal fin (para evitar que la visión estereoscópica arruinara el efecto) y, desde luego, que la pintura estuviera compuesta de una determinada forma.

Es de suponer que esa forma no era muy distinta de la que tiempo más tarde sistematizaría y pondría por escrito León Battista Alberti (1404-1472), en su tratado *Della Pittura*, de 1435. Alberti dice que la técnica de representación geométrica con proyección central se construye sobre la base de concebir el acto de la observación como una pirámide, definida como:

cuerpo oblongo de cuyas bases surgen líneas rectas que prolongadas hacia arriba terminan en un punto común. La base de la pirámide es la superficie observada y los lados son los rayos visuales que denominamos extrínsecos. La cúspide [vértice] de la pirámide se encuentra dentro del ojo donde los ángulos de las cantidades en los distintos triángulos se unen [...]; de todo ello resulta evidente que la distancia entre la superficie y el ojo posee una importancia considerable. (Alberti 1996: 72-73)

La idea rectora es que la forma que asume lo representado depende del sujeto de la observación y de la ubicación del plano sobre el que se proyecta la imagen observada. Para tal fin, la sugerencia albertiana era utilizar un velo que, interpuesto entre la imagen a pintar y el observador, permitiera a este último encontrar la cúspide de la pirámide visual y establecer los límites.

Las reglas básicas a seguir para la reconstrucción geométrica del espacio de acuerdo con esta forma de perspectiva son: a) que las líneas rectas sean, en la representación, siempre líneas rectas (excepto la que pasa por el centro de la proyección, que asume la forma de punto); b) que las líneas paralelas al plano de la pintura sean, en la representación, paralelas entre sí; y c) que las líneas que no son paralelas al plano de representación converjan entre sí en uno o más puntos, denominados *puntos de fuga*. Dichos puntos de fuga se definen tanto vertical como horizontalmente en función de la posición de la pintura en un determinado espacio físico y, consecuentemente, la posición que el observador tendrá respecto de ella. Verticalmente, a partir del ángulo de la visual y de la pretensión de orientación de la pintura. Horizontalmente, configurado a partir de una línea a la altura de los ojos del observador, que constituye la línea del horizonte.

Los requisitos señalados son todos igualmente relevantes al momento de lograr el efecto de la profundidad de la pintura de acuerdo con esta forma de perspectiva. Y es especialmente importante que los puntos de fuga se establezcan considerando la proyección de la visual del observador, por lo que deben considerar la ubicación que adoptará el observador respecto de la pintura. Si, por ejemplo, se cumplieran las reglas *a-c*, pero luego se estableciera un punto de fuga inconsistente con la posición de observador, entonces la representación no alcanzaría su objetivo. En este sentido, es de destacar que el mayor objeto de investigación, dados esos requisitos, era cómo establecer con precisión el punto (o los puntos) de fuga con relación a la posición que debería tomar el observador para que este vivenciara la ilusión de fondo (al mirar, cabe reiterar, con un solo ojo inmóvil).

Exceden los propósitos de este trabajo los pormenores técnicos de los estudios que tuvieron lugar en el período renacentista sobre las formas más convenientes de representar el espacio, como los intentos de construir

una perspectiva sintética (o *naturalis*) que, por oposición a la regla *a* de la *perspectiva artificialis* referida hasta aquí, curva las líneas rectas en proporciones dependientes de las distancias al plano del horizonte (al respecto, véase White 1987: 287 ss.). Alcanza con señalar que supuso un estudio profundo de la relación entre el horizonte y el observador, que es una de las formas de la indagación en torno a la interacción entre el observador y lo observado y la representación y lo representado².

La relevancia del tema se manifestó no solo en textos sino también en imágenes, como la serie de grabados de Albrecht Dürer incorporados en distintas ediciones de su obra *Underweysung der Messung* en los que se retratan distintas técnicas para la composición de una representación con proyección central. Especialmente elocuente es la reproducida en la *Imagen 1* incorporada en la tercera edición de 1538. En ella, vemos un horizonte geográfico representado en el fondo de la imagen que es no solo el horizonte perspectivo de la propia imagen sino también, y como se puede adivinar por la posición del ojo del dibujante y por el velo es también la línea del horizonte de lo que será su producción; su instrumento de dibujo aparece no casualmente posado sobre la línea del horizonte en la que encuentra el punto de fuga de su futuro dibujo.

188 |



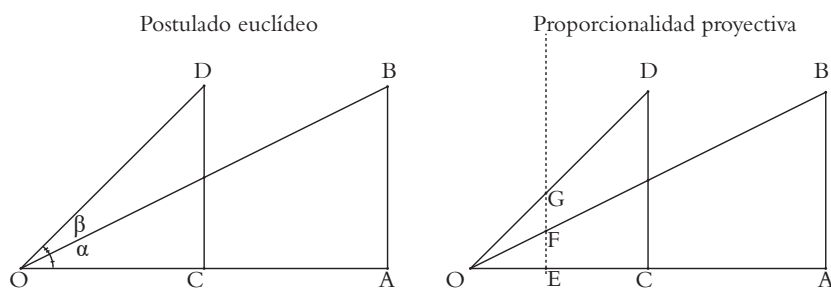
Imagen 1

Artista pintando un desnudo, xilografía presente en la tercera edición de *Underweysung der Messung* de Albrecht Dürer, de 1538. Imagen de dominio público.

Los estudios sobre la forma en la que el espacio se proyecta sobre un plano de representación favorecieron el desarrollo de una *idea proyectiva*. El logro de la representación en *perspectiva artificialis* fue superar un viejo escollo enunciado en el octavo postulado de la Óptica de Euclides, que establecía

² Véase Panofsky 2003, Jones y Hagen 1978 y Schröder 1980.

que “magnitudes iguales y paralelas, desigualmente distantes del ojo, no son vistas con proporcionalidad a las distancias respecto del ojo” (Euclides 2000a: 142). A modo de ejemplo, en la representación de la izquierda en la *Figura 2* los segmentos AB y CD son congruentes, y la distancia al observador O del primero es la mitad que la del segundo. Esa proporcionalidad en la distancia no se mantiene en el ángulo que subtienden en el observador, ya que $\alpha < \beta$. En la representación de la derecha en la misma figura, se puede apreciar que el plano proyectivo que contiene a los puntos E , F y G y que corta la pirámide visual construye triángulos OEF y OEG que son proporcionales a los triángulos OAB y OCD , respectivamente (para una explicación detallada, véase Burucúa 1991). Así, la geometría se constituía en un elemento central para la solución de problemas prácticos en el ámbito de las artes mecánicas.



I 189

Figura 2

Comparación del postulado euclídeo de la no proporcionalidad de los ángulos sub-tendidos por dos magnitudes iguales con las distancias al observador, y la proporcionalidad de los triángulos contruidos sobre la superficie proyectiva de acuerdo con la perspectiva artificialis. Figura original del autor.

Se señaló más arriba que la introducción de la geometría modificó el carácter de las artes mecánicas y su relación con las artes liberales. Al respecto, no parecen existir disensos. Tampoco hay disenso sobre el hecho de que a esa disolución también contribuyó la creciente aspiración de las ciencias de investigar la naturaleza mediante el uso de la experiencia. Sobre lo que sí existió y existe en alguna medida disenso es en torno a la relevancia que los cambios producidos en el marco del desarrollo artístico tuvieron en el desarrollo de las ciencias durante la Revolución Científica. Considerar los posibles vínculos entre el cambio astronómico presentado en la sección anterior y el cambio en la percepción espacial renacentista, permitirá echar luz sobre este problema.

En la reinterpretación galileana de la experiencia considerada en el apartado anterior, la totalidad del fenómeno visible se relativizó al

observador, siendo consecuencia de una realidad muy distinta de la concebida por Ptolomeo. Su respuesta mostró que quienes esgrimían el comportamiento de los astros sobre el horizonte para probar la posición central de la Tierra suponían que esta se encontraba en reposo y, por tanto, el horizonte también. Al suponer eso, el cielo y sus partes, así como sus movimientos, eran considerados absolutos y, dados los fenómenos, permitían inferir la posición central del observador y, consecuentemente, de la Tierra. Abandonado tal supuesto, no había necesidad de continuar concibiendo, describiendo o interpretando al cielo y a sus partes de ese modo (aunque los primeros copernicanos no lo hubieran advertido).

En cierto sentido, Galileo observó la misma esfera que observaron Ptolomeo o Copérnico, pero, en otro sentido, no: los conceptos utilizados por unos y otro para interpretarla eran tan distintos que, posiblemente, la propia observación fuera distinta. Entre ellos, de capital relevancia fueron los conceptos de *horizonte* y de *esfera*. Mientras para Ptolomeo el horizonte era un círculo de la esfera accidentalmente máximo por estar la Tierra en su centro, el horizonte galileano era un círculo máximo necesariamente independiente de la posición de la Tierra en el universo, por cuanto resultaba de la proyección de la visual de un observador sobre una esfera aparente con radio indeterminado y con centro en su ojo.

190 |

Tal reinterpretación se derivaba de la descomposición de una única esfera celeste en dos (o, para ser precisos, en algo de lo que no podía saberse ni su forma ni su tamaño y en una esfera). Con ello, la imagen del cielo fue descompuesta en dos: algo real, el universo, y algo aparente, una esfera que no era más que proyección radial de ese universo real. Galileo hizo evidente que *somos* el centro necesario de lo aparente y que no podemos saber si *estamos* en el centro de lo real. Los observadores terrestres estamos en el centro de la eclíptica, del ecuador y en una posición equidistante de los polos, pero ellos no son más que la proyección de puntos y líneas descritos por movimientos relativos de la Tierra sobre esa esfera proyectiva centrada necesariamente en nosotros.

Esta posibilidad de descomponer entre lo real y lo proyectado se encuentra en sintonía con la capacidad de repensar lo observado bajo las premisas de una *idea proyectiva* desarrollada a instancias de la perspectiva en el ámbito de la pintura. Entender que una proyección puede parecerle real al ojo del observador siempre que en la superficie proyectada adquiera una imagen geoméricamente consistente es la clave de la *perspectiva*. Lo es, también, de la *reinterpretación galileana* de la observación astronómica del universo. Y es un rasgo característico de la observación astronómica el que permite establecer un puente entre la reconstrucción de la espacialidad de fondo de la pintura y la percepción psicofisiológica que tiene lugar cuando

el horizonte delimita una *ventana al cielo*: mientras que en la observación del cuadro en perspectiva es necesario que el observador permanezca en reposo observando con un solo ojo (para evitar que la visión estereoscópica deleve el engaño), el observador astronómico terrestre está condenado a observar de ese modo. Sea que mire con un ojo o con los dos, sea que no se desplace en el espacio o que lo haga una cantidad despreciable como lo es la distancia que lo separa del sol, a los fines prácticos, es como si el observador celeste hubiera estado observando al universo siempre con un solo ojo y desde el mismo lugar.

La ausencia de una referencia explícita por parte de Galileo a la posibilidad de este parangón, hace que cualquier interpretación sobre la relevancia del contenido de las investigaciones en las artes figurativas como condición de posibilidad para su nueva aproximación a un problema cosmológico-astronómico sea altamente especulativa. Pero tal especulación se encuentra guiada por una multiplicidad de estudios sobre el vínculo de Galileo con las artes figurativas que contribuyeron a responder afirmativamente la elocuente pregunta de Panofsky “si se considera que la actitud científica de Galileo ha influido en su juicio estético, ¿no podría su actitud estética haber influido en sus teorías científicas?” (Panofsky 1956: 11).

Un ejemplo categórico es el reseñado por Edgerton³, quien muestra comparativamente cómo Galileo fue capaz de comprender las irregularidades de la Luna como manifestación de distintas profundidades en su superficie de manera distinta a como lo hizo Thomas Harriot (1560-1621). En la *Imagen 2*, los dibujos (a) y (d) son de Harriot y los dibujos (b) y (c) son de Galileo. Mientras que el dibujo (a) de Harriot es anterior al de Galileo, el dibujo (d) es posterior. Respecto de lo dibujado en (a), no pueden aducirse exclusivamente dificultades técnicas (ni de dibujo ni de observación), puesto que el mismo Harriot, ya influenciado por Galileo, fue capaz de dibujar algo bastante más próximo a una idea de profundidad, en la imagen (d). Con lo que, evidentemente, la sensibilidad original para captar el espacio de uno y otro observador era distinta, aunque esto no impidió a Harriot aprender a visualizar lo que veía Galileo una vez que fue *orientado* hacia tal sensibilidad. Pumfrey (2009) buscó establecer que los dibujos de Harriot tenían tales características porque su objetivo era calcular la libración lunar y que por ello es incorrecto compararlos con los de Galileo, que perseguían otros fines. Si bien parece pertinente la idea de no considerar a unos dibujos superiores respecto de los otros, su señalamiento no cambia el hecho de que los dibujos

I 191

³ Véase Edgerton 1984 y 1991.

muestran una sensibilidad distinta al espacio; aun buscando establecer la libración, no había motivos para que dejara de representar las profundidades como tales, si acaso era capaz de percibirlas.

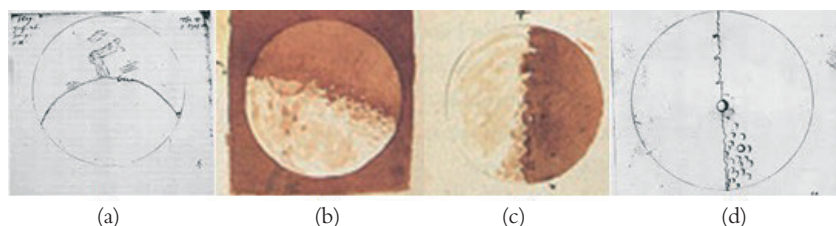


Imagen 2

Comparación de los dibujos de la luna hechos por Galileo (b y c) y Harriot (a y d) de acuerdo con la investigación de Edgerton. Imágenes en Edgerton (1984: 227-228).

Sobre la originalidad de las aspiraciones de Galileo de trazar representaciones naturales del cielo, en contraposición con una tradición casi sin excepciones preocupada exclusivamente por integrar diagramas, se expiden Winkler y Van Halden (1992), quienes no dudan en señalar como decisiva la influencia de la cultura renacentista, de las artes mecánicas en general y de la pintura en particular, en la aproximación de Galileo a la naturaleza (en contraposición con otros filósofos naturales de la época). Más cerca en el tiempo, los estudios conducidos por Bredekamp, incluidos aquellos fomentados por la investigación de una primera edición apócrifa del *Sidereus Nuncius*, arrojaron luz sobre la relevancia capital del conocimiento artístico en la interpretación y representación de la naturaleza por parte de Galileo.⁴

Pero el estudio más íntimamente vinculado al tema tratado aquí es anterior. En su tesis doctoral, Burucúa estableció de manera extensamente documentada la existencia de una *idea projectiva* en Galileo (Burucúa 1984). De acuerdo con esa investigación, si bien la biblioteca de Galileo no contaba con volúmenes sobre perspectiva, pueden señalarse sobrados elementos que, conjuntamente con los dibujos, permiten establecer su dominio del tema: a) contacto con artistas a lo largo de su vida, b) referencias a artistas en sus escritos, c) reflexiones explícitas al arte en el marco de discusiones filosóficas, d) uso de un lenguaje que lo muestra familiarizado con los desarrollos de la perspectiva del momento, y e) instrumentos para la observación celeste que es muy plausible que fueran adaptaciones de instrumentos propios del ámbito

⁴ Véase Bredekamp, Brückle, Hahn, y Needham 2011; Bredekamp 2012 y 2015.

artístico. Todo esto da un contexto a la especulación sobre la influencia de las artes figurativas en la respuesta galileana al problema astronómico que refuerza el mero vínculo temático o conceptual entre uno y otro.

Por otra parte, la posibilidad de repensar lo indiscernible de la posición en el universo dadas las apariencias celestes no fue algo que se dio exclusivamente a partir de la intervención de Galileo en los debates astronómicos. Con anterioridad a él, al menos dos filósofos de talla exploraron las apariencias celestes para observadores en universos infinitos y llegaron a una conclusión semejante sobre la necesidad de diferenciar la apariencia de que el universo se encuentra centrado en uno con la realidad de que así sea. Me refiero a Nicolás de Cusa y a Giordano Bruno, quienes postularon universos infinitos por motivos metafísicos y sostuvieron que las apariencias eran consistentes con su observación desde un punto de vista no central (véase Levinas y Szapiro 2013). Estos antecedentes, lejos de desviar nuestra atención de las formas en las que el conocimiento artístico pudo haber influido sobre los procesos de descentración cosmológica, nos persuaden de su importancia. Porque distintos estudios han constatado, para tales antecesores, similares influencias.

Sobre Bruno, ya Panofsky señaló un fuerte paralelismo entre los cambios que estaban teniendo lugar en el ámbito artístico y en el pensamiento abstracto:

En los mismos años en que la espacialidad del Giotto y del Duccio, análoga a la concepción en transición de la alta escolástica, estaba siendo superada mediante la gradual elaboración de la verdadera perspectiva central con su espacio ilimitadamente extenso y organizado en torno a un punto de vista elegido a voluntad, el pensamiento abstracto llevaba a cabo de un modo abierto la ruptura, anteriormente velada, con la visión aristotélica del mundo, renunciando a la concepción de un cosmos construido en torno a centro de la Tierra, es decir, en torno a un centro absoluto y rigurosamente circunscrito por la última esfera celeste, desarrollando así el concepto de una infinitud, no solo prefigurada en Dios, sino realizada de hecho en la realidad empírica [...] no es de sorprender que un hombre como Giordano Bruno dotara de una sublimidad casi religiosa este mundo de la espacialidad infinita. (Panofsky 2003: 47).

Mucho más cerca en el tiempo, Ordine (2008) realizó un completo estudio sobre los vínculos del Nolano con las artes figurativas y la literatura de la época, enfatizando el valor de la pintura como metáfora en la obra bruniana. Pero quizá aun más pertinente a este respecto es el estudio realizado por Vidal y Burucúa, en el que se concluye que hacia la composición

del *De Immenso*, Bruno había abandonado la convicción de “la insuficiencia demostrativa de la visión matemática, certeza que le ocluyó en principio la posibilidad de pensar el *punctum concursus* [punto de fuga] como ‘representación’ visual del infinito” y había “integrado los datos de la visibilidad y la representación perspectiva entre los elementos probatorios más poderosos de la infinitud del universo” (Vidal y Burucúa 2004: 146).

También en el pensamiento de Nicolás de Cusa parece haber sido decisiva la escena que estaba teniendo lugar en Italia, con la que tomó contacto inicial entre 1417 y 1423 al estudiar derecho y matemáticas en Padua (donde recibió formación de parte de eminentes figuras de la época como Pablo Toscanelli) y con la que parece haber continuado en contacto por el resto de su vida. Hopkins se atreve a señalar que: “dentro del sincretismo de la teoría de Nicolás de Cusa, debe dársele mayor prominencia a una figura histórica: León Battista Alberti, por cuyas obras *De Pictura*, *Elementa Picturae* y *De Ludi Mamematici* Nicolás fue aparentemente influenciado” (Hopkins 1996: 51-2). Si bien Hopkins se refiere sobre todo a la influencia que puede ser detectada en obras posteriores a aquella en la que el Cusano postula un universo infinito, *De Docta Ignorantia*, cronológicamente es perfectamente posible que esta influencia hubiera tenido lugar ya en ella. Riedenauer parece ir en esa dirección al señalar que se puede establecer un parangón entre la epistemología del Cusano y la perspectiva lineal, y que hacia la época de *De Docta Ignorantia* ya había comenzado la transferencia del “fenómeno de la vista natural a la vista de la mente” (Riedenauer 2005: 284). Señala que, más tarde, la obra del Cusano presentaría todavía un mayor grado de síntesis con la de Alberti, en el mismo sentido que lo había anticipado Santinello (1958) y que más recientemente continuó estudiando Carman.⁵

En el punto específico en consideración Galileo no es, conviene aclarar, un simple heredero del pensamiento del Cusano o del Nolano. Estos últimos postulaban un universo infinito como consecuencia de sus consideraciones metafísicas e integraban los datos sensibles desde esa presunción. Galileo, en el contexto específico de esta carta a Ingoli, toma por el contrario distancia de la posibilidad de establecer un conocimiento al respecto: “y no sabes tú que es todavía indeciso (y creo que será siempre entre las ciencias humanas) si el universo es finito o infinito?” (Galilei 1933b: 529). Así, la compatibilidad con la experiencia no requiere en él de la presunción de un espacio infinito sino simplemente de la constricción del observador a un punto de observación. En este sentido, la especulación galileana es esencial-

⁵ Véase Carman 2007 y 2014.

mente original. Esa especial combinación entre, por una parte, la familiaridad de las consideraciones cosmológicas de distintos filósofos naturales interesados por las artes figurativas y, por otra, sus particulares diferencias, lejos de socavar la tesis de una influencia de las artes mecánicas sobre la ciencia, parece sugerir que tal influencia existió de diversas formas que manifiestan cierto grado de similitud.

Desde un punto de vista histórico resulta elocuente que los tres primeros exponentes de un pensamiento que compatibilizó (de distintas formas) la experiencia observacional con la descentración del observador hayan tenido un interés por los desarrollos técnicos en el ámbito de las artes figurativas. Desde un punto de vista epistemológico, no deja de llamar la atención que ninguno de los tres pueda ser considerado, en sentido estricto, astrónomo de formación o de profesión. Quizá ambas condiciones hayan cooperado para que pudieran quitarse de encima el yugo conceptual ptolemaico.

3. Conclusiones

En el curso de este trabajo, presenté la novedad y especificidad de la aproximación de Galileo Galilei a un antiguo debate astronómico con consecuencias cosmológicas. Señalé que las reflexiones sobre las apariencias del espacio de tal aproximación manifiestan un grado de familiaridad con las ideas del espacio desarrollados en el ámbito pictórico a propósito del desarrollo de la perspectiva, por las que Galileo tuvo interés y las que, de acuerdo con diversas investigaciones, influyeron en su interpretación y representación de la naturaleza en problemas distintos del considerado aquí. Consideré también que la aproximación de Galileo al problema cosmológico específico tiene paralelismos con las ideas de otros filósofos naturales que, antes que él, desafiaron la capacidad probatoria de las apariencias celestes para determinar una posición central del observador en el universo y que, al igual que él, tenían conocimiento de, e interés por, la perspectiva. De conjunto, la investigación dio sustento a la idea de que la operación cognitiva que hizo Galileo, expresada en su texto de 1624, volvió a combinar y entretener los desarrollos lógico-matemáticos y los fenómenos desmenuzados por la observación, cuya verdad y fertilidad gnoseológica la perspectiva había desvelado.

Lo considerado aquí me conduce, inevitablemente, a tomar parte en el debate sobre la influencia de las artes mecánicas en el desarrollo científico del siglo XVII a favor de tesis como la de Burucúa, quien sostiene que “las artes figurativas fueron uno de los pilares más sólidos en los que se apoyó la

Revolución Científica” (Burucúa 1984: 18) y en contra de posiciones como las de Stephen Toulmin, quien afirma que “por más diferentes que hubieran sido la poesía y el drama, la música y la arquitectura del siglo XVII, la revolución cosmológica hubiera ocurrido igual, en todos sus aspectos esenciales, exactamente como lo hizo” (Toulmin 1961: 11).

Las reflexiones sobre el espacio desarrolladas en el ámbito pictórico sin dudas no agotan las fuentes de inspiración y conocimiento que permitieron el cambio reseñado en la primera sección de este trabajo; indudablemente conocimientos resultantes de otros fenómenos, como la expansión ultramarina, pudieron funcionar también como fundamento de las especulaciones sobre la espacialidad, su percepción y su representación aquí consideradas. La evaluación de tales vínculos excede los propósitos de este trabajo; la constatación de su existencia confirmaría, por una parte, la dependencia de los cambios conceptuales analizados aquí de procesos que tuvieron lugar fuera del ámbito estrictamente astronómico-cosmológico y, por otra, la relevancia metodológica de la indagación transdisciplinar y de la consideración de factores extracientíficos para la comprensión de la historia del conocimiento científico.

BIBLIOGRAFÍA

196 |

- Alberti, L. B.** (1996), *De la pintura* (México: UNAM).
- Aristóteles y Euclides** (2000), *Sobre las líneas indivisibles - Mecánica - Óptica - Catóptrica - Fenómenos* (Madrid: Gredos).
- Bredenkamp, H.** (2012), *Galilei der Künstler: Der Mond. Die Sonne. Die Hand* (Berlin: Walter de Gruyter).
- Bredenkamp, H.** (2015), *Galileis denkende Hand: Form und Forschung um 1600* (Berlin: Walter de Gruyter).
- Bredenkamp, H., Brückle, I., Hahn, O y Needham, P.** (2011), *Galileo's O.* (Berlin: Akademie Verlag).
- Burucúa, J. E.** (1984), *El libro de la naturaleza: estudio acerca de las ideas de Galileo Galilei sobre las artes figurativas*. Tesis de Doctorado (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires).
- Burucúa, J. E.** (1991), “*Nugae perspectivae*: el debate sobre la percepción del espacio tridimensional y su representación”, *Temas medievales*, 1: 39-80.
- Carman, C. H.** (2007), “Alberti and Nicholas of Cusa: Perspective as ‘Coincidence of Opposites’”, *Explorations in Renaissance Culture*, 33: 196-219.
- Carman, C. H.** (2014), *Leon Battista Alberti and Nicholas Cusanus: Towards an Epistemology of Vision for Italian Renaissance Art and Culture* (Burlington: Ashgate).
- Copérnico, N.** (1997), *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)* (Barcelona: Altaya).

- Copérnico, N., Digges, T. y Galilei, G.** (1983), *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra* (Madrid: Alianza).
- Digges, T.** (1983), “Una perfecta descripción de las esferas celestes según la antiquísima doctrina de los pitagóricos, recientemente revivida por Copérnico y acreditada por medio de demostraciones geométricas”, en N. Copérnico, T. Digges y G. Galilei (1983), *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra* (Madrid: Alianza, 45-63).
- Edgerton, S. Y.** (1984), “Galileo, Florentine ‘Disegno’, and the ‘Strange Spottednesse’ of the Moon”, *The Art Journal / College Art Association of America*, 44: 225-232.
- Edgerton, S. Y.** (1991), *The Heritage of Giotto’s Geometry: Art and Science on the Eve of the Scientific Revolution* (Ithaca: Cornell University Press).
- Euclides** (2000a), “Óptica”, en Aristóteles y Euclides (2000), *Sobre las líneas indivisibles - Mecánica - Óptica - Catóptrica - Fenómenos* (Madrid: Gredos, 117-197).
- Euclides** (2000b), “Fenómenos”, en Aristóteles y Euclides (2000), *Sobre las líneas indivisibles - Mecánica - Óptica - Catóptrica - Fenómenos* (Madrid: Gredos, 241-324).
- Favaro, A.** (1891) (ed.), *Le opere di Galileo Galilei: edizione nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d’Italia*, Vol II (Firenze: Tipografia di G. Barbèra).
- Galilei, G.** (1891), “Tratatto della sfera ovvero Cosmografia” en Favaro (1891) (ed.), *Le opere di Galileo Galilei: edizione nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d’Italia*, Vol II (Firenze: Tipografia di G. Barbèra, 211-255).
- Galilei, G.** (1933a), *Le opere di Galileo Galilei* (Firenze: G. Barbera).
- Galilei, G.** (1933b), “Lettera a Francesco Ingoli”, en Galilei (1933b), *Le opere di Galileo Galilei* (Firenze: G. Barbera, 6: 509-561).
- Hopkins, J.** (1996), *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* (Minneapolis: A. J. Banning Press).
- Johnson, F. R. y Larkey, S. V.** (1934), “Thomas Digges, the Copernican System, and the Idea of the Infinity of the Universe in 1576”, *The Huntington Library Bulletin*, 5: 69-117.
- Jones, R. K. y Hagen, M. A.** (1978), “The Perceptual Constraints on Choosing a Pictorial Station Point”, *Leonardo* 11: 191-196.
- Koyré, A.** (1979), *Del mundo cerrado al universo infinito* (México: Siglo XXI).
- Levinas, M. L. y Szapiro A.** (2013), “La noción de horizonte como reflejo de las disputas astronómicas en torno a la posición de la Tierra (1440-1624)”, *Scientiae Studia - Revista Latino-Americana de Filosofia e História da Ciência*, 11: 763-784.
- Lindberg, D. C.** (2002), *Los inicios de la ciencia occidental. La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional: desde el 600 a. C. hasta 1450* (Barcelona: Paidós).
- Machetta, J. M. y D’Amico, C.** (2005) (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección* (Buenos Aires: Biblos).
- Ordine, N.** (2008), *El umbral de la sombra: literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno* (Madrid: Siruela).

- Panofsky, E.** (1956), “Galileo as a Critic of the Arts: Aesthetic Attitude and Scientific Thought”, *Isis*, 47: 3-15.
- Panofsky, E.** (2003), *La perspectiva como “forma simbólica”* (Barcelona: Tusquets).
- Ptolomeo, C.** (1984), *Ptolemy’s Almagest* (New York: Springer).
- Pumfrey, S.** (2009), “Harriot’s Maps of the Moon: New Interpretations”, *Notes and Records of the Royal Society*, 63: 163-168.
- Rhys, H. H.** (1961) (ed.), *Seventeenth Century Science and the Arts* (Princeton: Princeton University Press).
- Riedenauer, M.** (2005), “Pluralità di prospettive finite nell’orizzonte dell’infinito: Conseguenze della epistemologia nuova di Cusano” en J. M. Machetta y C. D’Amico (2005) (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección* (Buenos Aires: Biblos, 281-290).
- Santinello, G.** (1958), *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica* (Padova: Liviana).
- Schröder, E.** (1980), *Dürer Kunst und Geometrie: Dürers künstlerisches Schaffen aus der Sicht seiner Unterweysung* (Basel-Boston-Stuttgart: Birkhäuser).
- Szapiro, A.** (2018), “Assumptions behind Ptolemy’s Proof of the Earth’s Centrality”, *Journal for the History of Astronomy*, 49: 196-215.
- Toulmin, S.** (1961), “Seventeenth Century Science and the Arts”, en H. H. Rhys (1961) (ed.), *Seventeenth Century Science and the Arts* (Princeton: Princeton University Press, 3-28).
- Vidal, S. P. y J. E. Burucúa** (2004), “La perspectiva naturalis y la perspectiva artificialis en la obra de Giordano Bruno: los avatares de su dialéctica entre los argumentos a favor de la infinitud del universo”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 30: 125-146.
- White, J.** (1987), *The Birth and Rebirth of Pictorial Space* (London: Faber and Faber).
- Winkler, M. G. y Helden, A. V.** (1992), “Representing the Heavens: Galileo and Visual Astronomy”, *Isis*, 83: 195-217.

Mecanicismo y teleología: resonancias de la concepción aristotélica de lo viviente en la fenomenología de M. Merleau-Ponty

FERNANDO LIBONATI

Universidad de Buenos Aires

— I 199

Resumen: Se plantea una aproximación conceptual entre la caracterización de lo viviente en Aristóteles y Merleau-Ponty. Partiendo del concepto de necesidad hipotética, se sostiene la compatibilidad de causas materiales y finales en el *corpus* aristotélico, relacionando los tratados biológicos con *De Anima* y *Metafísica*. Siguiendo a Allan Gotthelf (1987), se afirma la irreductibilidad de los procesos orgánicos. Posteriormente se presenta la noción merleau-pontyana de forma y su análisis de la teleología. Se destaca la reivindicación de lo viviente en la fenomenología merleau-pontyana, en tanto prioriza las funciones sobre los elementos componentes, y explicita las deficiencias y ambigüedades explicativas de las teorías dualistas o reduccionistas clásicas. Finalmente, se concluye que Merleau-Ponty reconoce a lo viviente las mismas características distintivas que Aristóteles.

Palabras clave: necesidad hipotética; alma; función; patología; reflejo.

Mechanism and Teleology: Echoes of the Aristotelian Conception of the Living in M. Merleau-Ponty's Phenomenology

Abstract: It is posed a conceptual convergence between the conception of the living in Aristotle and Merleau-Ponty. Based on the concept of hypothetical necessity, it is claimed the compatibility of material and final causes in the Aristotelian corpus, by linking the biological treatises with *De Anima* and *Metaphysics*. Following Allan Gotthelf (1987), it is stated the irreducibility of organic processes. Subsequently it is presented the merleau-pontyan notion of form and his analysis of teleology. It is emphasized the vindication of the living in Merleau-Ponty's phenomenology, inasmuch as it prioritizes functions over component elements and exhibits the deficiencies and ambiguities of dualistic and reductionist classical theories. Finally, it is concluded that Merleau-Ponty recognizes to the living the same hallmarks as Aristotle.

200 |

Key-words: hypothetical necessity; soul; function; pathology; reflex.

Introducción

En los estudios dedicados a la relación entre Aristóteles y Merleau-Ponty, se han señalado con acierto importantes coincidencias, principalmente con respecto al rol de la percepción en los procesos cognitivos (Pagni 2012; Honorato 2018). En lo tocante al carácter impersonal de la percepción, así como a la interdependencia entre sentido y sintiente, se han puntualizado asimismo similitudes y diferencias (Stevens 2002). Finalmente, se han destacado algunas tensiones relativas a su concepción de la naturaleza (Fóti 1999). En la mayoría de los estudios mencionados, las obras que se toman como representantes del *corpus* aristotélico son principalmente *Acerca del Alma* y *Metafísica*. La investigación del presente trabajo puede pensarse como continuidad y complemento de los escritos referidos, en tanto se propone profundizar sobre el vínculo entre las mencionadas obras aristotélicas y sus tratados biológicos como *Partes de los Animales* y *Reproducción de los Animales*, a fin de explicitar la ontología de lo viviente desarrollada y elucidar posibles parentescos conceptuales con la caracterización de lo viviente en la

fenomenología merleau-pontyana, atendiendo específicamente a la relación entre explicaciones mecánicas y teleológicas.

1. La reivindicación aristotélica de lo orgánico frente al atomismo y al platonismo

1.1. Necesidad material, teleología y necesidad hipotética: una definición general de lo viviente

A juzgar por la cantidad de trabajos dedicados al asunto, uno de los fenómenos que despertó mayor interés en Aristóteles fue la diversidad, complejidad y regularidad de los seres vivos. Sus órganos y miembros presentaban una adecuación a sus necesidades o beneficios demasiado eficiente, sofisticada y frecuente como para aceptar que su explicación pudiera reducirse a una asociación azarosa de los mismos elementos que conformaban los cuerpos inanimados, o bien a las reacciones que necesariamente suceden en virtud de la interacción de sus cualidades (en adelante nos referiremos a este último proceso como “necesidad material”). Absorber los nutrientes (y eventualmente transmitirlos a las crías), conservar determinada temperatura, contar con capacidades perceptivas y motrices que permitan refugiarse, migrar, reproducirse o conseguir alimento, entre otras, son funciones cuya generación y mantenimiento no parecía resultar de la mera necesidad material sin hacer referencia a algún propósito o finalidad. Así, Aristóteles se distinguía de Demócrito y Empédocles, quienes no contemplaban la causa final en sus explicaciones sobre el origen y desarrollo de los procesos orgánicos.¹ Mas al filósofo tampoco le satisfizo la idea de hipostasiar una inteligencia trascendente que, a la manera de un artesano, hubiera creado a los seres vivos de acuerdo con un plan representado previamente. De manera que su posición también se distanciaba de la idea platónica del demiurgo (Platón *Timeo*, 72e-92c).²

I 201

Frente a tales posturas, Aristóteles plantea la idea de una teleología inmanente, a fin de explicar la existencia y desarrollo de los órganos y sus funciones por referencia a un orden que no puede reducirse a las propiedades de sus elementos componentes, pero que tampoco es una instancia

¹ Para Empédocles, véase DK 31 B 57, 60, 61; para Demócrito, véase DK 67 A 14, 68 A 1, 37, 39, 49, 57, 64.

² Véase también Pagni 2012: 55, 79-80.

trascendente, sino que radica en los vivientes mismos. Desde luego, el desafío de justificar semejante postura exigió una observación variada, minuciosa y sistemática de los seres vivos, así como la elaboración de un marco teórico adecuado para expresar las relaciones entre biología y metafísica que su proyecto implicaba.

De acuerdo con la revisión presentada en *Metafísica* A 3, 983b5 ss., la idea de una causa final constituye una innovación de la filosofía aristotélica respecto de sus predecesores. Pues estos reconocieron únicamente la causa material como principio, atendiendo a que su entidad permanece a pesar de la generación, descomposición o cambios accidentales. Así, alguno de los cuatro elementos, una combinación de ellos, o todos, bastaban para dar cuenta de la naturaleza. No obstante, estos primeros filósofos advirtieron inmediatamente que los elementos mismos no podían ser causas de los cambios de los que se admitía eran el soporte, o de su belleza o bondad. Entonces debieron ocuparse de investigar sus principios de movimiento, entre los cuales algunos postularon un único principio, como el amor, y otros, un par de contrarios como la amistad y el odio, para dar cuenta del orden y el bien, y el desorden y el mal, respectivamente. En este punto consideramos importante destacar el reconocimiento que Aristóteles concede a Anaxágoras por haber sostenido que “al igual que en los animales, hay también en la Naturaleza un entendimiento, causa de la belleza y del orden universal” (*Met* A 3, 984b15-17). Si bien le objeta no haber hecho un uso racional de dicha causa, consideramos que el reconocimiento puede interpretarse como un antecedente de su idea de teleología inmanente.

Con la filosofía de Platón, el principio de la naturaleza y de sus cambios deja de ser la materia, pues se asume en un continuo devenir que impide teorizar acerca de ella. Siguiendo el método socrático de definición en cuestiones éticas, Platón sostuvo que la esencia o definición de las cosas radica en las Formas, pertenecientes al ámbito inteligible, de las cuales participa la multiplicidad de entes del ámbito sensible.

Si bien esta postura tiene el mérito de reconocer que la causa de la existencia y movimiento de la naturaleza no puede reducirse a la materia, Aristóteles le critica “haber dejado de lado la investigación acerca de qué pueda ser la participación o imitación de las Formas” (*Met* A 6, 987b13-14), y mantener su investigación en el nivel de los conceptos (*Met* A 6, 987b30).

Esta breve presentación de la revisión crítica de sus predecesores contribuye a delimitar y aclarar tanto el proyecto de investigación aristotélico como su concepción de lo viviente. En efecto, encontramos que el filósofo rechaza tres posiciones: i) que la forma actual de los seres vivos sea producto de una asociación azarosa (Empédocles); ii) que la existencia y desarrollo de los procesos orgánicos pueda reducirse a la necesidad material (Demócrito);

iii) que la existencia y desarrollo de los procesos orgánicos sea producto de un agente externo a la naturaleza (Platón).

Examinemos a continuación cómo resuelve Aristóteles la propuesta de articular la idea de una causa final con aquella, en apariencia incompatible, de que los procesos naturales ocurren por necesidad, exclusivamente a causa de las propiedades de los elementos.

En las *Partes de los Animales*, el filósofo sostiene que, entre las causas del principio del movimiento en el devenir natural, la que indica el para qué (causa final), tiene prioridad sobre la que indica el a partir de qué (causa eficiente) (*PA I 2*, 639b10-20), e inmediatamente introduce una distinción fundamental para la interpretación que intentamos defender:

Por otra parte, el principio de necesidad no afecta por igual a todos los hechos de la naturaleza, aunque casi todo el mundo trata de conducir a él sus explicaciones, sin distinguir en cuántos sentidos se dice “lo necesario”. Por un lado, la necesidad absoluta solo existe para los seres eternos, mientras la necesidad condicional se da tanto en todos los seres sujetos al devenir natural, como en los productos técnicos. (*PA I 2*, 639b21-25).

Por un lado, entonces, existe una necesidad absoluta que rige exclusivamente a los seres eternos, pero, por otro, existe también una necesidad condicional que rige a los seres sujetos a devenir natural. Ahora bien, se ha dicho que en el devenir natural tiene prioridad la causa final. Por lo tanto, resta explicar en qué consiste la necesidad condicional y cuál es su relación con la causa final. Al respecto, en *Física II 9* se aclara la articulación entre ambas.

I 203

Nada podría ser hecho sin cosas que tengan la naturaleza necesaria para ello, pero no es hecho por causa de ellas (excepto como su materia), sino para algo. Por ejemplo: ¿por qué una sierra está hecha así? Con vistas a esto y para esto. Pero aquello para lo cual se ha hecho no se puede cumplir si no está hecha de hierro. Es pues necesario que sea de hierro, si ha de ser una sierra y cumplir su función. *Luego lo necesario es necesario condicionalmente, pero no como fin; porque la necesidad está en la materia, mientras que el fin está en la definición.* (*Fis. II 9*, 200a7-15. Las cursivas son nuestras).

En el pasaje citado se aclara explícitamente que si bien las propiedades de determinada/s materia/s resultan condición necesaria para la existencia y función que ha de cumplir cierto objeto o cuerpo, de ningún modo estas pueden considerarse condición suficiente de su formación, puesto que el fin para el que se realiza —que es justamente lo que exige la concurrencia de ciertos elementos y no otros— no es una propiedad de la materia misma. En

otras palabras, así como en la sierra la función de cortar no es producto del hierro en tanto materia, en los órganos, sus funciones no son producto de sus elementos componentes. En este sentido se comprende que Aristóteles presentara la idea de causa final como una innovación frente a sus predecesores, justamente por demostrar que no puede reducirse a ninguno de los tipos de causas preexistentes.

La aplicación de esta tesis (i.e. la prioridad de la causa final) al campo de la biología estructura el método de investigación del tratado sobre las partes de los animales. En su descripción, el filósofo se refiere nuevamente a la noción de necesidad hipotética citada, presente también en *Metafísica* 1015a20:

Por ello precisamente hay que decir que dado que esta es la esencia del hombre, por eso tiene estas partes, pues no es posible que exista sin ellas (...). Puesto que es tal, es necesario que su proceso de formación suceda así y de tal forma. Por eso una parte se forma primero, luego otra. Y de la misma manera igual para todos los organismos naturales. (PA I 3, 640a33-b4).³

La esencia o definición de cada ser vivo consiste en la posesión de determinados órganos o miembros que permitan el cumplimiento de sus funciones, las cuales solo pueden realizarse gracias a las propiedades de ciertas materias (necesidad material). Sin embargo, esto no implica que la esencia o función sea un producto de la necesidad material. Por el contrario, un ser vivo no es tal porque existan las partes que lo componen, sino que dichas partes existen y adquieren cierta configuración *si* ha de generarse un ser de tal tipo. En términos aristotélicos, esta relación expresa la prioridad ontológica, lógica y epistemológica de la causa final en la existencia y desarrollo de los procesos orgánicos, sobre la que el filósofo insiste en reiteradas ocasiones contra Demócrito y Empédocles.⁴ Y puesto que la forma y función de cada órgano, y del conjunto, viene dada por el alma, es que concierne al naturalista “hablar sobre el alma y conocerla” (PA I 4, 641a21-22), a los efectos de poder estudiar “los accidentes de acuerdo con su propia esencia” (PA I 4, 641a24-25). En este sentido cabe interpretar que la inclusión del estudio del alma dentro de la física indica que el conocimiento de esta última estaría incompleto sin un conocimiento de la primera.

Por lo visto, el concepto de necesidad hipotética permite articular la prioridad de la causa final con la necesidad material. Pues si bien remite

³ Véase también PA I 6, 642a1-15.

⁴ PA I 3, 640a20-25, 640b5-641a15; RA V 2, 778b1-10, V 24, 789b1-20.

inevitablemente al alma o esencia en tanto aquello que prescribe la función o definición de un ser vivo, indica asimismo que esta puede realizarse únicamente gracias a las propiedades de determinadas materias (necesidad material). De esta manera, la explicación basada en necesidad material no queda excluida de los fenómenos naturales, ni tampoco reducida a la teleología, sino más bien subordinada a esta en ciertos casos. Al respecto, adherimos a la postura de Cooper (1987: 264) y Boylan (1981).⁵ En suma, en palabras del propio Aristóteles, el objeto de las investigaciones biológicas es mostrar que la génesis depende y se desarrolla en virtud de la existencia, y no, a la inversa, que la existencia depende de la génesis, como se deduce de las posiciones materialistas que no contemplaron la causa final.⁶

No obstante, a pesar de las críticas a sus predecesores, el filósofo justifica en cierto modo sus posiciones, puesto que “no les era posible conocer la esencia, ni definir la sustancia” (PA I 7, 642a25-26). Ahora bien, aunque el marco teórico desarrollado brinda argumentos coherentes y convincentes, el mismo debe complementarse con el aporte de evidencia empírica. En otras palabras, Aristóteles se propone explicitar cómo esa esencia o definición que establece el fin al que se subordinan las necesidades materiales efectivamente opera en la naturaleza a efectos de generar seres de determinado tipo. Tal fundamentación es el objeto de *Reproducción de los Animales* y de parte de *Acerca del Alma*.

I 205

1.2. El papel del alma en la reproducción de los animales

Para abordar el problema planteado al final del apartado anterior, asumimos con Gotthelf (1987) que la cuestión del significado de la teleología debe analizarse formulando la posibilidad del reduccionismo.

⁵ Balme (1939) ofrece buenos argumentos en contra de esta interpretación. Consideramos de particular interés los siguientes: i) la idea de un orden mecánico (sin acción de causas finales) es inconcebible en el pensamiento aristotélico, por lo que la necesidad material no podría ser complementaria sino solo excluyente respecto de la teleología (p. 135-7); ii) la distinción entre los procesos que obedecen a causas materiales/eficientes y los que obedecen a causas formales/finales carece de legitimidad, además de presentar una gran dificultad (p. 133); iii) la compatibilidad de necesidad material y teleología implica la existencia de dos tipos o niveles de leyes que en ciertos fenómenos se excluyen mutuamente, como en el caso de las monstruosidades (RA IV 17, 770b10-20), lo cual hace equívoco al concepto de physis (p. 132-3); finalmente, iv) la cuestión del azar, que resulta problemática tanto para la interpretación de Balme como para la nuestra.

⁶ Véase nota 4.

En palabras del autor, debemos preguntarnos:

¿Es el desarrollo de un organismo viviente el resultado de una suma de actualizaciones de potencias de elementos, o es principalmente la actualización de una potencia para un organismo de determinada forma, una potencia cuya actualización incluye la actualización de potencias de elementos, pero no es reductible a ellas? (Gottfelf 1987: 212).

A continuación presentamos brevemente el proceso de concepción y desarrollo del embrión en *Reproducción de los Animales*, a fin de explicitar la imposibilidad de explicarlo en términos de necesidad material, dada la centralidad que Aristóteles atribuye al alma como elemento finalista.

La teoría aristotélica de la reproducción se construye como respuesta a los defensores de la pangénesis y la preformación. Los primeros sostenían que el esperma proviene de todas las partes del cuerpo por igual; los segundos afirmaban que el macho y la hembra poseen cada uno, en acto, una mitad de las partes de su descendiente (*RA* I 20, 721b5-35; I 22, 722b1-724a15). La refutación y superación de dichas posturas se sigue del desarrollo de la reproducción propuesto por Aristóteles.

206 I El esperma es un residuo del alimento en su fase final de asimilación y cocción, esto es, una vez convertido en sangre (*RA* I 27, 726b1-20). En el macho, cuya temperatura es superior a la hembra, una parte de la sangre es sometida a un proceso ulterior de cocción, que la convierte finalmente en esperma. La sangre es lo que se distribuye por el cuerpo formando sus partes, de manera que posee cada una de ellas en potencia. El esperma, en tanto residuo de la sangre, posee sus mismas potencias (i.e. cada parte del cuerpo). De esta manera se explica que la cría generada por ese esperma sea semejante a su progenitor, sin recurrir a la formación de esperma en cada parte del cuerpo, ni a la preexistencia en acto de las partes en cada uno de los progenitores. Sin embargo, a pesar de esta aclaración sobre la naturaleza del esperma, la generación aún podría explicarse en términos de necesidad material, prescindiendo de la causa final. Es en el libro II de *Reproducción de los Animales* donde se explicita el papel del alma como elemento finalista.

Luego de afirmar que la finalidad de la reproducción es la participación del individuo, en tanto miembro de una especie, en la eternidad (*RA* II 1, 731b25-732a10),⁷ Aristóteles indaga el proceso de desarrollo del embrión.

⁷ Véase también *De an.* II 4, 415a25-415b1.

Al respecto, sostiene que el esperma actúa sobre el residuo menstrual que aporta la hembra, el cual es identificado con la materia. Ahora bien, el factor que actúa sobre el residuo no es ninguna propiedad de la materia del esperma, presente actualmente en el mismo,⁸ pues esta se evapora por ser de naturaleza húmeda y acuosa, quedando solo su aire caliente innato (*pneúma*), donde radica su fecundidad (RA II 9, 736b30-737a15). En este punto es oportuno destacar una distinción que apoya nuestra interpretación de la irreductibilidad del elemento finalista: el calor del *pneúma* es de distinta especie que el producido por el fuego, incapaz de generar seres vivos (RA II 9, 736b30-737a15). Habiendo descartado la causa material y la presencia en acto, es preciso que sea una potencia la que actúe en primer término sobre el residuo. Esta potencia que radica en el esperma es su alma (RA II 9, 736b5-15, 737a15-20), y es actualizada por un movimiento en acto transmitido al esperma por su generador. Como resultado, se inicia un movimiento ulterior en el esperma, que finalmente actualiza las potencias del residuo de la hembra (RA II 10, 737a20-25), dando comienzo a la formación de las partes.

Puesto que la formación descripta resulta de la actualización del alma en potencia en el esperma, el desarrollo de los órganos se produce conforme a la prioridad de las capacidades o funciones que constituyen la esencia del ser en cuestión. Considerando que la función principal y más básica es la nutritiva, lo primero en formarse es el órgano que posibilita su cumplimiento, es decir, el corazón (o su análogo en otros animales). Aristóteles parece confirmar esta organización finalista en el proceso al sostener que “de alguna manera es el movimiento que está dentro de él [del esperma], igual que el proceso de construcción con respecto a la casa” (RA II 6, 734b16-17).⁹ El siguiente pasaje de *Reproducción de los animales* explicita esta relación:

Pues no hay cara ni carne sin alma (...) y de la misma forma que no afirmáramos de un hacha ni de otro instrumento que los ha hecho solo el fuego así tampoco lo diríamos de un pie o de una mano. Y del mismo modo, tampoco de la carne:

⁸ “Está claro, entonces, que hay algo que actúa, pero no una cosa determinada ni presente en el semen como algo acabado desde el principio” (RA II 6, 734b17-19).

⁹ Se podría objetar a esta interpretación que, en tanto es un movimiento lo que actualiza las potencias del residuo, bastaría identificarlo con la causa eficiente, sin necesidad de recurrir a un componente finalista. En contra de esta posición, seguimos a Gotthelf (1987: 227 n.52, 232 ss.): la potencia (o su portador) podría identificarse con la causa eficiente —no sin cierta dificultad, pues la causa eficiente no podría dar cuenta de la organización con que se desarrolla el proceso—, pero esta identificación no es válida para aquello de lo que la potencia es potencia.

pues también esta tiene su función. En efecto, dureza, blandura, resistencia, fragilidad y todas las demás cualidades de este tipo que poseen las partes animadas, el calor y el frío las producirían; *pero ellos no serían la causa de la definición en virtud de la cual una parte es ya carne y otra hueso*, sino que esto lo produciría el movimiento procedente del generador, que es en acto lo que en potencia es aquello de donde se forma el nuevo ser. (RA II 7, 734b24-36. Las cursivas son nuestras).

Retomando la pregunta inicial de esta sección, podemos concluir que el orden que la actualización de la potencia del esperma impone al desarrollo no puede reducirse a la actualización de sus elementos componentes.¹⁰ En este punto coincidimos con Gotthelf:

Si esto es así, entonces la “potencia” que se manifiesta en el movimiento del semen también debe ser identificada por referencia a la forma que está siendo transmitida: es, fundamentalmente, una potencia para una forma, una potencia *distinta de y no reductible a* ninguna suma de potencias cualitativas y motoras (Gotthelf 1987: 217).

208 |

A fin de destacar el abordaje interdisciplinario que implica la concepción aristotélica de lo viviente, a continuación analizaremos algunos pasajes de *Acerca del Alma* que pueden interpretarse en apoyo de la irreductibilidad de la causa final.

En primer lugar, en consonancia con las críticas al materialismo, la definición de alma ofrecida en el libro II (1, 412a20-30), implica que esta no puede identificarse con la materia, pues se trata de una actualidad, mientras que la materia es una potencia; asimismo, el alma está entre las cosas que *se dicen* de un sustrato, mientras que la materia *es* dicho sustrato. Si el alma se identificara con la materia, todo cuerpo natural sería animado.

Por otra parte, con respecto a la relación entre necesidad material y finalidad, en el tratamiento del alma se reitera el postulado de que ciertas funciones esenciales, por definición, requieren determinadas materias u órganos para realizarse, pero no por eso se reducen a ellos:

¹⁰ Podría objetarse a nuestra interpretación que el residuo de la hembra contiene todas las partes del organismo en potencia. Sin embargo, creemos que esto no habilita a sostener una posición reduccionista por dos razones. La primera es que las potencias del residuo necesitan el movimiento proveniente del alma en el esperma para actualizarse, lo cual no es un elemento. La segunda es que aunque las partes están contenidas, no lo está el orden en que deben desarrollarse para adecuarse a la esencia del ser en cuestión. Véase nota 9.

Y es que la Naturaleza se sirve del aire inspirado para una doble actividad (...) no solo con vistas a regular la temperatura interior como algo necesario (...) sino también con vistas a la voz, de manera que se añada una perfección al que la posee (...). La voz es el golpe del aire inspirado, por la acción del alma residente en estas partes del cuerpo, contra lo que se denomina tráquea. Y, como ya dijimos, no todo sonido de un animal es voz (...) sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y este ha de estar asociado a alguna representación (...) Por lo demás, la voz se emite al hacer que golpee contra la tráquea el aire contenido en ella sirviéndose al efecto del inspirado. (*De an.* II 8, 420b16–421a1, Aristóteles 1978).¹¹

En este caso, la tráquea es condición necesaria para que haya voz, pues esta resulta del golpe del aire inspirado contra aquella. Pero la tráquea no puede considerarse condición suficiente, ya que no toda vez que el aire inspirado la golpea se produce voz, sino solo cuando este posee determinados movimientos que el alma le imprime a fin de expresar una representación a la que se asocia. Así, el componente finalista de la voz, i.e., el bienestar o perfección, solo se explica recurriendo al alma.

Por último, un pasaje que establece explícitamente la irreductibilidad de los procesos orgánicos a la necesidad material, y que complementa la distinción entre el *pneúma* y el calor del fuego postulada en *Reproducción de los Animales* (II 9, 736b30–737a15), es el siguiente:

Pero algunos creen que la naturaleza del fuego es causa en sentido estricto de la alimentación y del crecimiento (...) Sin embargo, [el fuego] es, en cierto modo, concausa, no causa en sentido estricto, sino que, más bien [es causa en sentido estricto] el alma. Pues el crecimiento del fuego va al infinito, hasta que haya [algo] combustible, en tanto que de todas las cosas que se constituyen por naturaleza hay un límite, es decir, una proporción, tanto de su magnitud como de su crecimiento. *Estas características son propias del alma, no del fuego, de la forma más que de la materia.* (*De an.* II 4, 416a9–18, Aristóteles 2010. Las cursivas son nuestras).

Esta cita podría considerarse un resumen de los puntos fundamentales de la relación entre el concepto de alma y las explicaciones teleológicas y mecánicas que se busca defender, pues se mencionan: i) la necesidad hipotética de cierta materia o elemento (el fuego) respecto del cumplimiento de

I 209

¹¹ Para el elemento finalista de la voz y la palabra, véase *Pol* I 2, 1253a10–15.

determinada facultad del alma (la nutrición); ii) el alma como causa final, irreductible a la acción de la materia (el fuego); y finalmente iii) el alma como forma, esto es, definición que determina las funciones esenciales.

En suma, consideramos que este tipo de relaciones entre psicología, biología y metafísica expresan la consistencia metodológica del abordaje aristotélico de lo viviente, al tiempo que constituyen un marco teórico innovador y fructífero.

2. La categoría de forma como superación del dilema entre mecanicismo y vitalismo en la fenomenología merleau-pontyana

En esta sección analizaremos algunos de los principales conceptos de la fenomenología merleau-pontyana a la luz de la concepción aristotélica de lo viviente desarrollada en el apartado anterior, con el objetivo de argumentar en favor de una posible afinidad conceptual entre ambos en lo tocante a la irreductibilidad de los procesos orgánicos respecto de sus partes componentes. A tal efecto, es preciso destacar en primer lugar que el pensamiento de Merleau-Ponty surge como crítica a las gnoseologías modernas, donde el cuerpo es definido de manera residual, como “lo otro” de la conciencia, por lo que su estatuto ontológico es relegado a la categoría de objeto, y se supone pasible de ser explicado exhaustivamente por leyes naturales¹² (de modo análogo a lo que en el apartado anterior llamamos “necesidad material”). Por citar un ejemplo paradigmático, Descartes, en su *Tratado del Hombre*, explica la nutrición, la percepción, el movimiento e incluso los estados anímicos en términos exclusivamente mecánicos y concluye que los órganos son condición necesaria y suficiente para la comprensión de estas funciones, por lo que es innecesario postular un alma nutritiva o sensitiva; además, en expreso contraste con *Reproducción de los animales* (II 9, 736b30-737a15) y *Acerca del alma* (II 4, 416a10-20), sostiene que el calor del organismo es del mismo tipo que el de los cuerpos inanimados (Descartes 2003: 113). Dado el automatismo y la independencia de los procesos orgánicos, el alma resulta definida por —y reducida a— la acción de pensar (Descartes 2003: 114-115), es decir, al alma racional, distinguida por su apodicticidad, siendo el resto de las facultades aplicaciones o modos del pensamiento (Descartes 1996: 120-121). Esta redefinición del cuerpo es

¹² Véase Pagni 2012: 55.

producto de la distinción sustancial entre *res cogitans* y *res extensa* establecida en las *Meditaciones Metafísicas* (Descartes 2004: 127-128).

Considerando esta breve referencia al sistema cartesiano, podría decirse que las formas modernas de dualismo se fundamentan en lo que en términos aristotélicos sería una reducción de *psyché* a *noûs*.

Frente a esta tradición, la fenomenología merleau-pontyana constituye una revisión detallada y crítica que explicita sus ambigüedades, deficiencias explicativas e hipótesis *ad hoc* producto de su inadecuación para dar cuenta del comportamiento de lo viviente.¹³ En este sentido, un aspecto destacable de las investigaciones del fenomenólogo —que puede interpretarse como coincidente con el postulado aristotélico de referir al alma en los estudios de biología— es que en *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción*, así como en *La nature*, sus análisis sobre la relación entre conciencia y naturaleza incluyen el comportamiento animal, explicitando la dimensión fáctica de conceptos como el de ser-del-mundo, cuya extensión se suponía restringida al existente humano (Merleau-Ponty 1984: 96-97; 1953: 105-106). Otro aspecto metodológico que resulta de fundamental importancia para las críticas al mecanicismo y al intelectualismo es el apoyo empírico de los casos patológicos analizados en ambas obras, por cuanto evidencian que incluso los abordajes reduccionistas refieren implícita e ineludiblemente a dimensiones afectivas, temporales o pragmáticas que se asumían incompatibles con el estatuto ontológico del cuerpo (Merleau-Ponty 1984: 117, 157, 166; 1953: caps. I y II). Por último, como consecuencia de las características mencionadas, Merleau-Ponty desarrolla una notable reivindicación de la originalidad del funcionamiento orgánico que, si bien rechaza explícitamente la idea de una causa final, prioriza las funciones frente a los sustratos anatómicos preestablecidos. Creemos que en este punto reside la mayor semejanza con el pensamiento aristotélico.

El análisis merleau-pontyano se propone tomar “al pie de la letra” (1984: 91) la reducción del cuerpo al estatuto de objeto derivada del dualismo, lo cual implica concebirlo como una yuxtaposición de partes exteriores las unas a las otras, entre las cuales solo hay relaciones causales y mecánicas, de manera que la explicación de sus funciones o procesos no requiere más que sustratos anatómicos y una causalidad lineal y unidireccional, no

I 211

¹³ “Aquí la idea no está introducida para volver inteligible el hecho mismo, sino para ocultar un desacuerdo visible entre la teoría y la experiencia. Puede decirse pues que las hipótesis auxiliares del control y de la inhibición están destinadas a mantener la teoría clásica del reflejo más que a hacer comprender positivamente la naturaleza de la actividad nerviosa.” (Merleau-Ponty 1953: 39). Véase también Merleau-Ponty (1984: I, 1).

diferente de la que rige los procesos físicos¹⁴ (tal como Descartes sostiene en el *Tratado del Hombre*). La expresión más clara y acabada de este modelo dualista al momento en que Merleau-Ponty aborda la cuestión es la teoría clásica del reflejo.

En los dos primeros capítulos de *La Estructura del Comportamiento*, el fenomenólogo critica la reflexología como explicación de la percepción y los procesos orgánicos en general. Pues si se los reduce a un conjunto de excitaciones discretas y lineales entre los estímulos y el cerebro, a las que corresponde un sustrato anatómico preestablecido, no se explica cómo una respuesta varía dependiendo de la posición del cuerpo y de los estímulos simultáneos y precedentes:

Una misma excitación sobre el brazo de una estrella de mar provoca un movimiento hacia el punto excitado si el brazo está extendido sobre un plano horizontal y, por el contrario, un movimiento uniforme hacia el lado más tendido si el brazo descansa en falso. Un golpe bajo la rótula provoca en el hombre una reacción de extensión si la pierna interesada está cruzada sobre la otra, y una reacción de flexión si está extendida pasivamente. (Goldstein, K. cit. por Merleau-Ponty 1953: 43).

212 |

La variedad de ejemplos de este tipo permite al autor concluir que el organismo no responde a las propiedades puntuales de los estímulos – aquellas que surgen del contacto entre partes exteriores– sino a propiedades formales como la frecuencia, la distribución espacial o la intensidad.¹⁵ Si, por el contrario, se insistiera en explicar este comportamiento basándose en los principios de la reflexología, sería necesario postular, para cada punto excitado, la confluencia en él de tantos circuitos nerviosos como posibles po-

¹⁴ “La definición del objeto es, según vimos, de que existen *partes extra partes*, y, por lo tanto, no admite entre sus partes, o entre él y los demás objetos, más que relaciones exteriores y mecánicas, ora en el sentido estricto de un movimiento recibido y transmitido, ora en el sentido lato de una relación de función a variable. Si se quería insertar el organismo en el universo de los objetos y cerrar con él a este universo, se precisaba traducir el funcionamiento del cuerpo en el lenguaje del en-sí y descubrir bajo el comportamiento la dependencia lineal del estímulo y del receptor, del receptor y del *Empfinder*.” (Merleau-Ponty 1984: 92).

¹⁵ “La excitación misma es ya una respuesta, no un efecto importado del exterior al organismo, es el primer acto de su funcionamiento propio. La noción de estímulo remite a la actividad original por la cual el organismo recoge las excitaciones dispersas local y temporalmente en sus receptores y da una existencia corporal a esos entes de razón que son el ritmo, la figura, las relaciones de intensidad; en una palabra, la forma de conjunto de los estímulos locales”. (Merleau-Ponty 1953: 54). Véase también (Merleau-Ponty 1953: 47).

siciones resultantes, que excitarían ora una respuesta, ora otra diferente. Pero en ese caso sería preciso dar cuenta de cómo es que ante una excitación no se producen una multiplicidad de reacciones desordenadas e incoherentes, ya que no es lo que de hecho sucede. Para ello, la reflexología asume que mientras solo uno de los circuitos en cuestión actúa, el resto es inhibido por un centro de control. Mas esta respuesta solo traslada el problema, pues entonces habría que explicar dónde estaría ubicado dicho centro, y por qué inhibiría ciertas reacciones y permitiría otras, lo cual exigiría, a su vez, postular nuevos sustratos anatómicos preestablecidos (Merleau-Ponty 1953: 54-55, 77-81). Coincidimos con Moinat (2012: 97) en que una explicación semejante conlleva una regresión al infinito, resultado inaceptable también para el modelo de explicación aristotélico.¹⁶

Asimismo, el modelo de la reflexología resulta infalsable, como bien reconoce el autor:

El mecanismo de estimulaciones, inhibiciones y desinhibiciones que invoca, tiene necesariamente el aspecto de un expediente destinado a encubrir el desacuerdo entre la teoría y la experiencia, mientras no nos informemos en otra parte sobre los procesos de la fisiología cerebral. Una teoría que, sin apoyo experimental, supone fuerzas de sentido contrario, escapa evidentemente al desmentido de la experiencia, pues puede siempre hacer intervenir en determinado momento a uno de los dos principios, a falta del otro. (Merleau-Ponty 1953: 92).

I 213

Por otra parte, el rechazo de cualquier componente intencional o valorativo, o bien de fenómenos como regulación, compensación o equilibrio, ya sea en el comportamiento en general o en el funcionamiento de un órgano en particular, implica una degradación ontológica de su función, en tanto esta resulta ser un mero agregado de procesos mecánicos:

La fisiología clásica del reflejo exige que la función sea solo un producto o un resultado de las estructuras existentes; le niega, en suma, la realidad propia y objetiva: no es más que una manera humana de designar los efectos del mecanismo. (Merleau-Ponty 1953: 59).

Se trata de una consecuencia evidentemente antiaristotélica, teniendo en cuenta la prioridad ontológica que el filósofo reconoce a la función en el

¹⁶ Véase *Met* α 2, 994a1-10.

concepto de necesidad hipotética, lo que implica asimismo que la causa final efectivamente opera en la naturaleza,¹⁷ y de ningún modo puede reducirse a un mero recurso explicativo para dar cuenta de los procesos orgánicos.¹⁸

Si bien Merleau-Ponty también rechaza las consecuencias mencionadas, el fundamento de su crítica al mecanicismo resulta innovador por cuanto refiere a casos patológicos que evidencian su deficiencia para dar cuenta de la propia experiencia del enfermo, al tiempo que destacan la plasticidad y orientación de las funciones orgánicas, componentes desestimados como antropomórficos por la teoría clásica del reflejo:

Si se determinan, por la medida del perímetro de visión, los sectores retinianos que permanecen capaces de provocar sensaciones luminosas en el hemianóptico, se comprueba que este solo dispone de dos semiretinas y podría esperarse, en consecuencia, que su campo visual correspondiera a la mitad (...). En realidad no es así; el sujeto tiene la impresión de ver mal, pero no de estar reducido a un semicampo visual. Es que el organismo se ha adaptado a la situación creada por la enfermedad, reorganizando el funcionamiento del ojo (...) *Si nos atenemos a las concepciones clásicas que relacionan las funciones perceptivas de cada punto de la retina con su estructura anatómica (...) la reorganización funcional en la hemianopsia no es comprensible.* Solo llega a serlo si las propiedades de cada punto retiniano le son asignadas no por dispositivos locales preestablecidos, sino por un proceso de distribución flexible. (Merleau-Ponty 1953: 66-68. Las cursivas son nuestras).

214 |

Con el ejemplo citado pretendemos mostrar que la atribución a los procesos orgánicos de propiedades como integración, equilibrio u orientación, así como la plasticidad de sus funciones para adaptarse a diferentes situaciones, no son meras proyecciones antropomórficas o recursos heurísticos capaces de reducirse a conjuntos de efectos de partes elementales. Por el contrario, coincidimos con Merleau-Ponty y Aristóteles en que se trata de propiedades que pertenecen objetivamente a tales procesos.

Considerando ejemplos como el referido, el fenomenólogo propone la categoría de forma para dar cuenta de aquellas reorganizaciones que exceden la causalidad mecánica, permitiendo que las propiedades o funciones de un sistema “se modifiquen por todo cambio aportado a una sola de sus partes, y se conserven por el contrario cuando cambian todas man-

¹⁷ No por eso debe identificarse con la causa eficiente. Véase nota 9; *PA* I 3, 640a20-25, 640b5-641a15; *RA* II 7, 735a1-5, V 2, 778b1-10, V 24, 789b1-20; *Fís* II 8, 199a20-30.

¹⁸ Véase Gotthelf 1987: 228-229.

teniendo entre sí la misma relación” (1953: 76).¹⁹ La “forma” en el sentido merleau-pontyano posee dos características que podrían considerarse semejantes a las del alma en Aristóteles, pues: i) no se reduce a sus elementos componentes (1953: 76), pero ii) no es independiente de los sustratos en los que se realiza (1953: 108 ss.). No obstante, una diferencia fundamental respecto del alma aristotélica radica en que la forma merleau-pontyana no tiene un carácter teleológico, es decir, no es un principio que orienta el desarrollo hacia una forma completa ontológicamente previa (determinada por el generador).²⁰ Asimismo, Merleau-Ponty enfatiza que la forma no es una segunda causalidad que dirige o corrige el mecanicismo, y aunque posee una connotación finalista, no es más que la expresión de la unidad que realizan ciertos conjuntos naturales, lo cual implica que se trata de una propiedad descriptiva y no de un recurso explicativo (1953: 80-82).

Por otra parte, la afirmación de que el orden es una categoría descriptiva (Merleau-Ponty 1953: 80 ss.) brinda apoyo a la tesis de que la orientación o función de los procesos orgánicos no se fundamenta en una instancia trascendente a la naturaleza, sino que es una propiedad del organismo como totalidad. Teniendo en cuenta las conclusiones presentadas, coincidimos con Moinat (2012: 104) en que *La Estructura del Comportamiento* puede pensarse como una epistemología de la biología en tanto aporta al estudio de lo viviente una ontología superadora de la teoría clásica del reflejo.

I 215

En este punto es importante destacar que el filósofo examinó con más detalle la adecuación del vocabulario finalista en la descripción de los procesos orgánicos. En sus cursos sobre la naturaleza analiza los estudios de Russell, quien sostuvo la necesidad de reconocer una finalidad en procesos como la regeneración de tejidos cuando se produce una herida. Por su parte, Merleau-Ponty matiza esta afirmación aclarando que si bien el aspecto finalista encuentra evidente apoyo empírico en el proceso de reparación y regeneración, dicho proceso puede interrumpirse modificando alguna condición (por ejemplo, si la herida se cubre con celofán) (Merleau-Ponty 1968: 234). Si bien este fenómeno no puede reducirse a reacciones de sus partes componentes, tampoco parece adecuado hablar de una finalidad en sentido fuerte o esencialista (Merleau-Ponty 1968: 203-204), tal como se encuentra

¹⁹ Para la caracterización de la categoría de forma como superación de la dicotomía mental-fisiológico, y su relación con la idea de propiedad emergente, véase Thompson 2007: caps. 2 y 3.

²⁰ Sobre este punto coincidimos con Balme (1987: 291-293) en que el desarrollo del embrión se dirige primariamente a la semejanza del generador en tanto individuo y accidentalmente a la semejanza de la especie.

en los tratados biológicos de Aristóteles, sino más bien de una finalidad condicionada o, como dirá Merleau-Ponty, “ciega”:

Un tejido proporciona, además de su estructura actual, otras posibles. Es una suerte de verificación experimental del aristotelismo: hay una causa formal más allá del mecanismo, una planificación victoriosa en cada fragmento del planar. Al mismo tiempo Russell señala que esta finalidad funciona de forma incondicional. Si se incide en planares, orientando las aperturas unas delante del animal y otras detrás, las regiones exclusivamente orientadas adelante dan lugar a la formación de una o de varias cabezas, y las otras a la regeneración de una cola. *La finalidad del animal es ciega, no se ajusta a un plan de conjunto sino a condiciones locales. El organismo presenta una teleología limitada y especializada.* (Merleau-Ponty 1968: 237-238. Las cursivas son nuestras).

216 I

A pesar de los matices aclarados, creemos que el reconocimiento de un desarrollo y funcionamiento que exceden las causas eficientes o mecánicas habilita a sostener una semejanza considerable respecto de la concepción aristotélica de lo viviente. Retomando los términos aristotélicos propuestos al comienzo de esta sección, la fenomenología merleau-pontyana en su conjunto podría interpretarse como un proyecto que se opone a la reducción de *psyché* a *noûs*, defendiendo, por el contrario, una ampliación de *psyché* a *zōē*. Pues si bien Merleau-Ponty atribuye a los procesos orgánicos –tanto en humanos como en otros animales– propiedades como adaptación, integración, orientación o equilibrio, cuya explicación excede el marco teórico mecanicista, es igualmente crítico del intelectualismo y del vitalismo, en la medida en que rechaza toda explicación de tales propiedades que recurra a una instancia ontológica independiente de lo sensible, reconociendo un orden que radica en los vivientes mismos (tanto a nivel comportamental como fisiológico). En este sentido consideramos que si bien las notas distintivas del concepto de forma, así como las restricciones a la noción de teleología lo distancian de Aristóteles,²¹ el fenomenólogo reconoce a la naturaleza las mismas características que definen la posición del estagirita frente a sus predecesores, a saber: i) que la forma actual de los seres vivos no

²¹ Con todo, la interpretación de la teleología propuesta por Gotthelf (1987: 228-229) podría considerarse como una conciliación con la posición merleau-pontyana: “La teleología aristotélica, de hecho, no es ni vitalista y mística, ni ‘como si’ y mecánica. La noción de una potencia de forma irreducible proporciona el contenido apropiado para el reconocimiento de que para Aristóteles el desarrollo orgánico efectivamente es *directivo*, sin que eso implique (...) que es *dirigido*”.

es producto del azar; ii) que la existencia y desarrollo de los procesos orgánicos no puede reducirse a sus partes componentes; y iii) que la existencia y desarrollo de los procesos orgánicos no obedece a una instancia trascendente a la naturaleza. Creemos que el siguiente pasaje resume y atestigua las características mencionadas:

Al hablar aquí de conocimiento y por consiguiente de conciencia, no construimos una metafísica de la naturaleza (...) Al reconocer que los comportamientos tienen un sentido y dependen de la significación vital de las situaciones, la ciencia biológica se prohíbe concebirlos como cosas en sí que existirían, *partes extra partes, en el sistema nervioso o en el cuerpo* (...) No se trata, como ya hemos dicho suficientemente, de volver a una forma cualquiera de vitalismo o de animismo, sino simplemente de reconocer que el objeto de la biología es impensable sin las unidades de significación que una conciencia en él encuentra y ve desplegarse. *Así, pues, en realidad, ya hemos introducido la conciencia y lo que hemos designado con el nombre de vida era ya la conciencia de la vida.* (Merleau-Ponty 1953: 227-228. Las cursivas son nuestras.)

Conclusión

Presentamos la causa final como un elemento central e innovador de la filosofía de Aristóteles respecto de sus predecesores. Considerando la aparente incompatibilidad entre necesidad material y teleología, explicamos brevemente cómo pueden articularse gracias a las nociones de necesidad hipotética y función. Asimismo, enfatizamos que la compatibilidad entre mecanicismo y teleología se fundamenta en el concepto de alma o esencia como un aspecto indispensable para el estudio de la naturaleza, pues en tanto definición de las funciones esenciales del ser vivo, determina qué órganos habrán de formarse, y consecuentemente qué elementos —y qué proporción de los mismos— tendrán lugar en el desarrollo del viviente. Por último, reconocimos que la referencia entre los tratados biológicos y *Acerca del Alma, Física y Metafísica*, revelan tanto la consistencia metodológica con que Aristóteles emprende el análisis de lo viviente, como un marco teórico adecuado a las propiedades atribuidas al objeto de estudio. Reteniendo el aspecto irreductible de los procesos orgánicos y la prioridad ontológica de las funciones, presentamos algunas tesis de la fenomenología merleau-pontyana que podrían considerarse solidarias respecto de la concepción aristotélica de lo viviente. Específicamente, la categoría de forma, que surge de las críticas al mecanicismo y al vitalismo en *La Estructura del Comportamiento*, así como el análisis de la teleología en *La Nature*, habilitan a reconocer en

Merleau-Ponty la postulación de un orden en la naturaleza que no puede explicarse por sus partes componentes, pero que tampoco depende de una instancia intelectual independiente de ellas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles** (*Fis*), *Física* (Madrid: Gredos, 1995).
- Aristóteles** (*Met*), *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1994).
- Aristóteles** (*PA*), *Partes de los Animales* (Madrid: Gredos, 2000).
- Aristóteles** (*Pol*), *Política* (Buenos Aires: Prometeo, 2015).
- Aristóteles** (*RA*), *Reproducción de los Animales* (Madrid: Gredos, 1994).
- Aristóteles** (1978), *Acerca del alma* (Madrid: Gredos).
- Aristóteles** (2010), *Acerca del alma* (Buenos Aires: Colihue).
- Balme, D. M.** (1939), “Greek Science and Mechanism I: Aristotle on Nature and Chance”, *The Classical Quarterly*, 33: 129-138.
- Balme, D. M.** (1987), “Aristotle’s Biology was not Essentialist”, en A. Gotthelf y J. Lennox (1987) (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (New York: Cambridge University Press, 291-312).
- Boylan, M.** (1981), “Mechanism and Teleology in Aristotle’s Biology”, *Apeiron*, 15: 96-102.
- Cooper, J. M.** (1987), “Hypothetical Necessity and Natural Teleology”, en A. Gotthelf y J. Lennox (1987) (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (New York: Cambridge University Press, 243-274).
- Descartes, R.** (1996), *Reglas para la dirección del entendimiento* (Madrid: Alianza).
- Descartes, R.** (2003), *Treatise of Man* (New York: Prometheus Books).
- Descartes, R.** (2004), *Meditaciones Metafísicas* (Buenos Aires: Terramar).
- Fóti, M. V.** (1999), “Merleau-Ponty’s Vertical Genesis and the Aristotelian Powers of the Soul”, en B. Hopkins (1999) (ed.), *Phenomenology: Japanese and American Perspectives* (Dordrecht: Springer, 39-58). https://doi.org/10.1007/978-94-017-2610-8_3.
- Gotthelf, A.** (1987), “Aristotle’s Conception of Final Causality”, en A. Gotthelf y J. Lennox (1987) (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (New York: Cambridge University Press, 204-242).
- Gotthelf, A. y Lennox, J.** (1987) (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (New York: Cambridge University Press).
- Honorato, D.** (2018), “El fenómeno de la percepción en Aristóteles y Merleau-Ponty”, *Ideas y Valores*, 67, 166: 13-48.
- Hopkins, B.** (1999) (ed.), *Phenomenology: Japanese and American Perspectives* (Dordrecht: Springer).
- Merleau-Ponty, M.** (1953), *La estructura del comportamiento* (Buenos Aires: Hachette).
- Merleau-Ponty, M.** (1968), *Nature: Course Notes from the Collège de France* (Evanston: Northwestern University Press).

- Merleau-Ponty, M.** (1984), *Fenomenología de la percepción* (Madrid: Planeta-Agostini).
- Moinat, F.** (2012), *Le vivant et sa naturalization: le problème du naturalisme en Biologie chez Husserl et le jeune Merleau-Ponty* (Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer).
- Pagni, E.** (2012), *Corpo vivente mondo: Aristotele e Merleau-Ponty a confronto* (Firenze: Firenze University Press).
- Platón** *Timeo*, en *Diálogos VI* (Madrid: Gredos, 1992).
- Stevens, A.** (2002), “Comment Merleau-Ponty renouvelle-t-il l’ontologie de la perception héritée d’Aristote?”, *Les Études Philosophiques*, 62: 317-331.
- Thompson, E.** (2007), *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind* (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press).

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

La función negativa de la literatura en *Situations II* de Jean-Paul Sartre

SANTIAGO BELLOCQ
Universidad Nacional de San Martín

— I 221

Resumen: Para Jean-Paul Sartre, la literatura es una (o *la*) herramienta privilegiada para revelar el mundo y llamar a la libertad creadora de los hombres, ya que por su misma naturaleza significativa la totalidad del ser-en-el-mundo del para-sí se ve trastocada en sus fibras más íntimas en tanto se despliega esencialmente en la misma sustancia de la conciencia: la negatividad. La “literatura total” que el autor plantea en *Situations II* implica un doble movimiento de negatividad y construcción, réplica de la síntesis irresoluble que el para-sí es. El presente artículo desarrolla entonces esta función negativa/crítica de la literatura desde la filosofía sartreana, haciendo hincapié en la función social que emana de esta y cómo dicha negatividad se ha ido gestando históricamente hasta culminar en el surrealismo, movimiento criticado desde esta perspectiva por Sartre.

Palabras clave: negatividad, compromiso existencial, libertad, creación, surrealismo.

Literature's Negative Function in Jean-Paul Sartre's Situations II

Abstract: Literature is for Jean-Paul Sartre one of most privileged tools for revealing the world and calling for men's creative freedom, for its significant nature changes all the being-in-the-world structure of the being-for-itself as it unfolds on the same substance of consciousness: negativity. The notion of "total literature" that the author considers in *Situations II* implicates a double movement of negativity and construction, exactly like the insolvable synthesis that the being-for-itself is. This paper will develop then this negative/critic function of literature following Sartre's philosophy, emphasizing in the social function that is detached from it and showing its historical origins that culminate in the surrealist movement, which is strongly criticized by him.

Key-words: negativity, existential engagement, freedom, creation, Surrealism.

1. La obra de arte literaria: llamamiento a la libertad, recreación del mundo y compromiso existencial

222 |

A lo largo de *Situations II* (publicado en 1948), Jean-Paul Sartre muestra cómo el objeto literario, obra de arte principalmente significativa, es producto de la acción conjunta del autor y el lector, presentándose, así, como un llamamiento, un reclamo de libertades que presentifican lo significado creándolo. La obra de arte es valiosa, dice Sartre, precisamente por ser este llamamiento que "existe únicamente cuando se la mira y que es [...] exigencia pura de existir" (2008: 80); concordando con Kant, desde esta óptica la obra de arte no tiene finalidad, pero porque es un fin en sí misma al hacerse una con la libertad del que contempla o lee, en este caso. Y desde *L'être et le néant* (1943 IV, 1: 508-638) sabemos que existencia y libertad son lo mismo en la filosofía sartreana.

Ahora bien, ¿cómo este objeto logra ser estético si, desde una primera aproximación, pareciera ser solo un signo transparente y neutro del mundo que nos remite más allá de sí? Sartre no es en absoluto un esteta, lo cual no significa que en sus obras uno no encuentre una belleza inusitada; se encuentra más bien del lado de Martin Heidegger, para quien vale más la "verdad" que esa obra significa y manifiesta que lo "bella" que pueda ser ("la belleza es uno de los modos de la verdad", pero no viceversa). La belleza en la prosa no es más que "una fuerza dulce e imperceptible" que se expresa

en la armonía de las palabras, en el equilibrio de las frases que *disponen* las pasiones del lector sin que este se dé cuenta; por eso Sartre afirma que, “en la prosa, el placer estético es puro únicamente cuando viene de añadidura” (Sartre 2008: 64). Pretender imponerle sensaciones al lector sería contradictorio con la esencia misma de estas obras, pues no operaría propiamente una espontaneidad creadora en ello: buscar *afectarlo* sería apuntar a su pasividad, no a su actividad libre. Por otra parte, la disposición realizada finamente por el escritor se perdería además si el autor buscara que el lector se detuviera en cada palabra por sí misma, como ocurre en la lectura de la poesía; ello conduciría a una opacidad que no permitiría el avance fluido por las líneas del texto, deteniendo constantemente la marcha y no alcanzando su fin:

el escritor no debe tratar de *turbar* [...]; si quiere *exigir*, debe limitarse a proponer la tarea que hay que realizar. Se deduce de esto el carácter de *pura presentación* que parece esencial a la obra de arte: el lector debe contar con cierta posibilidad de repliegue estético. (Sartre 2008: 81)

Este repliegue es el que manifiesta el mundo de una manera novedosa, debido a la *modificación estética del proyecto humano*. La “alegría estética”¹ que acompaña a la conciencia posicional –para la cual el mundo es un valor, o sea, una tarea propuesta a la libertad humana– es consecuencia de que el mundo se identifique con el objeto estético en tanto que es *imaginado* (y por ello, irrealizado y recreado en una proyección libre). Mientras que normalmente el mundo se presenta como el horizonte de nuestra situación, como la totalidad sintética del enunciado, como el conjunto indiferenciado de obstáculos y útiles, en esta nueva modalidad se nos presenta como dirigiéndose a nuestra libertad. La alegría estética a la que se hace mención se debe no solo al reconocimiento de sí por sí de la libertad, sino fundamentalmente al cambio estructural operado en el nivel intraconsciencial donde se interioriza lo “no-yo” por excelencia (el en-sí), donde a partir de ahora el *datum* es percibido como imperativo y el hecho bruto como *valor*. Por esta modificación el mundo es percibido como *mi* tarea, en la que la función

I 223

¹ “El escritor, como todos los otros artistas, quiere procurar a sus lectores cierta emoción a la que la costumbre denomina placer estético y que, por mi parte, llamaría más a gusto alegría estética [...]; esta alegría, en efecto que está negada al creador mientras crea, se identifica con la conciencia estética del espectador, es decir [...] del lector. [...] Se identifica por de pronto con el reconocimiento de un fin trascendental y absoluto que suspende por un momento la cascada utilitaria de los fines-medios y los medios-fines, es decir, de un llamamiento [...]” (Sartre 2008: 88).

esencial de mi libertad es precisamente hacer del ser, en un movimiento incondicionado, el objeto único y absoluto del universo:

la conciencia posicional es conciencia *imaginante* del mundo en su totalidad, como ser y deber ser a la vez [...], [que] encierra *realmente* la totalidad armónica de las libertades humanas en la medida en que esa totalidad es objeto de una confianza y una exigencia universales. (Sartre 2008: 90)

La prosa como obra de arte esclarece el ser como ser, con toda su opacidad y coeficiente de adversidad, por medio de la espontaneidad indefinida de la existencia, es decir, de la libertad: todo el ser se haya penetrado hasta lo más hondo por esta libre trascendencia que lo revela con una luz nueva. Vemos entonces que la obra de arte nunca es un dato natural, sino exigencia y donación, pura gratuidad, pues la gratuidad es la imagen misma de la libertad.² Los sentimientos de los lectores, al no estar nunca dominados por el objeto presentado y como no hay (normalmente) una realidad exterior que pueda condicionarlos, son “completamente generosos” ya que poseen su fuente permanente en la libertad, pues Sartre llama generoso precisamente a un sentimiento que tiene la libertad por origen y fin. Para nuestro filósofo, “el arte es aquí una ceremonia del don y el solo don origina una metamorfosis” (Sartre 2008: 84): la de la entera realidad humana y el mundo que ella crea.

De esta manera el libro, en tanto obra de arte, no sirve a la libertad, sino que la requiere; para alcanzarla efectivamente, debe primero reconocerla y luego confiar en ella: no hacerlo sería olvidar que la imaginación del lector no es solamente una función reguladora sino una instancia constitutiva de la obra. Cada palabra leída es un camino de trascendencia, donde escribir “es pedir al lector que haga pasar a la existencia objetiva la revelación que [el autor ha] emprendido por medio del lenguaje” (Sartre 2008: 78). El libro, dice Sartre, se propone como fin la libertad del lector: pero esa libertad significa revelación del mundo, manifestación que no lo deja intacto sino que lo convierte en una totalidad enteramente recreada por la *praxis* humana:

² “En una sociedad que insiste en la producción y reduce el consumo a lo estrictamente necesario, la obra literaria es algo evidentemente gratuito. Aunque el escritor subraye el trabajo que la obra le cuesta [...], continúa siendo verdad que el objeto creado no es en modo alguno asimilable a un *bien*. Esta gratuidad, lejos de afligirnos, es nuestro orgullo; sabemos que es la imagen de la libertad. La obra de arte es gratuita porque es fin absoluto y se propone al espectador como un imperativo categórico” (Sartre 2008: 221-222).

el acto creador persigue una reproducción total del mundo. Cada cuadro y cada libro es una recuperación de la totalidad del ser; cada obra de arte presenta esta totalidad a la libertad del espectador. Porque tal es el objetivo final del arte: recuperar este mundo mostrándolo tal cual es, *pero como si tuviera su fuente en la libertad humana*. (Sartre 2008: 87, las cursivas nos pertenecen)

Por las implicaciones recíprocas de la exigencia mutua de sus libertades, escritor y lector entregan de nuevo la totalidad del ser al hombre como *tarea* por realizar mediante la acción sobre el mundo (véase Wittman 2001: 35-52).

En esta instancia, Sartre afirma que lo propio de la conciencia estética es ser “creencia por compromiso”, no solo entendido como acto de fe sino como compromiso real y ontológico donde me veo obligado a *crear* lo que él *revela*. Si el oficio del escritor consiste en representar al mundo y dar testimonio de él, el lector deberá comprometerse enteramente en la recreación libre de lo ahí abierto ya que, en este plano, la percepción es acción. En efecto, la mostración del mundo que los escritores ejercen en la literatura implica siempre “revelarlo en la perspectiva de un cambio posible” (Sartre 2008: 266), manifestando al lector en cada caso concreto su facultad de hacer y deshacer, de *actuar*, de acuerdo con las posibilidades que abre. Sartre expone que escribir, al revelar el mundo y proponerlo como una tarea a la generosidad del lector, es ubicarse en un plano de esencialidad respecto a la totalidad del ser; sin embargo, el mundo verdaderamente real solo se revela en la acción (véase Sartre 1996), y solo puede ser descubierto en la literatura mediante el movimiento que busca trascenderlo pasándolo para cambiarlo, es decir, *negándolo*. Para que el mundo presente su máximo de densidad “es necesario que la revelación-creación por la que el lector descubre este mundo sea también alistamiento imaginario de la acción; dicho de otro modo, cuanto más gusto se tenga en cambiarlo, tanto más vivo será” (Sartre 2008: 90). Sabemos que para Sartre el hacer es revelador del ser: por nuestro proyecto es que los entes intramundanos se presentan como siendo de tal o cual manera. De lo que se trata entonces ya no es de “poseer” el mundo, sino de cambiarlo, ya que “es al propio proyecto de cambiarlo a lo que el mundo revela los secretos de su ser” (Sartre 2008: 224). Así como en Heidegger (1927: §§ 14-18) el conocimiento más íntimo de algo se obtiene en su uso y en la relación práctico-significativa que ello mantiene con la totalidad de los seres, es necesario también en la literatura hundir las cosas y empaparlas en la acción, aunque sea en un plano imaginario; ahí la densidad de ser será medida por el lector de acuerdo con la cantidad de relaciones prácticas que las cosas y personajes tengan entre sí.

No debemos olvidar que fue por los mismos años que Sartre escribió *Situations II* y su ensayo *Vérité et existence*, aparecido póstumamente; de ahí que ambos textos estén plagados de esta visión *aletheizante* de la acción y la

libertad humanas. El hombre es el medio por el que las cosas se manifiestan: no hace que las cosas *sean* (nunca podría ser fundamento del en-sí) sino que permite que *haya* cosas diferenciadas, pues su carácter nihilizador es introductor de la diferencia en el ser-en-sí. El hombre es el ser frente al cual nada puede resultar neutro, frente al cual las cosas y los hombres mismos se descubren como *verdad*. Esta, recordamos, solo se da “en relación con este punto de vista que hace que un mundo exista y se debe en la sucesión” (Sartre 1996: 136), es decir, como verdad *situada*. Ahora bien, Sartre aclara que hay en toda verdad una relación interna con la propia libertad:

Mi libertad interioriza la finitud, pero, al mismo tiempo, deja un porvenir de libertad con respecto al presente finito [...], presenta un porvenir in-definido en el que *será* libertad consciente y determinante *en relación con* el presente concebido como libre desvelamiento del en-sí. [...] Al ser toda libertad desvelamiento, mi verdad presente será finitud *nuevamente exteriorizada desde el punto de vista* de otra veri-ficación todavía indeterminada [...]: toda verdad revelada es a la vez un absoluto y algo indeterminado. (Sartre 1996: 137)

Esta relación entre libertad y verdad no aparece explicitada en demasía en *Situations II*, y sin embargo resulta altamente gráfica para comprender el juego que ocurre en el seno de la literatura y la libertad. Efectivamente, el hecho de desvelar la verdad del mundo mediante la literatura revela al propio hombre no solo su libertad (porque la reclama) sino a su vez su propia finitud, fundamento último de toda su existencia libre (pues a su vez reclama una nihilización para iluminar un mundo en la pro-yección). Como podemos ver en el análisis fenomenológico realizado en *L'être et le néant*, es por la negatividad esencial de la existencia-libertad que algo así como revelación, acción o cambio son posibles, pues de lo contrario el en-sí sería intrascendible. El mundo presentado por el escritor debe ser negado en orden a trascenderse y rebasarse; así, la literatura no solo nos devuelve la conciencia y la experiencia fundantes de nuestra libertad³, sino que nos fuerza a ejercer la nihilización de una manera privilegiada al iluminar una verdad que demanda necesariamente nuestra acción negativa, pues, justamente y como precisaremos luego, la literatura en sí misma es negatividad.

Hay que tener en cuenta, no obstante, que la particularidad del fenómeno que ocurre en la literatura como escritura-lectura que realza y po-

³ “[...] el escritor, hombre libre que se dirige a hombres libres, no tiene más que un tema: la libertad” (Sartre 2008: 93). Podríamos agregar, si profundizamos, que no tiene por tema más que la negatividad.

tencia precisamente esta facultad humana donde la acción se da por revelación es que se da en un plano donde lo que prima es la negatividad que opera mediante el lenguaje. La palabra, aquí, es responsable total de la nihilización y trascendencia ek-stática de la situación en la que me veo inmerso y del mundo en su totalidad:

Hablar es actuar [...]; al hablar, descubro la situación por mi mismo propósito de cambiarla; la descubro a mí mismo y a los otros *para* cambiarla [...]; con cada palabra que digo, me meto un poco más en el mundo y, al mismo tiempo, salgo de él un poco más, pues lo paso en dirección al porvenir. (Sartre 2008: 61)

Lo que se ve aquí es propiamente el sentido del compromiso en su acepción ontológica, en cuanto que estoy con-pro-metido: *metido* como el “en” del ser-en-el-mundo, arrojado fácticamente en él a la vez que lo *proyecto*, *con* Otros que me rodean y que me reclaman y a los que exijo libertad. Es esta la idea fundamental del compromiso sartreano, siendo su aplicación “política” su prolongación natural, la otra cara de este mismo y único fenómeno. Sería contradictorio ser-en-el-mundo sin estar comprometido en él, ser-en-el-lenguaje si no estoy enteramente transido por la significatividad, ser libre sin estar comprometido en mi situación proyectada. Más allá de su sentido político, lo fundamental para Sartre será primero comprometerse a defender la libertad, antes que cualquier otra cosa; aunque luego, aclara, ese compromiso se jugará propiamente en el “proteger la libertad concreta y cotidiana, tomando partido en las luchas políticas y sociales” (Sartre 2008: 61). Y, para un escritor, esto implica saber que su palabra es acción, su revelación es cambio y que incluso la mera concepción de revelar sin proponer un cambio es imposible. El lenguaje será probablemente el lugar más idóneo para ejercer un trabajo negativo que permita modificar la situación estructural del mundo en que vivimos, ya que “pensamos con palabras”, y nuestro pensamiento mismo *es* lenguaje; más aún, *somos* lenguaje en tanto ser-para-otro, en tanto totalidad significativa. Así es que la función del escritor consiste en obrar de modo que ya nadie pueda ser inocente o neutro frente a un mundo por ignorarlo; lanzado al universo del lenguaje, no puede simular que no sabe hablar puesto que “si se entra en el universo de los significados, ya no hay modo de salir de él” (Sartre 2008: 63). Cada frase literaria contiene de algún modo el lenguaje entero y remite en ello a todo el universo: y de esta manera, el mundo que la literatura pone al desnudo se muestra como estando bajo nuestra total responsabilidad, como siendo nuestra tarea, aun si pretendemos rechazarlo. El autor nos compromete para asumir la responsabilidad del universo entero al mostrarnos la relación entre hacer y ser desde la perspectiva de nuestra situación histórica, al atraparnos como lectores mediante sus personajes y tramas:

[lo que pide al lector] no es la aplicación de una libertad abstracta, sino la entrega de toda la persona, con sus pasiones, sus prevenciones, sus simpatías, su temperamento sexual, su escala de valores. Cuando esta persona se entrega con generosidad, la libertad le atraviesa de parte a parte y transforma hasta las masas más oscuras de su sensibilidad. Y, como la actividad se ha hecho pasiva para crear mejor el objeto, la pasividad, recíprocamente, se convierte en acto: el hombre que lee ha subido a lo más alto. (Sartre 2008: 82)

Según Sartre, el hombre que lee se transforma:

se despoja en cierto modo de su personalidad empírica y escapa de sus resentimientos, sus miedos y sus codicias para colocarse en lo más alto de su libertad; esta libertad toma la obra literaria como fin absoluto y hace otro tanto [...] con la humanidad: se constituye en exigencia incondicionada respecto de sí misma, al autor y a los lectores posibles. (Sartre 2008: 250)

Es así como la libertad es la clave hermenéutica fundamental para comprender la idea sartreana de la literatura, sin perder nunca de vista que lo que opera de fondo son siempre movimientos espontáneos de negatividad tanto en el proceso de la experiencia estética del leer como en la proyección de mundos posibles que se abren al campo de nuestro accionar revelador. Al comprometernos en lo más íntimo y reflejarnos nuestra esencia libre, la literatura se presenta como una praxis que ofrece un plus de nihilización a aquella que ya somos cotidianamente, pues ayuda de algún modo a negarnos reflexivamente gracias a la mediación del objeto imaginario-irreal (véase Sartre 1940), “destruyendo” nuestra situación fáctica (y nosotros con ella) para recrearla (y recrearnos) nuevamente en una iluminación de verdad que nos incrusta una vez más en la historia.⁴ Ahora bien, como ya dijimos, la literatura no es posible si no exige, además de mi libertad, la libertad de todos los hombres. Conocemos la posición de Sartre en la que, por más condicionada que esté su situación, el hombre es un centro de indeter-

⁴ Algo prácticamente idéntico es lo que acontece en el teatro. Como dice Sartre, “si es cierto que el hombre es libre en una situación dada y que se elige a sí mismo en y por esta situación, entonces hay que mostrar en el teatro situaciones simples y humanas y libertades que se eligen en esas situaciones. [...] Lo más emocionante que puede mostrar el teatro es una personalidad en el proceso de hacerse, el momento de la elección, de la libre decisión que compromete una moral y toda una vida. La situación es un llamado; nos concierne: nos toca a nosotros decidir” (Sartre 1992: 20). Teniendo en cuenta su esencial origen “literario”, todo lo expuesto hasta aquí compete también a este tipo de arte.

minación irreductible. El hombre no es ciertamente más que su situación, pero esta considerada como un en-sí sería algo neutro e indiferente si una libertad humana no le confiere algún sentido mediante su pro-yecto original. Esta elección de nuestra situación implica nuestra íntima responsabilidad, nuestro compromiso total, no solo porque nos abarca a nosotros sino porque compete una elección de todos los hombres. Según Sartre es precisamente al “hombre total”, totalmente comprometido y libre, a quien de hecho hay que liberar, aumentando sus posibilidades de elección; he ahí la función de la literatura:

Esa libertad *no existe*, si hablamos con propiedad; hay que conquistarla en una situación histórica; cada libro propone una liberación concreta a partir de una enajenación particular [...]: este mundo es la enajenación, la situación, la historia, y es este mundo lo que debo tomar y asumir, lo que debo conservar o cambiar, *para mí y los demás*. Porque, *si el aspecto inmediato de la libertad es el negativo*, se sabe que no se trata del poder abstracto de decir no, sino de una negatividad concreta que retiene en ella misma lo que niega y adquiere con ello, en todas sus partes, determinado matiz. (Sartre 2008: 97-98, las cursivas nos pertenecen)

Así es que vuelve a aparecer el para-otro como estructura constitutiva no solo de nuestra existencia sino del ser mismo de la literatura, pues ella es llamamiento a la libertad de *todos* los hombres. Debemos considerar entonces de qué manera la literatura ejerce su negatividad en el seno de la sociedad, entrelazando dialécticamente la singularidad del escritor/lector concreto con la situación histórica de su época para ganar así esta libertad.

I 229

2. La función social de la literatura crítica

Que la libertad sea el fin de la literatura es reclamar esa libertad para *todos* los hombres; sería contradictorio pretender la libertad para unos pocos, pues esta reclama necesariamente cierta totalidad. Al mismo tiempo, el proceso que se da en el acto de lectura implica un proyectarse más allá de sí hacia un otro que no es solamente el autor sino también una comunidad más amplia: recordemos que para Sartre el hombre que lee “se despoja de su personalidad empírica” y se *totaliza* con la humanidad encarnada en los lectores *posibles*. Ese “concierto de voluntades”, esa “ciudad de los fines” kantiana solo puede convertirse en una sociedad concreta cumpliendo dos condiciones:

[...] la primera, que los lectores reemplacen el conocimiento de principio que tienen los unos de los otros en cuanto son todos ejemplares singulares de la humanidad por una intuición [...], un presentimiento de su presencia carnal en medio de este mundo; la segunda, que esas voluntades abstractas, en lugar de permanecer solitarias y de lanzar al vacío llamamientos que no llegan a nadie a propósito de la condición humana en general, establezcan entre ellos relaciones reales con ocasión de acontecimientos verdaderos, o, en otros términos, que [...] se *historialicen* conservando su pureza y transformen sus exigencias formales en reivindicaciones materiales y fechadas. (Sartre 2008: 250-251)

Como dijimos, es solo *en situación* que la literatura y la actividad del lector y el autor pueden tener un sentido verdadero, y por ello es necesario el arrojo a la historia, donde cada exigencia y cada acto tengan una fecha concreta, un sustrato material real, para no perderse en divagues idealistas o solipsistas que pierdan de vista la estructura social. Lo que se juega en la literatura no es solo la posibilidad de un placer estético, sino toda una metafísica y una construcción de la concepción metafísica de mundo y hombre, y por ello su pretensión es *total*.

230 | El ejemplo que da Sartre sobre Richard Wright, que se dirigía a un público bien delimitado (negros cultos del norte de los Estados Unidos, y “norteamericanos blancos de buena voluntad”), es bastante conciso al señalar que finalmente se dirigía *a todos los hombres*, pero *a través* de esa focalización concreta. La “esencia” de la libertad se deja entrever en aquella liberación histórica y concreta, fechada, que Wright persigue (la libertad de los negros), mientras que al mismo tiempo “la universalidad del género humano está en el horizonte del grupo concreto e histórico de los lectores” (Sartre 2008: 104). Lo que hace ahí el escritor es mediatizar,⁵ nombrar y mostrar la vida cotidiana, ser la conciencia de todos, el movimiento por el que la raza se eleva de lo inmediato a la nueva consideración reflexiva de su condición. Se alza entonces una imagen de la humanidad que se pretende proyecto, humanidad-por-construir, ya que toda revelación, incluso de una idea metafísica, implica un cambio y un accionar sobre ella. Sartre pretende una literatura que toque y concilie lo absoluto metafísico y la relatividad del hecho histórico, que él llama “literatura de las grandes circunstancias”. La reivindicación metafísica que hace es contundente, al enfrentarse a aquellos que la consideran como algo caduco, como discusiones estériles sobre nociones abstractas; para él

⁵ “El escritor es un mediador por excelencia y su compromiso es la mediación” (Sartre 2008: 102).

consiste en “un esfuerzo vivo para abarcar por dentro la condición humana en su totalidad” (Sartre 2008: 212). Sin embargo, que la literatura sea de algún modo metafísica no significa que adopte el punto de vista de la eternidad, como pretendiendo escribir para una universalidad abstracta y eidética válida para todos los tiempos; ello no haría sino caer en vacuidades inútiles y ciegas, haciendo afirmaciones sobre “el Hombre” tan generales y amplias que abarcarían a todos sin tocar a nadie.⁶

Una literatura comprometida en su época se preocupará de problemas que, como dice Sartre, no tendrán sentido veinte años después: problemas que conciernen a una sociedad y un tiempo determinados; ello no quita que sin embargo la posteridad pueda encontrar ciertos contenidos de verdad “universales” (o, mejor dicho, verdades temporales que valgan *también* para su época y sus problemas concretos). Sartre dice que puede llegar a haber un reflorecimiento de una obra “epocal” desde este plano de universalidad, en el que “ya no será más eficiente, será considerada un objeto gratuito, [...] como si el escritor lo hubiera escrito gratuitamente y no por su valor preciso de acción sobre un hecho social preciso” (Beauvoir 1981: 244). Tal sería el caso por ejemplo de Voltaire, cuyas obras son actualmente leídas desde esta óptica como siendo válidas “universalmente”, mientras que en su época solo extraerían su sentido de ciertos hechos sociales concretos. Según Sartre, los escritores conocen estos dos puntos de vista cuando escriben, y los tienen en cuenta —o quizás simplemente los pretenden. De esta manera, el arte de escribir es concebido como “fenómeno histórico y concreto, es decir, como el llamamiento singular y fechado que un hombre, aceptando historializarse, hace, a propósito del hombre entero, a todos los hombres de su época” (Sartre 2008: 138).

I 231

Se ve entonces cómo la literatura pasa a ser una cuestión del ámbito social, ya que su intención será a la fuerza contribuir a que se produzcan cambios en la sociedad, cambios en la condición social del hombre y en la concepción que el hombre tiene de sí mismo. Su ámbito de lucha es el de las ideologías, dentro del lenguaje; en efecto, debe buscar extraer la concepción del hombre en que se inspiran los hechos históricos concretos de la época, concepción que “anda por las calles” como perteneciendo al sentido común, y que debe ser precisada y aclarada para ayudar a su perpetuación o a su destrucción; es así que la literatura vuelve a recuperar su *función social*.

⁶ “No nos haremos eternos [...], no seremos absolutos por haber reflejado en nuestras obras algunos principios descarnados, lo suficientemente vacíos y nulos para pasar de un siglo a otro, sino por haber combatido apasionadamente en nuestra época, por haberla amado con pasión y haber aceptado morir en ella” (Sartre 2008: 13).

El escritor proporciona a la sociedad una *conciencia inquieta*, y por ese motivo se encuentra constantemente en conflicto con las fuerzas conservadoras que mantienen el equilibrio que busca precisamente destruir; como más adelante dice basándose en Hegel, el paso a lo mediato solo puede hacerse por negación de lo inmediato, y esto significa ser una revolución perpetua. La manera en que podrá ejercer esta negatividad es desarrollando y realizando la literatura de manera que funcione como un *espejo crítico*⁷, donde la sociedad se vea y se encuentre en contradicción en lo más profundo de su situación, y donde esa contradicción le impulse a dar el salto negativo en la tarea de alcanzar su libertad. “Por medio de la literatura [...], la colectividad⁸ pasa a la reflexión y a la mediación y adquiere una conciencia turbada y una imagen desequilibrada de sí misma que trata sin tregua de modificar y mejorar” (Sartre 2008: 271). Esta tarea crítica se hace total, comprometiendo al hombre entero, y se compone de dos momentos; uno analítico o negativo y uno sintético o positivo/constructivo:

Si la negatividad es uno de los aspectos de la libertad, la construcción es el otro [...]; en la medida en que la literatura es negatividad, impugnará la enajenación del trabajo; en la medida en que es creación y avance, presentará al hombre como acción creadora y le acompañará en su esfuerzo para dejar atrás su enajenación presente en pos de una situación mejor. (Sartre 2008: 222)

232 |

Claramente esta mejora de la situación implica el advenimiento de la sociedad sin clases anunciada por Marx, autor que será el más influyente en este pensamiento sartreano de posguerra, ya que solo en ella puede realizarse el ideal tanto de libertad humana como de literatura. La literatura solo podrá identificarse con su esencia en esta instancia, ya que solo en esa sociedad podría el escritor advertir que no hay diferencia entre su tema y su público: la clave siempre ha sido el hombre-en-el-mundo –en su libertad–. En esa sociedad, la literatura sería:

—

⁷ “El hombre –escribe Sartre en *Situations IX* (publicado en 1972)– vive rodeado por sus imágenes. La literatura le da una imagen crítica de sí mismo [...]. Un espejo crítico. Mostrar, demostrar, representar. Eso es el compromiso. Después de eso, la gente se mira y hace lo que quiere [...]” (Sartre 1973: 24).

⁸ Para Sartre, esta colectividad incluye la totalidad de la sociedad, burgueses y proletarios. La burguesía es tan víctima e inocente como tirana y culpable; lo que los escritores pueden y deben hacer es reflejar en su espejo su conciencia turbada, acelerar la descomposición de sus principios esencialmente analíticos, echarle en cara sus faltas.

el mundo presentado a sí mismo, en suspensión en un acto libre y ofreciéndose al juicio de todos los hombres, la presencia reflexiva de una sociedad sin clases ante sí misma; sería por medio del libro como los miembros de esta sociedad podrían a cada instante precisar las cosas, verse y ver su situación. (Sartre 2008: 166)

Sartre procede a identificar literatura con subjetividad de una sociedad en revolución permanente, indicando que esa sería su verdadera esencia: una superación de la antinomia palabra-acción, donde la obra escrita sea la condición esencial para esta acción: el momento de la conciencia reflexiva donde la colectividad se juzga y, en ese juzgar (*krinein*), se metamorfosea. En su momento esencial, la literatura adquiriría, como el Espíritu hegeliano, plena conciencia de sí misma, y se haría *total*.

Tras lo aquí mostrado, puede volver a considerarse entonces la terrible y gigantesca responsabilidad que el escritor posee, según Sartre, ya que de él depende en gran medida que la sociedad pueda acudir al llamado hacia su propia libertad y autenticidad. El escritor ha de estar al tanto de su responsabilidad:

es responsable de todo: de las guerras perdidas o ganadas, de las revueltas y represiones; es cómplice de los opresores, si no es el aliado natural de los oprimidos. Pero solamente porque es escritor; porque es hombre. Tiene que vivir y querer esta responsabilidad, y para él, es lo mismo vivir y escribir [...] porque la vida se expresa en empresas y la empresa del escritor es escribir. (Sartre 2008: 43)

I 233

La escritura no es una actividad artística que derive en una “vida estética” bohemia e irresponsable, sino que es ante todo un oficio⁹ que conlleva una gran responsabilidad, que incluso puede no haberse elegido¹⁰, y que requiere de unas técnicas y procedimientos particulares; lo que no implica ciertamente que se deje de lado el “estilo” o la búsqueda de perfección literaria: el arte, dice Sartre, nada pierde con el compromiso ya que siempre las nuevas exigencias de lo social o lo metafísico imponen al artista la necesidad de recrearse y desarrollar un lenguaje o técnicas nuevas. Muchos han objetado continuamente a su idea de compromiso literario el peligro al

⁹ “[...] escribir no es vivir, ni alejarse de la vida para contemplar en un mundo en reposo las esencias platónicas y el arquetipo de belleza [...]: es ejercer un oficio [...] [que] consiste en representar el mundo y dar testimonio de él” (Sartre 2008: 220 y 263).

¹⁰ “[...] la escritura y la política no se eligen. La situación decide” (Sartre 1973: 27).

que sometería a la literatura al “comprometerla” tan crudamente, arguyendo que terminaría siendo una actividad panfletaria de corte comunista –probablemente alentados quizás por frases como “debemos militar en nuestros escritos en favor de la libertad de la persona y de la revolución socialista” (Sartre 2008: 255)–. Es posible que no hayan dado vuelta la página, donde el autor aclara muy bien que el principio rector es primero el de la libertad total, principio y fin de la literatura; y que, si bien se deben rechazar en todos los terrenos “las soluciones que no se inspiren rigurosamente en los principios socialistas”, se debe apartar también “de todas las doctrinas que consideren al socialismo como el fin absoluto” (Sartre 2008: 256). Para Sartre, el socialismo no es el fin último sino “el último medio antes del fin”, que es poner a la persona humana en posesión de su libertad. Solo en esta reivindicación la literatura puede ser salvada y guardada en su autenticidad, ya que ella misma es toma de posición frente a todas las injusticias, posición que busca desengañar al público. La enajenación de la literatura de una época se da precisamente cuando esta no llega a la conciencia explícita de su autonomía, cuando se somete a los poderes temporales o a ideologías (véase Sartre 2008: 161); las diversas formas de opresión y enajenación, así como ocultan a los hombres que son libres, también ocultan a los escritores la verdadera esencia crítica de la literatura.

234 |

Así es que, como todo hombre, el autor está comprometido en su situación, aunque de una manera más “lúcida” ya que sus escritos, “como todo proyecto humano, encierran, precisan y dejan atrás esa situación, la explican y la fundamentan incluso” (Sartre 2008: 160). Podríamos incluso arriesgar que el escritor comprometido se presenta como el modelo ideal de todo compromiso humano, recurriendo naturalmente a la analogía respectiva a cada situación concreta; consciente de su situación, revela el mundo para cambiarlo, disuelve mitos, ideologías y fetiches “en un pequeño baño de ácido crítico”, procediendo a un llamado casi heroico de las libertades singulares a construir la sociedad sin clases. Solo recuperando y promoviendo su función social es que la literatura puede realmente alcanzarse a sí misma en su esencia. Sin embargo, debemos precisar mejor cómo se da efectivamente esta función crítica desde el doble movimiento de análisis-síntesis, destrucción-construcción, negatividad-positividad, que será el eje central de la dinámica esencial de la literatura y que nos permitirá entender mejor cómo la negatividad se ha ejercido y se ejerce social e históricamente a lo largo de los siglos.

3. Desarrollo histórico de la literatura como negatividad-construcción y crítica del surrealismo

Tal como venimos desarrollando, el primer momento de la literatura que se quiere revolucionaria y liberadora es el momento del análisis, la instancia propia de destrucción y diferenciación por negación y que se fusiona de algún modo con la literatura y el pensamiento crítico-analíticos. Hay varias etapas en el desarrollo de la literatura como negatividad, que culminará en la aventura surrealista como su punto álgido donde se auto-aniquilará, y que tiene su origen en el espíritu analítico de la burguesía. Sin embargo, debemos trazar antes el *parcours* de este movimiento negativo hasta sus orígenes en la Edad Media, para comprender así cómo y por qué la modernidad ha desarrollado y usado (a veces hipócrita o inauténticamente) esta herramienta; como todo en el pensamiento sartreano, no podemos separar la “esencia” o el sentido de lo que la literatura ha ido deviniendo sin tener en cuenta sus particularidades históricas y sus devenires *práxicos* generados por la propia contradicción de hombres singulares.

En efecto, ha habido una constante tensión en la situación de todos los escritores desde que existe algo así como un “oficio” de la literatura, provocada por la relación con las clases dirigentes. Corrientemente el escritor era de algún modo un parásito de ciertos mecenas que lo apañaban y que fiscalizaban de algún modo su poder de destrucción, únicos que podían darse el lujo de retribuir una actividad tan importante como peligrosa. Ya que la literatura era el reflejo de la época, esta clase deseaba verse reflejada de modo casi narcisista sin tener en cuenta que luego iba a tener que asumirse críticamente —algo por lo general evadido mediante la mala fe—. El escritor está ahí funcionalmente frente a los intereses de quienes le hacen vivir, y debe existir y escribir con esa contradicción permanente sin resolverla jamás. Este conflicto sin embargo podía verse mitigado enormemente en el patético caso en que el público virtual era nulo y en que el escritor, en vez de estar al margen y frente a las clases privilegiadas, se veía absorbido por ellas. Es lo que ocurría precisamente en la Edad Media, donde la literatura se identificaba con la ideología de los dirigentes eclesiásticos por lo que la meditación y la reflexividad crítica que debía aparecer ahí se daba tan sutilmente que resultaba ser una simple perpetuación de la situación estamental. Hacia el siglo XII los clérigos escribían para los clérigos, y podían así permanecer con su conciencia tranquila dado el divorcio entre lo espiritual y lo temporal; incluso si se le debe al cristianismo el haber provocado el advenimiento de lo espiritual como negatividad y trascendencia perpetua, esta espiritualidad negativa se encontraba aún enajenada. El clérigo escritor ni siquiera tenía que preocuparse por el efecto que tendría en las masas ya que estas, anal-

fabetas e incultas, jamás se enterarían de nada: hombre de Iglesia fundido en el inmenso cuerpo etéreo de Cristo, su deber era defender y mantener perpetuamente el dogma eterno.

Esta condición se mantuvo, según Sartre, hasta el siglo XVII, cuando en Francia, más allá de la laicización del escritor y el público, se debía si no conservar el dogma al menos no confrontarlo. Identificado aún con la ideología dominante, no se debía reinventar críticamente ni decidir sobre el valor mismo de su literatura ya que eso estaba asegurado aún por el peso de la tradición; en el momento en que una sociedad adopta una forma relativamente estable y se compenetra con el mito de su perennidad, confundiendo el presente y lo histórico con lo eterno y lo tradicional, es que ella y sus escritores se convierten en *clásicos*. En este clasicismo cada obra del espíritu debe ser un acto de cortesía hacia las clases, y el retrato del mundo y la sociedad que el escritor muestra es “abstracto y cómplice” al ignorar deliberadamente al hombre en su trabajo y su relación práctica con la naturaleza exterior.¹¹

El quiebre hacia la negatividad comienza a darse en el momento en que la burguesía se presenta como clase potencialmente ascendente, es decir, como clase que sufre cierta forma de opresión (meramente política, pero opresión al fin) y que puede efectivamente constituirse en público real que puede leer, que intenta pensarse en esa lucha, y que necesita verdaderamente tomar conciencia de sí: ahí es donde por primera vez el escritor, sin salir de su tensión (pues aún es mantenido por la nobleza y, al mismo tiempo, los burgueses compran sus libros), puede desarrollar una literatura que refleje su época en el llamamiento a la libertad y la conciencia crítica de la sociedad. La burguesía tiene necesidad del escritor para verse “desde afuera”, y así por primera vez la literatura reconoce su autonomía:

la literatura, que no era hasta entonces más que una función conservadora y purificadora de una sociedad integrada, adquiere conciencia en él y por él de su autonomía. [...] [A su vez] declara repentinamente su independencia: ya no reflejará los lugares comunes de la colectividad y se identifica con el Espíritu, es decir, con la facultad permanente de formar y criticar las ideas. (Sartre 2008: 124)

¹¹ Esto no significa que no pueda reconocerse nada valioso en la literatura clásica, como Sartre bien aclara: “Sin embargo, casi a pesar suyo, el espejo que presenta modestamente a sus lectores es mágico: cautiva y compromete. Aunque se haya hecho todo lo posible para ofrecerles una imagen halagadora y cómplice, más subjetiva que objetiva, más interior que exterior, esta imagen sigue siendo una obra de arte, es decir, algo que tiene su fundamento en la libertad del autor y que es un llamamiento a la libertad del lector” (Sartre 2008: 118).

Aunque esta incipiente reconquista de la literatura por sí es todavía abstracta y casi meramente formal, ya comienza a confundirse con la negatividad como duda, crítica e impugnación. Espiritualidad, literatura y verdad están a partir de ahora ligadas en el momento abstracto y negativo de la toma de conciencia: ahí surge novedosamente el análisis como instrumento, “método negativo y crítico que disuelve perpetuamente los datos concretos en elementos abstractos y los productos de la historia en combinaciones de conceptos universales” (Sartre 2008: 125). El análisis será el arma que definirá desde ese momento al espíritu de la burguesía, y todo será analizado al desintegrar elementos compuestos en sus elementos simples. Al reducir el agua a hidrógeno y oxígeno se pudo encontrar su naturaleza “inmutable”; en el mismo movimiento, se desintegró el corpus social a la suma de individuos que lo componen, encontrando así la naturaleza inmutable del hombre como individuo. Así como este desvanecimiento de los conjuntos trajo aparejada una concepción donde las relaciones y combinaciones eran un momento más bien azaroso y posterior, derivado, se fundó en ello el principio eterno de los Derechos del Hombre, construyéndose la burguesía el mito de lo universal –libertad, igualdad, fraternidad– para su propio uso desde la individualidad. En materia política, la acción debía ser totalmente negativa: no se debía construir ninguna naturaleza humana, sino simplemente distinguir y separar los obstáculos que impedían su natural desarrollo. Esta negatividad analítica, inicialmente ofensiva al dismantelar el Antiguo Régimen, tomó tras las revoluciones una posición defensiva y conservadora en la que, luego de haber obtenido el poder político que deseaba, debía ahora perpetuar el orden universal de las cosas; es decir, al perpetuar la opresión de la gigantesca masa del proletariado, buscaba mantenerse en el poder.¹²

I 237

Si bien durante esta época la literatura recupera su actividad al llamar a los lectores a ejercer su libertad, el triunfo político de la burguesía vuelve a trastornar la condición del escritor y vuelve a poner en tela de juicio el estatus de la literatura: se le pide casi abandonar su negatividad para ayudarla a construir las nuevas bases futuramente eternas de su predominancia. El resentimiento y el rechazo que esto produce en los autores será la causa de

¹² “[...] como el burgués no se siente muy seguro de sí mismo, como su poder no se basa en un decreto de la Providencia, será preciso que la literatura le ayude a sentirse burgués de derecho divino. De este modo, la literatura corre peligro, tras haber sido, en el siglo XVIII, la conciencia turbada de los privilegiados, de convertirse en el siglo XIX en la serena conciencia de la clase opresora [...]; mientras la burguesía luchaba contra el privilegio de la nobleza, se adaptaba a la negatividad destructora. Ahora, ya en el poder, pasa a la construcción y pide que se le ayude a construir” (Sartre 2008: 131).

que una gran parte de ellos –los que hoy son consideradores los grandes escritores del siglo XIX– rechaza abiertamente tanto su condición burguesa como a sus mismos lectores. Hacia 1848, indica Sartre, no hay ya modo de disimular la contradicción profunda que pone en choque la ideología burguesa con las pretensiones de la literatura. No queriendo traicionar su carácter negativo, el escritor se aparta de la sociedad burguesa a la que detesta y de la cual proviene, lo cual eventualmente dará lugar a posiciones herméticas como *l'art pour l'art* y el parnasianismo que concurrirán finalmente en el advenimiento de la Negatividad como lo absoluto, hasta su misma hipostasiación. En tanto artistas, sus obras son también un llamamiento sincero a la libertad de los lectores que, según Sartre, simulan despreciar. Sin entrar en detalles, diremos solamente que la obra literaria postromántica, llevando la impugnación al extremo, concluye en la impugnación de sí misma, al mismo tiempo que “nos invita a salir al vacío por medio de la destrucción de todos los mitos y cuadros de valores; nos descubre en el hombre, en lugar de la relación íntima con la trascendencia divina, una relación estrecha y secreta con la Nada” (Sartre 2008: 157). Es decir que, de alguna manera, muestra al hombre quizás mejor que en ningún otro momento su esencia más íntima, su *ser-nihilización(como)para-sí*; sin embargo, al destruirse a sí misma, cae con ella la posibilidad del llamamiento, lo que resta probabilidades a la futura conquista de la libertad de los hombres. Tal es lo que sucede, para Sartre, con el surrealismo, revolución trunca por su negatividad exacerbada que termina por no liberar a nadie.

La relación de Sartre con Breton y su grupo ha sido muy ambigua desde sus primeros años; fundamentalmente, porque él mismo es de algún modo “heredero”, a pesar suyo, de ciertos temas y modos propios del surrealismo;¹³ a su vez, porque han compartido una preocupación constante por la libertad y la política, aunque desde ópticas bien diferenciadas: “Sartre apunta primero a una libertad metafísica, finalmente moral; la libertad surrealista, incluso si no descuida jamás el campo político, está enteramente orientada hacia el arte” (Sicard 2011: 76). Esto llevará a una divergencia no solo debido a la noción de compromiso sartreana, sino respecto a la inutilidad de un

¹³ “Sartre es un heredero del surrealismo. Heredero a pesar suyo. En el primer Sartre literario, se ha remarcado una gran cantidad de veces la presencia de temas o elementos surrealistas en sus novelas o en sus cuentos: la naturaleza misma del héroe Roquentin y sus peregrinaciones en la ciudad que hace que no podamos dejar de pensar en Nadja, las desaventuras en los cafés, las insignias, la presencia de objetos, estatuas y artes primeros [...] sin tener en cuenta el consumo de mescalina en 1935 que desencadenó un imaginario animal; posteriormente la fascinación por la escritura y el dibujo automáticos en Wols [...]” (Sicard 2011: 74-75).

gesto únicamente negativo que no contribuye a ninguna apuesta concreta y firme ni por el socialismo ni por el lugar de la escritura en sí misma, y menos por la libertad de los lectores. Aun cuando el surrealismo se hubo pretendido una liberación total del hombre, por su punto de vista “totalitario” (de herencia hegeliana), su movimiento se quedó estancado en el concepto sin llegar a su concreción real, ya que por su origen analítico no alcanzó a pensar al hombre como una estructura sintética, sino como un campo heterónomo de fuerzas contrapuestas y separadas (como lo consciente y lo inconsciente).

A su vez, vemos que en el surrealismo la literatura como negación absoluta deviene antiliteratura bajo el reinado de la burguesía. Si en ese tiempo se escribía para consumir el mundo dilapidando las tradiciones literarias y utilizando las palabras de una manera que estallaran en sus significados quedando solo la estela sonora de su irrealidad, con el surrealismo se llega a plantear incluso no solo el asesinato de la realidad sino el asesinato [sur]real de la sociedad y sus esquemas, como bien expresa la famosa frase de Breton: “el acto surrealista más sencillo consiste en bajar a la calle, revólver en mano, y tirar al azar, tanto como se pueda, contra la multitud”.¹⁴ La búsqueda es finalmente aniquilar el ser en su totalidad, supuestamente para llegar al momento de crear una nueva realidad basada en las potencias inconscientes de la imaginación pura y libre. Al declararse destrucción pura, la literatura escapa a todo juicio, se ubica mucho más allá del bien y del mal, ya que solo puede rendir cuentas algo que se plantea como tesis positiva. Con la provocación simbólica al asesinato, el escritor surrealista plantea su total irresponsabilidad, refugiándose “en el *maquis* de la escritura automática”; su destrucción sistemática, critica Sartre, nunca va más allá del escándalo por lo que puede después reclamar el derecho de escapar a sus consecuencias. Su afiliación al Partido Comunista es totalmente contingente, ya que “la negación, que es la esencia del surrealismo, no es más que una etapa para el P. C.” (Sartre 2008: 187).¹⁵

I 239

¹⁴ Esta destructividad radical del surrealismo amerita, según sostiene Sartre en *Situations I* (publicado en 1947), ser “objeto de un análisis existencial” (Sartre 1960: 161) que es lo que hará luego en sus estudios sobre Jean Genet (1952) y Stéphane Mallarmé (1986). Ya en “Aller et retour” de 1944, incluido en aquel primer volumen de *Situations*, establece la relación entre el gesto destructivo pero trunco de Brice Parain y el del surrealismo.

¹⁵ Sobre esta relación con los comunistas, Sartre precisa: “La fuente profunda del error es en que el surrealismo no tiene el menor interés en la dictadura del proletariado y ve en la Revolución, como pura violencia, el fin absoluto, mientras que el comunismo se propone como fin la conquista del poder [...]. La oposición se manifestará cuando la Rusia soviética y [...] el Partido Comunista francés pasen a la fase de organización constructiva: el surrealismo, que sigue siendo negativo por esencia, se apartará de eso. Breton se acercará entonces

Sartre asocia esta afiliación a la “juventud rebelde” de estos artistas, cuyo odio y rechazo a su familia y su sociedad recién salidos de la guerra se traducían en esta negación radical, rebelde y metafísica pero abstracta. El problema de fondo que plantea, y que extenderá luego al gesto poético de los postrománticos, es que la destrucción es un momento necesario pero parcial, un medio para lograr luego un fin positivo y general; lo que el surrealismo hace es detenerse en este medio negativo y hacer de él un absoluto, sin superarlo. Así es que “no ven la contradicción profunda que enfrenta estas destrucciones brutales y parciales con el proceso poético de anonadación que han emprendido”, y la abolición con la que sueñan no lastima a nadie por ser abstracta, así como es abstracta e indirecta (o inexistente) su relación con el proletariado. El trabajador destruye para construir, y conoce así las dos caras de la libertad, que es *negatividad constructora*; el surrealismo, al provenir del método analítico burgués, invierte el proceso y construye para destruir. El objeto creado, la obra real han sido construidas para autodestruirse simbólicamente:

muestra el orden humano invertido y, como tal, contiene en sí mismo su propia contradicción. Es lo que permite a su constructor pretender a la vez que destruye lo real y que crea poéticamente una superrealidad. En realidad, lo surreal así construido se convierte en un objeto más del mundo, un objeto en el que solo existe la indicación petrificada de la destrucción posible del mundo. (Sartre 2008: 283)

Así, el surrealismo queda descalificado y, si es valioso, lo es porque efectivamente destruye e inquieta las consciencias burguesas que son las que finalmente “consumen” ese arte, eliminando en ellos los últimos resabios de mitología cristiana que pudieran todavía tener.

Ahora bien, hay un factor considerable a remarcar, que es la acción y el efecto de la negatividad sobre el lenguaje. En esta literatura del siglo XIX, que desemboca en el surrealismo, se da una recuperación, como ya vimos, de esta función negativa que había sido abandonada, y que opera en primer lugar sobre el lenguaje al ser el material y el útil de los escritores, que debe ser “limpiado”. El análisis propio del movimiento negativo es analógable a una deconstrucción en la que se ha de separar “en cada noción lo que propiamente corresponde y lo que le han añadido la tradición o los engaños de la opresión” (Sartre 2008: 257). El escritor opera

a los trotskistas, precisamente porque estos, acosados y minoritarios, se hallan todavía en la fase de la negación crítica” (Sartre 2008: 188-189).

sobre estas capas de significaciones donde se fueron apilando sentidos que modificaban enteramente al lenguaje y por ende el ser-en-el-mundo del para-sí. Estas nociones, que son constitutivas de la objetividad del mundo y de la subjetividad de la sociedad, es decir, que influyen en nuestra situación, son el blanco de la destrucción surrealista y poética; si de lo que se trataba es de hacer que el mundo estalle y se aniquile (lo cual es imposible, ya que una destrucción *real* de la totalidad de los entes derivaría en un mero cambio de estado de esa totalidad-real), esto se lograría no solo mediante la creación de objetos imaginarios “surreales” sino por la destrucción del lenguaje mediante el empotramiento de las palabras; destrucción que, en el fondo, termina siendo creación, realización de la Nada por un exceso de Ser. El surrealismo conlleva según Sartre un “realismo” poético, en el que el lenguaje manifiesta su verdadera esencia mediante el empleo verdadero de la palabra, considerada como algo mágico en sí misma. Sartre indica que, para Breton, la utilización práctica de la palabra es una degradación del universo verbal ya que esta debe en verdad usarse de manera “surrealista”; herederos de Arthur Rimbaud y Lautréamont, hacen de la poesía el instrumento de sus revelaciones, donde “detrás del incendio de las palabras se entrevé el Ser: son terroristas” (Sartre 1952: 568). Es el mismo movimiento que iniciaron los parnasianos y, en su manera más radical, Stéphane Mallarmé: solo que, en verdad, lo que se podía ver más allá de esta destrucción era la Nada misma como origen y destino del lenguaje y del hombre. Este terrorismo de la palabra implica “un asco tan intenso por los signos como tales que induce a preferir siempre la cosa significada a la palabra, la palabra considerada como objeto a la palabra-significación, es decir, en el fondo, la poesía a la prosa” (Sartre 2008: 162-163). En el extremo, para sintetizar, Sartre ve lo siguiente:

I 241

[...] hay la esperanza de una creación absoluta [...] inutilizable en este mundo, porque *no es de este mundo* y no recuerda a nada: la imaginación [surrealista] es concebida como facultad de *negar* lo real y la obra de arte se edifica sobre el derrumbamiento del universo. Hay [...] el desarreglo sistemático de todos los sentidos y, para acabar, la destrucción concertada del lenguaje. Y hay también el silencio: ese silencio de hielo, la obra de Mallarmé [...], para quien toda comunicación es impura. [...] Se trata de negar el mundo o de consumirlo. De negarlo consumiéndolo. (Sartre 2008: 145)

Para Sartre, de lo que se trata hoy (al menos en 1947, pero que también podría ser válido setenta años después) no es ya “provocar incendios en los matorrales del lenguaje, de casar ‘palabras que se queman’ y de llegar a lo absoluto mediante la combustión del diccionario, sino de comunicarse

con los demás hombres utilizando modestamente los medios con que se cuenta” (Sartre 2008: 28). El surrealismo, como toda literatura de la negatividad radical, se queda finalmente sin lectores y no alcanza a nadie, pues los ha rechazado expresamente prefiriendo la soledad y la torre de marfil tan propia del postromanticismo parnasiano. Frente a la negatividad pura, que es pura abstracción, Sartre propone una literatura concreta, que es “síntesis de la Negatividad, como poder de arrancarse a lo dado, y del Proyecto, como esbozo de un orden futuro” (Sartre 2008: 167). Frente al puro espíritu analítico burgués, nuestro filósofo recurrirá a una concepción sintética de la realidad donde la totalidad es diferente en naturaleza a la suma de las partes, pero que al mismo tiempo no pierde este momento de análisis pues Sartre mismo y los escritores “comprometidos” que virtualmente lo acompañan son también ellos burgueses; solo les queda reflejar especularmente su conciencia turbada y acelerar la descomposición de sus principios.

Al descubrir en el arte de escribir la libertad en su doble aspecto de negatividad y avance creador, un obrero-lector puede verse críticamente y así tratar de liberarse al mismo tiempo que busca liberar a todos los hombres de la opresión: “oprimido, la literatura, como negatividad, podría reflejarle el objeto de sus cóleras; productor y revolucionario, es el tema por excelencia de una literatura de la *praxis*” (Sartre 2008: 235). Es en la síntesis de la *destrucción* y la *construcción* donde la literatura se hace realmente liberadora, donde su esencia se encarna más auténticamente. Además de la limpieza analítica de las palabras para “desembarazarlas de los sentidos adventicios”, recalca Sartre, el trabajo que ha de efectuarse con el lenguaje debe ser *sintético*, agrandando y profundizando las significaciones, “cavando en los versos” para abrir puertas y adaptar las palabras a la situación histórica concreta que nos toca y que *somos*. Solo mediante el trabajo que conduzca a una colectividad socialista podrá la literatura, “tras haber comprendido finalmente su esencia y efectuado la síntesis de la *praxis* y la *exis*, de la negatividad y la construcción, del hacer, del tener y del ser, merecer el nombre de *literatura total*” (Sartre 2008: 226). Es lo que Sartre resume perfectamente al afirmar:

Si la literatura no es *todo*, no vale la pena perder en ella ni una hora. Eso es lo que entiendo por “compromiso”. La literatura se muere si se la reduce a la inocencia, a canciones. Si cada frase escrita no resuena en todos los niveles del hombre y de la sociedad, no significa nada. La literatura de una época es la época digerida por su literatura. (Sartre 1973: 13)

BIBLIOGRAFÍA

- Beauvoir, S. de** (1981), *La cérémonie des adieux* (suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*), (París: Gallimard).
- Heidegger, M.** (1927), *Sein und Zeit*, (Tubingia: Max Niemeyer, 1957).
- Sartre, J.-P.** (1940), *L'imaginaire*, ed. de A. Elkaïm-Sartre (Buenos Aires: Losada, 1986)
- Sartre, J.-P.** (1943), *L'être et le néant* (París: Gallimard).
- Sartre, J.-P.** (1952), *Saint Genet: comédien et martyr* (París: Gallimard).
- Sartre, J.-P.** (1960), *El hombre y las cosas (Situaciones I)*, trad. de L. Echávarri (Buenos Aires: Losada).
- Sartre, J.-P.** (1973), *El escritor y su lenguaje y otros textos (Situations IX)*, trad. de E. Gudiño Kieffer (Buenos Aires: Losada).
- Sartre, J.-P.** (1986), *Mallarmé: la lucidité et sa face d'ombre*, ed. de A. Elkaïm-Sartre (París: Gallimard).
- Sartre, J.-P.** (1992), *Un théâtre de situations* (París: Gallimard).
- Sartre, J.-P.** (1996), *Verdad y existencia*, trad. de C. Amorós (Barcelona: Paidós)
- Sartre, J.-P.** (2008), *¿Qué es la literatura? (Situations II)*, trad. de A. Bernárdez (Buenos Aires: Losada)
- Sicard, M.** (2011), "Là où le réel fulgure: matiérisme et immaterialité dans l'esthétique sartrienne", en P. Cabestan y J.-P. Zarader (comps.), *Lectures de Sartre* (París: Ellipses).
- Wittmann, H.** (2001), *L'esthétique de Sartre: artistes et intellectuels*, trad. de N. Weitemeier y J. Yacar (París: L'Harmattan).

I 243

Recibido: 13-02-2019; aceptado: 05-09-2019

El programa lógico de Vaz Ferreira: ¿reforma o revolución?

JOSÉ SEOANE

Universidad de la República, Uruguay
Sistema Nacional de Investigadores

I 245

Resumen: El programa encarnado en *Lógica Viva* supone un antagonismo en relación al tratamiento tradicional de los sofismas. Podría entenderse tal oposición como crítica *extensional*: el enfoque tradicional solo considera algunos paralogismos, pero hay otros que no tomó en cuenta y es necesario hacerlo. También puede entenderse en clave *intensional*: se rechaza la forma tradicional de caracterización de los paralogismos. En el primer caso, la dimensión positiva del programa vazferreiriano operaría por *adición*; en el segundo, operaría por *reconfiguración* del campo. ¿Cuál de estas alternativas puede atribuirse a *Lógica Viva*? Este artículo analiza dos perspectivas de la crítica de Vaz Ferreira: la de Paladino y la de Seoane. La conclusión principal es que ambas perspectivas (con diferencias relevantes) estimulan la alternativa revolucionaria.

Palabras clave: falacias, argumentación, lógica informal, *Lógica Viva*, Vaz Ferreira.

The Logical Program of Vaz Ferreira: Reform or Revolution?

Abstract: *Lógica Viva*'s program exhibits an antagonism in relation to the traditional treatment of sophisms. This opposition could be understood as *extensional* criticism: the traditional approach only considers some paralogisms, but there are others. Nevertheless, it can also be understood as an *intensional* criticism: the traditional form of characterization of paralogisms is rejected. In the first case, the positive dimension of Vaz Ferreira's program would operate by *addition*; in the second, it would operate by *reconfiguration* of the field. Which of these alternatives can be attributed to *Lógica Viva*? This paper analyzes two perspectives related to Vaz Ferreira's criticism: those of Paladino and Seoane. The main conclusion is that both perspectives (with relevant differences) stimulate the revolutionary alternative.

Key-words: fallacies, argumentation, informal logic, *Lógica Viva*, Vaz Ferreira.

1. Introducción

246 |

Es evidente que el programa encarnado en *Lógica Viva* (en adelante: *LV*) supone un cierto antagonismo en relación al tratamiento tradicional de los sofismas. Podría pensarse que aquel desacuerdo consiste, en una primera aproximación, en una suerte de diagnóstico de insuficiencia *extensional*: el enfoque tradicional considera apenas algunos paralogismos, sin embargo hay otros que no tomó en cuenta y es necesario reparar en ellos. Pero también puede entenderse la oposición vazferreiriana al enfoque clásico de una forma alternativa. La misma se sustentaría en una divergencia *intensional*: no se trataría, exclusivamente, de promover la atención hacia nuevos tipos de falacias, sino, en general, hacia la forma o modalidad de caracterización de las mismas. Y, más específicamente, la crítica consistiría en el rechazo frontal a la estrategia tradicional de identificación de los paralogismos. Si se acepta la primera opción, el programa positivo de Vaz debiera orientarse a subsanar el déficit extensional: *LV* debería proponer una expansión del elenco de *tipos* de razonamientos paralogísticos. Desde esta perspectiva, su aporte se cifraría en el enriquecimiento de la tipología elaborada a través del tratamiento clásico; *LV* operaría, por así decirlo, *por adición*. Si se acepta la segunda alternativa, tal objetivo no podría ser el principal. La labor de *LV* no consistiría, primordialmente, en una ampliación de tipos de sofismas, sino en una revisión de todo el campo; operaría, expresándolo en forma metafórica,

por reconfiguración. ¿Cuál de estas alternativas puede atribuirse al programa lógico vazferreiriano? En esta nota se analizan dos puntos de vista acerca de la crítica de Vaz a la teoría tradicional de los sofismas: Paladino (1962) y Seoane (2003) y (2015). La conjetura principal de estas páginas es que ambas perspectivas (con diferencias importantes) estimulan una comprensión de dicho programa más próxima a la alternativa “revolucionaria” que a la “reformista”. Este resultado, por su parte, auspicia algunas relevantes cuestiones interpretativas. Entre ellas sobresalen tres interrogantes mayores: ¿cuál es el alcance de la crítica vazferreiriana al enfoque tradicional de las falacias?, ¿cómo entender la “complementariedad” de *LV* respecto de la teoría lógica tradicional? y, especialmente, ¿cómo se relacionan en la propuesta positiva vazferreiriana esquemas argumentales (tradicionalmente) correctos e incorrectos con sus respectivas instancias?

El plan de este artículo es el siguiente. En la sección 2, se realiza un breve comentario histórico, referido a Stuart Mill y su introducción de un nuevo tipo de falacias, a saber, las falacias de confusión. Este motivo funciona, en cierta forma, como articulador de la interpretación de Paladino de la crítica vazferreiriana (sección 3). La sección 4 resume una comprensión alternativa de dicha crítica, cuyo objetivo es desarrollar el esfuerzo de Vaz a los efectos de auspiciar un programa positivo fecundo de tratamiento de los paralogismos. La última sección se propone señalar, a la luz de esta discusión, algunas cuestiones interpretativas abiertas.

I 247

2. Un excursus histórico: John Stuart Mill

Como es bien conocido, en Mill la reflexión lógica alcanza tanto a la deducción como a la inducción. El Libro II de su monumental obra, *A System of Logic*, se refiere al primer asunto, los libros III y IV corresponden al segundo. Sus esfuerzos se orientan a caracterizar la aplicación adecuada de ambos tipos de inferencia. El Libro V se dedica a la cuestión de la inferencia errónea, a los “sofismas en general”. Podría pues decirse que *A System of Logic* comprende una parte “positiva” (¿cómo procurar el buen razonamiento?) y una parte “negativa” (¿cómo evitar el mal razonamiento?). Suele recurrirse, para resumir tal actitud, a una cita de este autor: “La filosofía del razonamiento debe, para ser completa, comprender la teoría del mal razonar como la del bien razonar”. (Mill 1882: 896; 1917: 723).

El libro V, ciertamente, merecería un análisis detenido, ya que sugiere un original elenco de cuestiones relacionadas con la caracterización y el tratamiento de las falacias. En esta nota, se presentarán, en forma algo grosera, meramente algunos aspectos que se vinculan directamente a la génesis, pro-

puesta por Paladino, de la posición de Vaz. Identifica así aquel autor el principal aporte de Mill al estudio de las falacias:

Con verdadera profundidad [Mill] observó que, además de los casos en que se razona mal clara y distintamente, hay estados confusos. Y, más aún, hasta sospechó que, en el fondo, todos los sofismas pueden afectar esa forma, pero esa sospecha no fue, en realidad, nada más que una declaración meramente nominal. En su estudio, los sofismas por confusión o de prueba indistintamente concebidas, aparecen como una clase de las falacias; la confusión es el distintivo de un género definido de sofismas. (Paladino 1962: 6)

Merece señalarse que Mill introduce diversas variantes y matices en relación con la tradición de estudios sobre la falacia. Por ejemplo, en línea con su concepción del alcance de los estudios lógicos, amplía el tipo de raciocinio incorrecto a considerar, incorporando a la discusión no exclusivamente el error deductivo, sino también ciertos errores inductivos. Escribe Mill:

Y mientras que los demás autores que no comprenden en su teoría del razonamiento más que la forma silogística, se limitan, conforme a esta limitación, al examen de los sofismas inherentes a esta forma del procedimiento de investigación, nosotros, que queremos tratar del procedimiento entero, debemos añadir a las instrucciones necesarias para hacerlo bien la indicación de las precauciones a tomar para no hacerlo mal en algunas de sus partes; ya peque del lado experimental o del lado racional, ya que el razonamiento y la inducción falten juntamente. (Mill 1882: 897; 1917: 724 ss)

En definitiva, luego de una serie de precisiones, Mill especifica así el objeto de su estudio:

Así, pues, el examen de diversas especies de evidencia puramente aparente, de pruebas concluyentes en apariencia, pero no en realidad, será el objeto de la parte de nuestra investigación en la cual vamos a entrar. (Mill 1882: 900; 1917: 727)

Reaparece en este pasaje la idea central de la vieja definición de cuño aristotélico. “Un argumento falaz, como dicen prácticamente todas las exposiciones desde Aristóteles, es un argumento que parece válido pero no lo es” (Hamblin 2016: 19). Dada la atención de este filósofo a las falacias propias de la inducción, su noción de corrección no coincide con la de validez deductiva. Mill se propone luego enfrentar la tarea de la clasificación de las falacias. El filósofo entiende que las evidencias o las pruebas o las demostra-

ciones que pueden asumirse equivocadamente en respaldo de las tesis son infinitas. En sus términos, tomadas aquellas sin más especificación, no son susceptibles de clasificación. Es decir, en tanto calificadas exclusivamente por la carencia o negación de una propiedad (a saber: no ser prueba, no ser demostración, no ser evidencia), la clasificación sería imposible. Podría decirse: las cosas que, simplemente, *no* son pruebas, no admiten clasificación. Pero si se le agrega la propiedad positiva (simular serlo) la situación varía.

Pero las cosas que, no siendo pruebas, son susceptibles de ser tomadas por tales, admiten una clasificación fundada en la propiedad que tienen de simular la prueba. Se las puede clasificar tomando a voluntad, por principio, ya las causas que las hacen parecer pruebas, aunque no lo sean, ya la especie particular de evidencia que simulan. La clasificación de los sofismas, que trataremos de hacer en el siguiente capítulo, está fundada sobre estas dos consideraciones a la vez. (Mill 1882: 901; 1917: 724)

El proceso de construcción de la clasificación posee interés en sí mismo, pero solo se tomará aquí el final de dicho proceso. Este puede resumirse así (donde “sof.” está por “sofisma”):

	de simple inspección	1. sof. <i>a priori</i>
Sofismas	inductivos	2. sof. de observación
		3. sof. de generalización
	de prueba distintamente concebida	
	deductivos	4. sof. de razonamiento
de inferencia		
	de prueba no distintamente concebida	5. sof. de confusión

Como se ha señalado, Mill piensa que la lógica se concentra en la prueba; sobre la misma cabe atender a la observación, deducción y generalización y, consecuentemente, se construye su clasificación de las falacias¹. De las cinco clases de falacias propuestas por el filósofo, tres de ellas poseen —como señala Vega Reñón— una “clara constitución inferencial”, a saber: las inductivas, vinculadas a la observación y generalización, y las deductivas “representadas paradigmáticamente por los razonamientos que violan la regulación del silogismo” (Vega Reñón 2013: 235). Vega señala la situación diferente, especialmente, en relación a las falacias de simple inspección o a priori “que no parecen envolver de suyo inferencias o pruebas” (Vega Reñón 2013: 235). Se desea llamar la atención del lector acerca de las falacias de confusión, pues se basan en un criterio clasificatorio original: el que permite distinguir entre pruebas distintamente concebidas y pruebas no distintamente concebidas. En relación a las primeras, se puede poseer una percepción clara de la prueba y, sin embargo, errar. El error puede radicar en la (mala) calidad de las premisas o en la (mala) calidad de la inferencia. La calidad de las premisas no queda fuera de la consideración del análisis lógico; quizá es esta una consecuencia natural (en la perspectiva de Mill) de la ampliación del campo de interés argumental i.e. no solo la deducción, sino también la inducción. Pero, el punto importante a retener es que, en tal opción de la clasificación, se posee una representación adecuada (en términos de decodificación) de la prueba o evidencia: esta es “distintamente concebida”. La otra alternativa exhibida por la clasificación es, precisamente, cuando no se da este último rasgo:

Pero puede haber un caso más frecuente aún, que es aquel en que el error proviene de que no se conciben las premisas con bastante claridad, es decir (como hemos visto en el libro precedente), precisión, encontrándose nuestra concepción de la prueba, cuando la aplicamos, distinta de la que era cuando la habíamos formado o admitido, sustituyéndose por inadvertencia, y, en general, inconscientemente, a medida que avanzamos, otras premisas a las primeramente puestas, u otra conclusión a la que quisimos probar primeramente. De aquí una clase de sofismas que pueden ser justamente llamados sofismas de confusión, los cuales comprenden, entre otros, todos aquellos que tienen su fuente en el lenguaje, ya por lo vago o ambiguo de los términos, ya por las asociaciones de ideas que los términos pueden accidentalmente hacer nacer. (Mill 1882: 903ss; 1917: 730 ss)

¹ Véase Hansen y Pinto 1995: 17.

Se trata pues de identificar la causa del error. ¿Cuál es tal causa? La falta de claridad y precisión que se manifiesta en el uso de las premisas, generador de diversas confusiones en la práctica razonadora. En general, se produce una dinámica conducente al equívoco: se asumen inconscientemente premisas y conclusiones, se varían las mismas... En definitiva, se pierde el control del raciocinio. Esa situación es resultado, entre otros factores, de ciertas propiedades del lenguaje: su ambigüedad y su poder de generar “accidentalmente” asociaciones de ideas equivocadas. Pero el fenómeno es más amplio. Como se advierte, Mill introduce tales sofismas de confusión como una *clase* o un *tipo* en su clasificación. Es una suerte de “cajón de sastre... en el que hallan acomodo algunas falacias tradicionales de especial renombre” (Vega Reñón 2013: 233). Por la importancia que posee dicha clase en relación a la reflexión vazferreiriana merecen atención algunos aspectos históricos acerca de su derrotero.²

Paladino entiende (siguiendo a Vaz) que el tratamiento tradicional de los sofismas restringe su atención a los mismos como fenómeno expreso, explícito.³ El filósofo inglés habría evidenciado luego las limitaciones de esta concepción, a través de su idea de los sofismas de pruebas indistintamente concebidas –advértase que algunas estrategias falaces tradicionalmente identificadas caen bajo esta nueva categoría–.⁴ No obstante, no habría logrado liberarse totalmente de la influencia del punto de vista tradicional; esta liberación llegaría con Vaz. La siguiente extensa cita de Paladino permite captar esta idea:

I 251

Sin embargo, John Stuart Mill –como lo comprendemos después de la *Lógica viva*– malogró, en parte, una idea importante. Pudo haber dado un alcance mucho mayor a su concepto del sofisma de confusión, considerando que no solamente la ambigüedad de términos, la petición de principios y la ignorancia de la cuestión sino todos los sofismas pueden presentar la modalidad de ser confusamente pensados. Como todavía, entre esos dos tipos extremos, clara o confusamente concebidos, hay que tener en cuenta las gradaciones intermedias, se comprende que existe, en realidad, una gama prácticamente infinita de modos de incurrir en los sofismas... (Paladino 1962: 7)

² Es altamente recomendable el capítulo dedicado a Mill de Vega Reñón (2013), especialmente merece destacarse la atención que presta a la “historia” de las falacias de confusión, incorporando el esfuerzo de Vaz en esa estela.

³ Vaz Ferreira explícitamente afirma esto, por ejemplo, en el capítulo “Valor y uso del razonamiento” de *Lógica Viva*; véase Vaz Ferreira 2008: 190.

⁴ Véase Hansen y Pinto 1995: 17ss.

3. La crítica vazferreiriana: una interpretación

Las observaciones sobre Mill que elabora Paladino son agudas. Efectivamente Mill opta por los beneficios de la clasificación y deja de lado algunas intuiciones que aparecían más o menos implícitas en sus desarrollos. Como elegante y comprensiblemente señala el intérprete, Mill habría “sospechado” que “todos los sofismas” podrían entenderse como sofismas de confusión. Pero, finalmente, habría optado por confinarlos a una clase. Esta es la opción que (entiende Paladino) supera originalmente Vaz Ferreira; en cierta forma, *Lógica Viva* vendría a radicalizar la “sospecha” de Mill y asumir la certeza de una generalidad mucho mayor del fenómeno detectado por el filósofo inglés. La idea central de Paladino es que la teoría tradicional de los sofismas estaría gobernada por un supuesto inconsciente central: “las falacias se producen siempre clara y distintamente concebidas” (Paladino 1962: 5). Usando la terminología vazferreiriana, agrega Paladino “que todos los sofismas son ‘expresos, discursivos’”. Mill habría intuido la falsedad de este supuesto; Vaz habría asumido claramente su negación. El fundamento profundo de tal rechazo radicaría en una nueva concepción de la actividad psicológica, alejada de los prejuicios atomistas.

252 | ¿Cuál es el apoyo textual más claro que ofrece Paladino para atribuir a Vaz tales convicciones? Un complejo y enigmático pasaje de “Un paralogismo de actualidad”:⁵

Mucho hizo John Stuart Mill por corregir esta tendencia, con su estudio de los sofismas de pruebas indistintamente concebidas; pero creo que se equivocó al suponer que las falacias de confusión eran una clase de falacias; más bien, y ya que es fuerza establecer esas clases, refiriendo a ficticios esquemas típicos nuestros falsos razonamientos como lo hacemos con los buenos, más bien hay que presentar las falacias de confusión, no como una clase de falacias sino como un modo de caer en las falacias, sea cual sea la clase. De manera que habrá diversos modos de caer en las falacias: sin razonar, o casi sin razonar...; razonando muy confusamente, menos confusamente, y así por grados hasta el caso en verdad menos común del mal raciocinio distintamente concebido... (Vaz Ferreira 1938: 131-132)

—

⁵ No se pretende insinuar que se trate del único apoyo textual para respaldar la interpretación de Paladino. Por el contrario, su estudio es competente y profundo y, sin dudas, puede encontrar un rico respaldo en la obra de Vaz. Solo se pretende señalar la importancia del pasaje en cuestión. Sobre este trabajo de Paladino puede resultar útil consultar la breve pero informativa reseña de Claps 1963.

El texto ofrece diversos desafíos. Pero conviene en este momento destacar una nota fundamental: las falacias de confusión, más que constituir una clase, describen un “modo de caer” en el raciocinio falaz, “sea cual sea su clase”. Fiel a su línea interpretativa, Paladino extrae, esencialmente, tres conclusiones del análisis de este iluminador pasaje. En primer lugar, la perspectiva tradicional identifica los paralogismos a través de “esquemas típicos”, desconociendo la especificidad de aquellos. Cada sofisma (entiende Paladino *qua* intérprete de Vaz) es “único, diferente en cada caso”. Dicho en forma sintética: la clasificación sistemática es, simplemente, “imposible”. Pero, además, tales clasificaciones no pueden ser “rigurosas”. Con un lenguaje conjuntístico, podría decirse que no generan una auténtica partición del universo. Pues, en segundo lugar, estas clases se intersectan, se “compenetran”. Además, dada la extraordinaria multiplicidad de grados que admite la comisión del sofisma, su número crece exponencialmente. Es decir, cada sofisma supone la posibilidad de una extraordinaria cantidad de variantes, correspondientes a los diferentes grados o matices referidos por Vaz. Más que tipos de falacias, Vaz llamaría la atención sobre la diversidad extraordinaria de “modos de caer” en los paralogismos. En esta línea interpretativa, la crítica vazferreiriana dejaría escasísimo (si algún) margen para la apelación al esquema como recurso metodológico. ¿Es este un resultado inusual o extravagante? No. Al contrario, parece corresponder a una línea más bien dominante en la comprensión de tal crítica. Así, por ejemplo, Pereda (con su habitual fineza y erudición) nos enseña la posibilidad de distinguir, en el tratamiento de las falacias, dos grandes tradiciones: la lógico-dialéctica o aristotélica y la naturalista o baconiana.⁶ A riesgo de simplificar mucho el contraste, podría quizá decirse que la primera identifica las falacias con “esquemas de argumentar incorrecto”, mientras la segunda lo hace con “mecanismos de argumentar incorrecto”. Pereda parece no dudar acerca de en cuál tradición ubicar a Vaz (y, consecuentemente, cuál es su descendencia):

I 253

Independientemente de la clasificación de los ídolos, a partir de Bacon se han sucedido muchos intentos de reconstruir mecanismos que nos llevan a producir argumentos falaces. Así, Vaz Ferreira estudia mecanismos falaces como los que producen falsa oposición, falsa precisión, o que nos llevan a confundir cuestiones de palabras con cuestiones de hechos. Por otra parte, en los últimos tiempos, a partir de esta actitud baconiana o naturalista se han desarrollado importantes investigaciones empíricas sobre el razonamiento. Estas conforman

⁶ Véase Pereda 2011: 249-252.

materiales de enorme valor para complementar y discutir no solo las teorías sobre los diversos mecanismos falaces, propias de la tradición naturalista, sino también las teorías de las falacias en tanto esquemas de argumentar inválido, propias de la tradición lógico-dialéctica. (Pereda 2011: 252-253)

Vega Reñón parece inclinarse por una comprensión análoga, al entender que las ideas de Vaz:

[...] se oponen a la pretensión clásica del análisis lógico de atenerse al razonamiento expreso, que es por cierto una directriz congruente con la concepción tradicional de los sofismas como falacias clara y distintamente concebidas. Frente a esta idea de sofisma, los parallogismos que a Vaz Ferreira le importa detectar y examinar vienen a ser procesos por los que caemos o nos encontramos en estados de neblina que tiñen, velan o enturbian nuestra mente [...] En otros términos, tampoco muy precisos, cabría hablar no solo de confusiones, sino de disposiciones o predisposiciones ideológicas, y así remontarse a otros precedentes como los ídolos (Bacon) o los prejuicios (Helvetius), o de marcos estereotipados, en la ola del análisis contemporáneo del discurso. (Vega Reñón 2008: 48)

254 |

Quizá valga la pena formular el contraste entre el proyecto de Mill y el proyecto de Vaz en términos algo diferentes a aquellos planteados por Paladino. La perspectiva de Mill parece entenderse más bien como enfrentada a la posición tradicional en términos de una crítica fundamentalmente *extensional*: el punto de vista tradicional solamente habría atendido a aquellos sofismas de pruebas distintamente concebidas. Se trataría entonces de considerar los casos en que el sofisma se produce, no por error en la manipulación de la información a través de la prueba, sino por una codificación o decodificación defectuosa de la misma, es decir, por “indistinción” de la prueba. En tal sentido, aunque los “géneros” incluidos en la clase de falacias de confusión no sean novedosos, tal clase se vuelve extensionalmente más hospitalaria en la medida en que incorporaría un enriquecido espectro de variantes de aquellos esquemas, debido a las múltiples formas de emergencia de la confusión. La superación de esta insuficiencia se lograría luego a través de una estrategia *aditiva*: súmese a aquellas clases de falacias tradicionales, una nueva, a saber, la falacia de confusión, que captura los casos en que las pruebas no son distintamente concebidas.

Una radicalización de ese esfuerzo se encontraría en el proyecto de Vaz. Para este autor el punto no sería entender el fenómeno de las pruebas no distintamente concebidas tanto como determinante de una nueva clase, sino como un “modo de caer” en cualquier clase de falacia. Tales modos además conforman (como se señaló) una infinidad impresionante de grados

o matices. Luego el problema para Vaz no radicaría en una insuficiencia extensional, sino resultaría más bien en una cuestión de naturaleza *intensional*: la definición de clases de falacias es impropia, pues no es capaz de captar aquella relevante diversidad. La estrategia superadora de la insuficiencia anotada, propia del punto de vista tradicional, luego, no puede ser aditiva (no se trata de sumar clases, a los efectos de completar la clasificación), sino que lo que se requiere es una revisión, reformulación o reconfiguración global del campo de estudio. Si se explota la metáfora política del título de este ensayo, Mill sería un reformista, Vaz un revolucionario.

Paladino avanza su opinión acerca de la razón profunda de este eminente contraste. El fundamento radicaría, dicho de una forma directa, en la existencia de dos actitudes diversas respecto a la capacidad del lenguaje de captar el pensamiento. Para Mill las pruebas no indistintamente concebidas eran, en última instancia, reformulables en términos claros y distintos. Para Vaz, tal tarea es, en muchos casos, simplemente imposible. Paladino expone así el dilema:

En efecto, hay dos maneras de entender lo confuso, lo subdiscursivo: como convertible al discurso, como un discurso informulado, por una parte; como irreducible al discurso, por otra. (Paladino 1962: 9)

I 255

Entendidas así las alternativas disponibles, la distribución de los papeles resulta previsible: Mill (fiel a la “vieja psicología atomista”) opta por la primera opción; Vaz (apoyado en James y Bergson), por la segunda. La “lógica tradicional” reduciría las falacias a “esquemas verbales” —dominada por la convicción del carácter expreso (actual o potencial) de todo sofisma—. Y la innovación de *Lógica Viva* consistiría en

[...] estudiar por primera vez los sofismas reales. En la gran mayoría de los casos estos no son expresos sino confusos y de tal índole de confusión que no tiene sentido pensar en reconstruir discursivamente el falso razonamiento. De la antigua psicología que confundía los procesos mentales con el discurso, era víctima la lógica. (Paladino 1962: 10)

4. La crítica vazferreiriana: una interpretación/desarrollo

La descripción que emerge de la discusión de Paladino del programa vazferreiriano es sólida, perfectamente argumentada y exhibe un apoyo textual estimable. En contraposición, el programa vazferreiriano así caracterizado parece fenecer, una vez enunciado. La posibilidad

de progresar en su desarrollo lógico resulta prácticamente imposible, pues no se evidencian herramientas o alternativas generales que sugieran hacia dónde puede evolucionar. Por supuesto, podría pensarse que su futuro se apoye, exclusivamente, en el campo psicológico; de hecho, esa perspectiva es la que sugiere Pereda en el pasaje arriba citado.⁷ No obstante, el programa vazferreiriano, desde un punto de vista lógico amplio, deja traslucir un conjunto de intuiciones metaargumentales valiosas que reclaman razonadamente ser tenidas en cuenta. ¿Qué hacer?

Un texto filosófico puede interpretarse o desarrollarse. *Interpretar* un texto filosófico supone procurar descifrar su significado, identificar sus tesis y aislar sus argumentos. *Desarrollar* un texto filosófico, en cambio, consiste en seleccionar ciertas ideas fundamentales, consideradas valiosas, aunque necesitadas o susceptibles de afinamiento, y lograr su mejor formulación. El objetivo fundamental de una interpretación es alcanzar la máxima fidelidad al original; la aspiración principal de un desarrollo es proveer mayor precisión y fecundidad a aquellas ideas esenciales.⁸ En trabajos anteriores (Seoane 2003, 2008 y 2015) se fue perfilando una lectura de la crítica vazferreiriana, con voluntad quizá más de *desarrollar* que de *interpretar* las ideas del filósofo.

¿Cuál es esa lectura? Resumidamente, la crítica de Vaz poseería tres niveles: pragmático, ideológico, metodológico. El primero refiere a la impotencia del tratamiento tradicional para captar los paralogismos más relevantes en la práctica argumental; la lógica no contribuiría sustantivamente a prevenir el error y mejorar la calidad de la argumentación. El segundo apunta a una especie de trabajo negativo “extra” del análisis tradicional: no solo no permite tratar los paralogismos más comunes, sino que genera una visión distorsionada de la realidad argumental, concentrando la atención en el nivel estructural (sintáctico, gramatical...), cuando el partido se juega en el plano semántico-pragmático. El tercer nivel es el más decisivo: el enfoque tradicional es impotente y distorsionador, por su opción metodológica. El problema central de dicho enfoque es pues la metodología. Un diagrama permite ilustrar las relaciones entre estos niveles, partiendo desde el más básico:

—

⁷ ¿Confirma la idea de Pereda trabajos tales como los desarrollados por D. Kahneman y A. Tversky? Se espera responder a esta cuestión en un futuro ensayo. El lector interesado en aquellos enfoques puede consultar, por ejemplo, Kahneman 2011 o una revisión reciente de “ilusiones cognitivas” en Pohl 2017.

⁸ Esta caracterización de la distinción interpretación/ desarrollo es literalmente la ofrecida en Seoane 2019.

crítica metodológica



crítica ideológica



crítica pragmática

¿Existe algún apoyo textual que respalde esta interpretación? La dimensión pragmática (la impotencia práctica de las prevenciones lógicas tradicionales) parece manifestarse aquí:⁹

Presentado así, el paralogismo es tan simple y fácil de evitar, que no parece importante escribir al respecto [...] Pero esa impresión es la que sentimos generalmente cuando se nos presenta el esquema lógico de cualquier falacia; *otra cosa muy distinta es librarse en la realidad, y en todo momento, de caer en falacias de las que, simplificadas, tendrían ese esquema por expresión lógica* [...]. Cuando estudiamos en los tratados lo que es una petición de principios o un círculo vicioso, nos parece inconcebible que en estado de salud mental se pueda incurrir en tales falacias. Hasta la ambigüedad de términos y la ignorancia de la cuestión, *nos parecen causa de error que cualquier persona de juicio medianamente recto podría evitar con un poco de atención; y, entre tanto,...* (Vaz Ferreira 1938: 130-131; itálicas J. S.)

I 257

El siguiente pasaje puede tal vez respaldar la dimensión ideológica:¹⁰

Observaciones de orden teórico concernientes a las relaciones de la psicología y la lógica, del pensamiento y el lenguaje, etcétera, destinadas a corregir *los conceptos falsos que el esquematismo de la lógica ha originado*. (Vaz Ferreira 2008: 36; itálicas J. S.)

El pasaje siguiente apoya las consideraciones pragmáticas y, en particular, el decidido énfasis metodológico:

⁹ Los pasajes reproducidos aquí de *Fermentario* pertenecen a un artículo titulado “Un paralogismo de actualidad” (incluido el citado por Paladino); el mismo aparece ya publicado en 1908 en *Carlos Vaz Ferreira 1* (Montevideo: Mariño y Caballero).

¹⁰ Como el lector recuerda, la primera edición de *Lógica Viva* se remonta a 1910.

Sería un estudio de la manera como los hombres piensan, discuten, aciertan o se equivocan —sobre todo de la manera como se equivocan— pero *de hecho: un análisis* de las confusiones más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica, tales como son, no tales como serían si los procesos psicológicos fueran superponibles a sus esquemas verbales... (Vaz Ferreira 2008: 35; itálicas J. S.)

Y, más específicamente, puede advertirse el subrayado metodológico en el pasaje siguiente:

Lo que hay es que esos tratados, o nuestra manera de entenderlos, nos hacen pensar predominantemente en las falacias, *no como son en la realidad psicológica, sino como serían si el que incurre en ellas hiciera el mal raciocinio de una manera clara, expresa, discursiva.* (Vaz Ferreira 1938: 131; itálicas J.S.)

¿Cuál es el problema metodológico que desencamina el punto de vista tradicional? Asumir que “los procesos psicológicos” siempre son “superponibles a sus esquemas verbales” o, dicho de otra forma, asumir que siempre “el mal raciocinio” se presenta “de una manera clara, expresa, discursiva”. Por supuesto, pueden existir diversas formas de entender el “método” erróneo. Quizá podría pensarse que Paladino tiende a identificarlo con la, en principio, siempre viable explicitación plena. Otro modo de entender la crítica de Vaz (que es el que se defenderá aquí) identifica su blanco en forma neta: el método objetado consistiría en la caracterización de todas las clases argumentales relevantes a través de sus respectivos esquemas formales o estructurales. Captar una falacia se reduciría así, en la perspectiva estándar, a ofrecer su “retrato” estructural. Advuértase que el fundamento de tal repulsa no necesariamente debe ser el onerosamente asumido por Vaz, a saber, la relación lenguaje-pensamiento (que es la opción de Paladino). Podría simplemente asumirse que, a los efectos de revelar la falla metodológica tradicional, alcanzaría con mostrar casos donde fracase notoriamente su capacidad teórica o sistemática. Bastaría, por así decir, mostrar fenómenos paralogísticos paradigmática o ejemplarmente “rebeldes” a aquella metodología, y evidenciar, empíricamente, la generalidad del fenómeno.¹¹ Esta

¹¹ En general, la eficacia del reduccionismo esquemático en algunos casos, no implica su eficacia para cualquier caso. Una revisión de la certidumbre acrítica respecto del éxito de la metodología sintactista en el contexto lógico puede leerse en Etchemendy 1983. En cierta forma, este último texto inspiró algunos aspectos de la lectura de la crítica de Vaz desarrollada en esta sección.

podría considerarse una de las funciones a cumplir por los casos estudiados en *Lógica Viva*.

Más específicamente, dado que la teoría lógica es una teoría de segundo orden, debe representar los objetos de primer orden: los argumentos y sus propiedades. Y, dado que hace ambas tareas a la luz de aquella metodología defectuosa, mal representa los argumentos y mal representa su naturaleza paralogística. Es decir, la crítica de Vaz supondría entonces este doble rechazo (metodológico) al punto de vista tradicional. Así entendida su dimensión crítica, la dimensión positiva del programa de Vaz debiera, precisamente, superar ambos problemas: el de la representación de los argumentos y el de la evaluación de su condición paralogística. A diferencia del enfoque de Paladino, la perspectiva propuesta identifica, en forma precisa, la metodología objetada con una metodología básica perfectamente atribuible a la teoría lógica, libera el fundamento de la crítica del compromiso acerca de la insuficiencia epistémica radical del lenguaje y discrimina su impacto en una dimensión doble: representacional y evaluativa. Algunos aspectos de este enfoque cómodamente se pueden ubicar como interpretativos; otros parecen merecer más bien la calificación de desarrollos.

Pero hay aún una nota más a rescatar del esfuerzo crítico vazferreiriano. Existe un aspecto en el pasaje de *Fermentario* que inteligentemente seleccionó Paladino para respaldar su interpretación que resulta muy difícil desatender. La expresión en cuestión es la siguiente: “[...] y ya que es fuerza establecer esas clases, refiriendo a ficticios esquemas típicos nuestros falsos razonamientos como lo hacemos con los buenos [...]” (Vaz Ferreira 1938: 131)

I 259

¿Qué pretende significar Vaz con esta compleja aseveración? Paladino ciertamente no propone una interpretación para la misma. Pero quizá valga la pena ensayar una conjetura. En primer lugar, pareciera implicar que no hay otra alternativa, para proseguir el estudio de las falacias, que la construcción de clases argumentales. Vaz afirma que “es fuerza establecer esas clases”. Pero, además, la construcción de las mismas se asocia a la definición o caracterización esquemática. En palabras de Vaz: “refiriendo a ficticios esquemas típicos nuestros falsos razonamientos”. Y, en tercer lugar, esta estrategia de especificación de clases no es exclusiva del tratamiento tradicional de los paralogismos; por el contrario, el método es exactamente el mismo que se emplea cuando se trata de los buenos razonamientos. Es decir, *es forzoso definir clases, a partir de esquemas típicos, en el caso de los “falsos razonamientos como lo hacemos con los buenos”*.

Esta apelación a los esquemas no debería resultar ajena a la perspectiva vazferreiriana. Cuando el filósofo examina distintos tipos de clasificaciones (en el capítulo de *LV* titulado “Psicología y lógica de las clasificaciones y falacias verbo-ideológicas relacionadas”) distingue aquellas que proporcionan

límites precisos y criterios de selección netos (las habituales de la matemática elemental), algunas donde ya los límites no son tan precisos y los criterios menos claros (algunos casos de la biología) y aquellas como, por ejemplo, las referidas a las enfermedades mentales, donde los criterios pierden notablemente precisión y rigor. Respecto de estos últimos casos, señala tres actitudes posibles. Hay dos que considera abiertamente inadecuadas: aquella que consiste en “*tomar las clasificaciones vagas como si fueran clasificaciones precisas*” y aquella que se reduce “*a concluir que las clasificaciones no sirven*”. La actitud preconizada por Vaz, respecto de las clasificaciones en tales contextos, es “*tomarlas como lo que son, a saber: como esquemas para pensar, para describir, para enseñar y hasta para facilitar la observación*” (LV: 183). La admisión razonada de los esquemas parece así configurarse como la opción adecuada.

Pero, entonces, ¿cómo conciliar tal comprensión con la crítica del filósofo a la teoría tradicional de los sofismas? Quizá pueda conjeturarse que *el blanco de la crítica es el reduccionismo esquemático, no toda apelación a esquemas o estructuras lingüísticas*. Esta última observación supone incluir una nueva diferencia importante con el enfoque de Paladino.

Así entendida la crítica, el programa positivo vazferreiriano bien podría suponer alguna forma de combinar el recurso estructural con otras herramientas de análisis. Retomando el contraste introducido por Pereda entre la tradición lógico-dialéctica o aristotélica y la tradición baconiana o naturalista de tratamiento del raciocinio falaz, merece destacarse que la perspectiva esbozada ubicaría quizá a Vaz en algún punto entre ambas tradiciones, algo más próximo a la primera.¹² Esta idea de combinar o mixturar recursos de diversa naturaleza guio la elaboración del modelo *M*, un intento de desarrollar la metodología alternativa implícita en LV.¹³

M es pues un modelo “mixto”. Apela a un componente estructural o formal (sintáctico, en un sentido amplio) y a un componente no formal (semántico y pragmático). El análisis de los paralogramas operaría así a través de la identificación de una clase argumental abierta, difusa. Aproximarse a tal clase supondría desarrollar la capacidad de advertir un parecido de familia entre sus componentes. La adquisición de tal capacidad devendría de la exposición a una serie de casos ordenados y adecuadamente estudiados. Ese esfuerzo es el que, en cierta forma, sintetiza o encarna *M* (para cada caso particular de falacia). Por ejemplo, si se tratara de la falsa oposición, se podría

¹² Así entendido el programa vazferreiriano, parece que debiera contarse como precedente de esfuerzos posteriores tales como aquellos que se centran en el concepto de “esquema argumental” (véase, por ejemplo, Walton, Reed y Macagno 2008).

¹³ La primera versión del modelo *M* aparece en Seoane 2003; la última, en Seoane 2019.

captar el componente formal a través de los recursos de la lógica de primer orden y debiera apelarse al análisis semántico-pragmático para responder, fundamentalmente, a las siguientes cuestiones: ¿hay una relación de oposición entre los predicados relevantes?, si no la hay, ¿cuál es la relación que hay entre ellos?, ¿cómo puede descifrarse lo subdiscursivo a partir del contexto? Como se advierte, el componente formal juega un papel en la adquisición conceptual de la falacia, pero no la caracteriza en términos de *instanciación*; sin la apelación al componente no formal es imposible adquirir el concepto y, consecuentemente, entender si se está o no frente a un caso paralogístico. En síntesis, *se trata de usar esquemas y construir clases de una forma alternativa a la forma tradicional*. Parece difícil atribuir sin más el modelo *M* a Vaz Ferreira (qua *interpretación*) pero, a su vez, parece robustamente justificado entenderlo como haciendo justicia a la dimensión crítica y a la dimensión positiva del proyecto vazferreiriano (es decir, qua *desarrollo*).

Si las conclusiones anteriores son aceptables, parece plausible atribuir a Vaz una actitud más bien revolucionaria que reformista. Los ejemplos de *LV* cumplirían así una doble función. Evidenciar instancias del fracaso metodológico tradicional e instruir sobre una metodología novedosa. Por lo tanto, no parece justificado limitar la superioridad de tal metodología, exclusivamente, a estos casos de paralogismos; todos los tipos de falacias pareciera que debieran merecer un tratamiento innovador análogo. Y si, tal cual dice Vaz, el recurso esquemático ha sido ensayado para la argumentación falaz al igual que para la argumentación correcta, ¿cuáles debieran ser las fronteras de la revolución?

I 261

5. ¿Reforma o revolución?

Tal vez valga la pena formular (desprejuiciadamente) una pregunta crucial: ¿cuál es el alcance de la crítica expuesta (fundamentalmente) en *LV*? O, si se prefiere, ¿cuál es el alcance pretendido de la innovación metodológica delineada por Vaz? Se han bosquejado aquí dos respuestas posibles. Dicho de una forma esquemática: reforma o revolución. Nótese que optar por una perspectiva reformista o revolucionaria del programa vazferreiriano posee un impacto obvio en la comprensión del carácter “complementario” de *LV* respecto del tratamiento tradicional de las falacias y, en general, de la teoría lógica. Si se elige la primera perspectiva, entonces tal complementariedad supondría entender *LV* como (para usar la expresión de Vaz) un “segundo libro” que prolonga el contenido del primero, a través de un método novedoso. Si no se encuentran ambos mundos incomunicados, parecería que la comunicación (en la mejor hipótesis) solo podría

suponer una dirección: desde la perspectiva tradicional a la vazferreiriana. Si se prefiere, en cambio, la segunda perspectiva, la complementariedad debiera comprenderse en un sentido abiertamente bidireccional: la teoría lógica podría prestar valiosos servicios al proyecto vazferreiriano pero, a su vez, este impactaría notablemente en la comprensión de aquella. En el segundo pasaje arriba citado de Vaz Ferreira 1908, el filósofo parece ubicar la falla metodológica en los tratados tradicionales o en “nuestra manera de entenderlos”. Este matiz abre una tentadora posibilidad: apreciar el proyecto vazferreiriano como *una nueva forma de entender la teoría lógica tradicional*, especialmente comprendida esta como herramienta orientada al incremento en la calidad del debate público.

Si se acepta cualquiera de las dos líneas interpretativas de la crítica metodológica vazferreiriana arriba expuesta, una alternativa debe descartarse: la opción reformista. Es decir, tanto en la esclarecedora interpretación de Paladino como en la sugerida en este ensayo, el blanco de la crítica no se reduciría a un método fallido en relación a ciertos tipos de falacias. Y, consecuentemente, el programa positivo vazferreiriano no podría caracterizarse en términos meramente aditivos: sumar nuevos tipos de paralogismos, tratables con una metodología alternativa “paralela” a la tradicional. La situación pareciera lucir de modo decididamente diverso: no se trata de reformar, sino de revolucionar o reconfigurar. Para decirlo de otra forma: quizá se pudiera entender la política de Mill como extensional y aditiva. La diferente actitud de Vaz en relación al enfoque tradicional, lo llevaría naturalmente a proponer reconfigurar el campo del estudio de las falacias en su totalidad, como resultado de una renovación intensional del concepto de paralogismo. Si tal fuera el territorio a revolucionar, entonces el programa de Vaz supondría una comprensión renovada de *todos* los tipos o clases de falacias. En ese sentido, *Lógica Viva* escogería algunos casos novedosos a los efectos de ilustrar el método y operaría a la vez en una doble direccionalidad: extendiendo el territorio por anexión de nuevas provincias (falsa oposición, cuestiones de palabra y cuestiones de hecho) e ilustrando, con su tratamiento, el advenimiento del nuevo régimen para la totalidad del territorio.

Pero, además, corresponde acotar que tal totalidad no es meramente la unión de lo descripto en *LV* más lo descripto en los tratados tradicionales. La naturaleza programática de la obra y el carácter abierto e inconcluso de este programa resultan evidentes al lector del “Prológo a la primera edición” de *Lógica Viva*:

[...] lo que concibo no es un libro, sino un tipo de libros que podrían escribirse en número indefinido, porque su materia es inagotable, y siempre serán útiles. (Vaz Ferreira 2008: 35)

De esta forma, el programa vazferreiriano pareciera sugerir su expansión en dos direcciones: sobre los conocidos territorios del tratamiento tradicional de las falacias, promoviendo la comprensión de las mismas en una clave novedosa, y sobre los desconocidos territorios aún inexplorados, emergentes de un incesante desplazamiento de las fronteras, ya que la “materia” que concierne a estos estudios “es inagotable”.

Definido el carácter revolucionario del programa vazferreiriano, aún resta contestar una pregunta especialmente relevante: ¿cuál es, estrictamente, el territorio a revolucionar? Vaz señala que es forzoso apelar a la clasificación en el caso de los “malos razonamientos” así “como lo hacemos con los buenos”. Luego, si la apelación a la estrategia puramente esquemática resulta insuficiente para aplicar la lógica a la argumentación falaz, ¿tal déficit no impacta en la argumentación correcta? O, puesto de otra forma, ¿la aproximación esquemática es insuficiente (si se trata del paralogismo) y suficiente (si se trata de la argumentación correcta)? ¿No debieran extenderse las fronteras de la revolución a *todo* el estudio del razonamiento? Quizá, desde la perspectiva vazferreiriana, a la hora de articular lógica y práctica argumental, resultara necesario abandonar en general la estrategia puramente esquemática –tal cual sugiere la comprensión de la crítica vazferreiriana defendida en estas páginas–. En otras palabras: *el territorio a revolucionar debiera ser la totalidad del campo lógico*.

I 263

Un enfoque de tal audacia estimula una comprensión renovada de los esquemas argumentales correctos y, más específicamente, de las relaciones entre argumentación correcta y argumentación falaz. Desde tal perspectiva, ciertos esquemas (tradicionalmente considerados falaces) son susceptibles de ser “instanciados” por argumentos falaces así como por argumentaciones correctas.¹⁴ Pero, si la línea interpretativa propuesta del programa vazferreiriano es correcta, también tendríamos casos (por ejemplo, las denominadas falacias verbo-ideológicas) de esquemas argumentales (tradicionalmente considerados correctos) susceptibles de ser “instanciados” por argumentaciones correctas así como por argumentaciones falaces. Tres cuestiones importantes se han debatido en estos últimos párrafos: ¿cuál es el *alcance* de la crítica vazferreiriana al enfoque tradicional de las falacias?, ¿cómo entender el papel “*complementario*” de *LV* respecto de la teoría lógica tradicional? y, especialmente, ¿cómo se relacionan, en la propuesta positiva vazferreiriana, *esquemas argumentales e instancias correctas e incorrectas*? Como advierte el lector, un estudio minucioso y profundo de tales interrogantes excede largamente

¹⁴ Puede consultarse al respecto, por ejemplo, Tindale 2007 y Gensler 2016.

los objetivos de este ensayo; luego estas páginas debieran entenderse apenas como estímulo a la investigación futura.¹⁵

BIBLIOGRAFÍA

- Claps, M.** (1963), “Julio Paladino: La Lógica Viva y la teoría de los sofismas”, *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, II: 186-187.
- Etchemendy, J.** (1983), “The Doctrine of Logic as Form”, *Linguistics and Philosophy*, 6: 319-334.
- Gensler, H.** (2016), *Introdução à Lógica* (São Paulo: Paulus).
- Hamblin, Ch.** (2016), *Falacias*, trad. H. Marraud (Lima: Palestra Editores).
- Hansen, H. V. y Pinto, R. C.** (1995), *Fallacies Classical and Contemporaries Readings* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press).
- Kahneman, D.** (2011), *Thinking, Fast and Slow* (New York: Farrar, Strauss and Giroux).
- Mill, J. S.** (1882), *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 8th ed. (New York: Harper and Brothers).
- Mill, J. S.** (1917), *Sistema de Lógica Inductiva y Deductiva*, trad. E. Ovejero y Mauri (Madrid: Daniel Jorro).
- Paladino, J.** (1962), *La lógica viva y la teoría de los sofismas* (Montevideo: Universidad de la República).
- Pereda, C.** (2011), “Falacia”, en L. Vega Reñón y P. Olmos Gómez (2011) (comps.), *Compendio de lógica, argumentación y retórica* (Madrid: Trotta, 249-252).
- Pohl, R. F.** (2017) (ed.), *Cognitive Illusions: Intriguing Phenomena in Thinking, Judgement and Memory*, 2nd ed. (London-New York: Routledge, Taylor and Francis Group).
- Seoane, J.** (2003), “Un modelo vazferreiriano de análisis argumental”, *Papeles de Trabajo* (colección de pre-publicaciones, FHCE, Universidad de la República): 1-17.
- Seoane, J.** (2008), “Introducción a Lógica viva: ¿es posible desarrollar el análisis argumental vazferreiriano?”, en C. Vaz Ferreira (2008), *Sobre lógica: textos de Carlos Vaz Ferreira*, (Montevideo: Biblioteca Nacional y Departamento de Publicaciones FHCE, 11-31).
- Seoane, J.** (2015), “Revisitando Lógica Viva: un modelo de análisis argumental”, *Signos Filosóficos*, XVII, 34: 58-77.
- Seoane, J.** (2019), “Falsa oposición: cinco enigmas para el intérprete”, *Diánoia*, 64: 85-113.

¹⁵ Una elaboración inicial de este trabajo apareció en *Versión Cero*, un espacio de difusión de pre-publicaciones del Departamento de Lógica y Filosofía de la Lógica, FHCE, UdelaR. Esta versión amplía y modifica sustantivamente aquella primera. Desearía agradecer a Gustavo Pereira y Miguel Andreoli, que me llamaron la atención sobre los aportes de Kahneman y su posible relevancia en relación con el tratamiento vazferreiriano de los paralogismos.

- Tindale, C. M.** (2007), *Fallacies and Argument Appraisal* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Vaz Ferreira, C.** (1938), *Fermentario* (Montevideo: Tipología Atlántida).
- Vaz Ferreira, C.** (2008), *Sobre lógica: textos de Carlos Vaz Ferreira* (Montevideo: Biblioteca Nacional y Departamento de Publicaciones FHCE).
- Vega Reñón, L.** (2008), “Sobre paralogismos: ideas para tener en cuenta”, *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 40: 45–65.
- Vega Reñón, L.** (2013), *La fauna de las falacias*, (Madrid: Trotta).
- Vega Reñón, L. y Olmos Gómez, P.** (2011) (comps.), *Compendio de lógica, argumentación y retórica* (Madrid: Trotta).
- Walton, D., Reed, Ch. y Macagno, F.** (2008), *Argumentation Schemes* (Cambridge: Cambridge University Press).

Recibido: 08-03-2019; aceptado: 14-05-2019

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

**Silvia Magnavacca, María Isabel Santa Cruz y
Lucas Soares (eds.), *Conocerse, cuidar de sí,
cuidar del otro: reflexiones antiguas y medievales*,
Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017, 377 pp.**

De las diversas temáticas filosóficas que inquietan a la comunidad académica, la cuestión relativa al conocimiento y cuidado de sí mismo y del otro ocupa un lugar destacado. Silvia Magnavacca, María Isabel Santa Cruz y Lucas Soares han editado una colección de logrados estudios que ofrece a los lectores un recorrido por el tratamiento que recibió el tema en manos de algunos de los filósofos más representativos de la filosofía antigua y medieval.

El libro inicia con el capítulo de María Inés Crespo para quien las máximas apolíneas “*conócete a ti mismo*” y “*nada en exceso*” expresaban para el pensamiento griego arcaico el llamado a que los hombres tomaran conciencia del lugar intermedio que ocupaban entre los dioses y los animales. Sorprende gratamente la selección y análisis que

realiza la autora de algunos fragmentos heraclíteos para mostrar que en ellos se opera una ruptura con la concepción griega arcaica, al expresar las primeras enunciaciones que asumen la tarea del hombre en la búsqueda del *logos* como un ejercicio del autoconocimiento a partir de la introspección.

Luego, los editores reunieron cinco capítulos que proponen una innovadora aproximación a la filosofía de Platón desde la perspectiva central del libro. Comenzando con el examen del *Cármides*, Rodolfo Arbe (capítulo 2) arriba a una nueva perspectiva del rol del maestro en la filosofía de Platón en tanto ya no resulta simplemente un portador y transmisor de conocimiento, sino un factor externo que permite al discípulo modificar la mirada que tiene de sí mismo. El recorrido continúa con la contribución de María Gabriela Cas-

I 267

nati (capítulo 3), quien analiza el sentido que toma el pronombre *autós* (mismo) en varios pasajes del *Fedón*. Para la autora, el sí mismo es identificado con el modo de vida del filósofo, que, lejos de identificarse con un accionar ascético, procura lidiar con los deseos del cuerpo a partir del ejercicio de la razón.

Los dos siguientes capítulos del libro están dedicados a la *República*. Por un lado, Lucas Soares (capítulo 4) encuentra en el modelo psicológico de partes en conflicto de la *República* un modelo de conocimiento de sí leído en clave psicopolítica. A diferencia del estudio de Casnati, donde la instancia de *stásis* para el alma residía en el cuerpo, Soares se refiere a la *stásis* interior del alma a partir de un léxico bélico y político, expresado en la búsqueda de equilibrio entre las partes racional y fogosa para restringir las inclinaciones apetitivas del alma. Por su parte, María Isabel Santa Cruz presenta otro estudio dedicado a la *República* (capítulo 5). Luego de analizar diálogos como *Apología*, *Alcibíades I* y *Gorgias*, en donde, según la autora, Platón asume el cuidado de sí como condición previa para el cuidado de los otros, Santa Cruz describe la *paidéia* que reciben los jóvenes candidatos a cumplir con las funciones de gobernantes. Para Santa Cruz, el entrenamiento dialéctico es el modo mediante el cual el gobernante logra acceder al conocimiento de sí, el cual, marcando una continuidad con el primer grupo de diálogos examinados, es condición de posibilidad para el cuidado de los otros.

El trabajo de Ivana Costa (capítulo 6) cierra el examen de la filosofía de Platón. La autora señala que en el *Timeo* existe una preponderancia del término *therapeía* por sobre el de *epiméleia*, lo cual cristalizaría un desplazamiento

en el pensamiento de Platón desde una concepción del cuidado de sí como sujeto que se piensa a sí mismo, presente en mayor medida en otros diálogos, a la de una práctica que busca la salud, tanto del alma como del cuerpo, buscando un equilibrio perdido.

Posteriormente, tres capítulos son dedicados a Aristóteles. Claudia Seggioro (capítulo 7) analiza el *Protréptico* del Estagirita, ofreciendo un capítulo de lectura amena e introductoria a aspectos no tan estudiados de la obra del filósofo. Luego de describir el uso del género protréptico en la Antigüedad, Seggioro señala que en manos de Aristóteles este género se identifica con una exhortación a filosofar, que puede leerse tanto como la manifestación del *érgon* del hombre, esto es, como el ejercicio de la actividad racional, identificado con la felicidad por Aristóteles, cuanto como un modo de vida.

Diego Tabakian (capítulo 8) rastrea la influencia que tuvo en la concepción aristotélica del sí mismo el pensamiento de Platón. Para él la herencia platónica se manifiesta en cuatro marcas rastreables en la *Ética Nicomaquea*, de las que resulta interesante resaltar el modo en que Aristóteles asume la idea de que el cuidado de sí se alcanza en la medida en que se actúa acorde a la racionalidad. Sin embargo, para Tabakian, el discípulo se distancia del maestro al asumir que la relación que el hombre virtuoso entabla consigo mismo es equivalente a la relación que se entabla con un otro también virtuoso en el lazo de amistad, dando como resultado una ética del cuidado del otro.

El último estudio dedicado a Aristóteles está a cargo de Silvana Di Camillo (capítulo 9). Luego de reconstruir la crítica aristotélica a las Ideas como

causas formales, la autora argumenta a favor de la idea de que la necesidad de la inmanencia de la forma en la materia no acarrea necesariamente la negación de su incorruptibilidad e ingenerabilidad. Para dar apoyo a su hipótesis en los textos de Aristóteles, Di Camillo apela a pasajes oportunamente seleccionados de la *Metafísica*, *Acerca del alma* y la *Reproducción de los animales*, escrito este último que evidencia cómo para el filósofo el mecanismo de procreación es lo que permite la eternidad de la forma pese a la corruptibilidad del individuo.

La cuestión del sí mismo también es abordada en el libro desde la perspectiva de la filosofía neoplatónica. En primer lugar, Gabriel Martino (capítulo 10) reconstruye la doctrina de las potencias psicológicas de Plotino y pone de manifiesto cómo la tarea del hombre radica en develar en cuál nivel se encuentra. De este modo, para Martino, el sí mismo puede ser abordado en la filosofía del licolopolitano a partir del término de *áinigma*, i. e., como aquello que permanece oculto en su interior y requiere ser conocido. En segundo lugar, Gabriela Müller (capítulo 11) aborda tres fragmentos de la obra perdida de Porfirio *Sobre el “conócete a ti mismo”* a través de la *Antología* de Estobeo, examinando el modo en que ambos tematizan el conocimiento de sí apoyándose en los diálogos platónicos. En el caso de Porfirio, señala Müller, se estaría frente a dos tipos de autoconocimiento, el que exclusivamente está dirigido al ser esencial y el que incluye el cuerpo y las posesiones materiales. La autora señala la incidencia que tienen estos fragmentos de Porfirio en la lectura y tratamiento que Estobeo realiza de los diálogos.

La última contribución al análisis del neoplatonismo está a cargo de Mal-

ena Tonelli (capítulo 12). La autora enfrenta la tarea de explorar y comparar la noción de *daímon* en Plotino y Proclo, la cual, a sus ojos, abre las puertas para pensar el conocimiento de sí en uno y otro filósofo. Mientras que el primero ubica al *daímon* en la interioridad del hombre, en calidad de instancia superior de la parte del alma que domina, el segundo, en cambio, diferencia al *daímon* del alma humana, ubicándolo como intermediario entre ella y las figuras divinas, siendo la instancia a la que debe pretender acceder el alma humana para alcanzar la unificación. Más allá de esta crucial diferencia, la autora es de la opinión de que ambos filósofos ven entre el alma humana y el *daímon* un vínculo metafísico que resulta en una metafísica de la interioridad.

Los últimos cuatro capítulos del libro están abocados a la filosofía medieval. El primero de ellos, escrito por Silvia Magnavacca (capítulo 13), describe los males que surgen con los usos errados de la palabra en autores de la Patrística, los llamados *peccata oris*, que sirven a la autora de marco para abordar el concepto de *amicitia* en San Agustín a medida que la argumentación lo requiera. El examen de algunos pasajes del libro VII de las *Confesiones* le permite a Magnavacca sostener que el obispo de Hipona aborda la cuestión de la relación amistosa entre los seres humanos a partir de un *ars locutionis*. Magnavacca señala que el cuidar del amigo requiere tanto una buena dirección en el uso del silencio como de un *officium locutionis*.

Natalia Jakubecki (capítulo 14) analiza la obra de Pedro Abelardo trazando un vínculo entre la teoría ética del filósofo y su concepción del sí mismo a partir de una interesante y clara esquematización de los estados

cognitivos. En efecto, para Jakubec-ki el conocimiento de sí, junto con el conocimiento de la voluntad de Dios, juega como fundamento para pensar las distintas manifestaciones del pecado. La propuesta consiste en mostrar cómo las distinciones del concepto de pecado se corresponden con modos de descuidos que el hombre comete al conocerse o conocer la voluntad de Dios.

Por su parte, Gustavo Fernández Walker nos ofrece en su trabajo una amena descripción del *Libro de la Manzana*, comentando, asimismo, la recepción que tuvo el texto en el Occidente Latino. Para el autor la escena final de la obra donde se muestra a un Aristóteles moribundo frente a sus alumnos expresa un tratamiento del cuidado de sí a partir de la búsqueda de la buenaventura mediante la filosofía. Por último, Marcela Borelli (capítulo 15), examina el cuidado de sí en la obra de Petrarca. A los ojos de la especialista, Petrarca se sirve tanto

de los modelos monásticos como de las enseñanzas de los antiguos para edificar un modo de cuidado de sí que no se reduce a un ascetismo espiritual sino que también abarca el cuidado del cuerpo.

En conclusión, este libro ofrece una seductora invitación a recorrer algunos de los textos filosóficos más destacadas del pensamiento antiguo y medieval desde la pregunta por el conocimiento y el cuidado de sí y del otro, cuestión sobre la que, por cierto, no abunda material en la literatura especializada en español. Tal vez, uno de los aciertos de esta obra, vista en su conjunto, sea el poder introducir al lector inexperto a esta temática como asimismo conformar al especialista a partir del análisis de las fuentes y de la sistematización de bibliografía específica que brinda cada estudio.

GASTÓN DELBONO
UBA

Lotario de Segni, *De la miseria de la condición humana o Del desprecio del mundo*, edición del texto, versión y anotación de Mariana Andujar y otros, Buenos Aires, Vermis Immortalis, 2018, 243 pp.

Con su sugestiva doble titulación *De la miseria de la condición humana* o *Del desprecio del mundo*, el opúsculo que Lotario de Segni escribió algún tiempo antes de convertirse en el papa Inocencio III (esto es, en algún momento anterior a 1198), sobresale entre los muchos otros tratados me-

dievales que contribuyeron a hacer del *contemptus mundi* y de la *miseria humane conditionis* un tópico en sí mismo. Y a tal punto sobresale, que se consolidó como su representante durante el Renacimiento italiano, época en la que, paradójicamente —o no tanto— el tema de la dignidad humana ocupaba el centro de

las reflexiones filosóficas. Por este motivo de carácter doctrinal y por el grato desafío que supone traducir el particular estilo literario de este autor, pródigo en aliteraciones y otros recursos retóricos, es que el equipo de lectura coordinado por Antonio Tursi y conformado, además, por Mariana Andujar, Bernardo Antico, María Eugenia Boni, Ricardo G. Caputo, Emanuel Feoli, Diego G. Mejuto, Patricia Musset, Mariano Pérez Carrasco y Georgina Olivetto eligió esta obra para que fuera su *opera prima*.

Para la misma, según explican en las páginas que presentan el libro, han establecido una versión propia del texto latino, siguiendo, no obstante, la edición de Michele Maccarrone en primer lugar y optando por variantes tomadas de su aparato crítico o de otras ediciones disponibles. Un detalle no menor es que las razones de cada una de estas elecciones han sido señaladas y la mayor parte de ellas, incluso, explicadas en su correspondiente nota al pie.

A la ya mencionada presentación le siguen dos breves estudios. El primero repasa el tema de la miseria del mundo desde su origen en una epístola de Euquerio de Lyon († c. 450), su tránsito por el mundo medieval y, finalmente, su gravitación en el *Quattrocento*, cuando más contrasta con el tópico de la *dignitas hominis*, tan caro al humanismo italiano. El segundo estudio no es tanto una biografía de Lotario de Segni, como podría parecer a primera vista, cuanto una ponderación del talante intelectual de Inocencio III y de su importancia en la vida política de su tiempo. Cierra esta primera parte del libro un apéndice bibliográfico que, además de consignar las principales piezas de lectura complementaria, da cuenta de las restantes ediciones y traducciones del *De miseria humanae con-*

ditionis y del *Sermón IX*, traducido al castellano aquí por primera vez.

Lotario comienza el prólogo de su opúsculo con una dedicatoria al cardenal Pedro Galloccia. Allí le comenta que “para reprimir la soberbia, que es la madre de todos los vicios” decidió describir “la vileza de la condición humana”, a la vez que le deja saber que tiene en mente redactar otro ensayo que verse sobre la dignidad humana para que por él “se exalte al humilde” (p. 39). El hecho de que más de un siglo después Francesco Petrarca dijera en sus *Seniles* que Lotario defraudó a la posteridad al no escribir este complemento (XVI, 9) es más que una curiosidad literaria: es prueba de la continuidad, muchas veces desdeñada, entre el espíritu humanista del siglo XII y el del siglo XIV.

El contenido y la organización de los tres libros que componen el *De la miseria de la condición humana* o *Del desprecio del mundo* responde a la necesidad del autor de dar cuenta de todos y cada uno de los aspectos de la vida del ser humano en su estado lapso, aspectos de los que el libro I es una especie de resumen. Así pues, empezando por la vileza de la materia y terminando con una advertencia sobre los injustos castigos y absoluciones, en este primer libro Lotario recorre temas vinculados al “misérable ingreso de la condición humana” (p. 43) sin privarse de hacer acotaciones de índole médica —como en el capítulo IV, que trata de los alimentos de los que “se nutre el feto en el útero”, o en el VI, acerca de los dolores del parto— o de índole sociopolítica y moral, hablando de ricos y pobres (c. XV), de siervos y señores (c. XVI), de la compasión (c. XXV) o sencillamente de buenos y malos (c. XVIII). Según el mismo Lotario, su intención en la segunda parte es discu-

I 271

rrir sobre el progreso de la condición humana en el transcurso de la vida (p. 43). Como resultado, nos encontramos con un libro II que bien puede leerse como un tratado ético, más aún, uno sobre los pecados capitales, aunque según un heptálogo más bien propio: codicia, avaricia, gula, lujuria, ambición, soberbia y arrogancia. El libro III es el más oscuro y —quizá justamente por ello— el más atractivo desde el punto de vista del tópico mismo. En él abundan las referencias escatológicas en cualquiera de sus dos acepciones. Un pasaje que puede dar buena idea tanto del contenido como de la forma literaria tan propia del autor es aquel que se halla en el capítulo IV, “De la podredumbre de los cadáveres”. En efecto, allí se lee: “El hombre ha sido concebido a partir de la sangre putrefacta por el ardor del deseo, y a su cadáver asisten, finalmente, como cortejo fúnebre, gusanos. Estando vivo engendró piojos y lombrices; muerto engendrará gusanos y moscas; vivo produjo excremento y vómito; muerto producirá podredumbre y hedor [...] Aquel a quien era muy grato abrazar en vida, será molesto ver en su muerte” (p. 187). Ya en los capítulos finales, la pluma de Lotario le cede cada vez más lugar a las citas bíblicas, de seguro confiando en que ellas describen mucho mejor que él las angustias y penas de los condenados, el fuego del infierno y, desde luego, el temible juicio divino con el que se cierra su obra.

Completa esta intensiva excursión por las desdichas humanas el *Sermon IX*, “Del pesado yugo sobre los hijos de Adán en el ingreso, el progreso y el egreso y de la ocupación honesta y útil”, que oficia como una especie de epítome del texto principal.

En lo que concierne a la versión

castellana, se destaca ante todo el esfuerzo que supone una traducción conjunta y el muy buen resultado que, en este caso en particular, ha tenido dicha experiencia: un texto circunspecto que refleja la gravedad del contenido, por una parte, y un texto fluido, homogéneo y consistente en cuanto a la terminología, por otra. En más de una oportunidad, el equipo se ha inclinado por palabras o giros que, aunque están cayendo en desuso, descubren mejor que cualesquiera otros el original latino, de modo que no solo logró cumplir con su objetivo explícito de reflejar lo más fielmente posible este extraordinario texto (p. 8), sino también recuperar la riqueza cada vez menos aprovechada de nuestro propio vocabulario. Con todo, ello no ha sido impedimento para que se apartaran de la mera literalidad toda vez que fuera conveniente. Así, por ejemplo, optaron por un “reconocido” ante la expresión “*exceptus genibus*”, que literalmente debería traducirse como “depositado en las rodillas”, y alude a la práctica de colocar al neonato en las rodillas del padre a fin de que lo identifique como hijo, tal como se explica en la nota 7 (p. 98).

Respecto de la edición, lo primero que se aprecia y se debe agradecer es que la edición no solo sea bilingüe sino, especialmente, que tenga ambos textos confrontados, formato que —parafraseando al propio Inocencio III— a quien no lee latín, mínimamente afecta; y a quien sí lo lee, máximamente aprovecha (cf. p. 26). Otro detalle que no sería justo pasar por alto es la inclusión las ilustraciones más representativas del Ms. París, BnF, Fr. 20029, que contiene al mismo *De contemptu mundi*. La última de ellas, aunque proviene de otro códice, se trata precisamente de ese *vermis immortalis* del que Lotario habla en más de una oportu-

tunidad y que, además, ha servido de nombre a la editorial. Así, este pequeño gesto es en realidad una muestra de que nada en este libro, ni siquiera el guiño verde en la solapa posterior, ha sido librado al azar.

Como medievalistas, no queda sino celebrar esta primera publicación del equipo de traductores coordinado por

A. Tursi, deseando que continúen su labor y no permitan que a la decepción de Petrarca por no leer más de Lotario (p. 14), se le sume la nuestra por no leer más de ellos.

NATALIA JAKUBECKI
UBA
CONICET

Ricardo Gutiérrez Aguilar,
Deuda y legado de la Filosofía de la Historia de
Schiller, Barcelona, Herder, 2018, 432 pp.

A los efectos de enmarcar el hilo conductor del libro y la propuesta de su autor ha de señalarse que el 26 de mayo de 1789 Schiller pronuncia en Jena su Lección inaugural como docente titulada: ¿Qué viene a significar y para qué se estudia Historia Universal? En esta época, Schiller está leyendo de Kant *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* y responde a las posiciones de este último. En este marco su Lección analiza dos aspectos centrales: la fuente documental y al propio historiador que la interpreta. Con respecto a las fuentes defiende la misma causalidad que la Naturaleza le garantiza a la Ciencia. En cuanto al oficio del historiador, sus tópicos centrales son la motivación y el reino de la Libertad. De este modo, científicidad y estética confluyen en el análisis schilleriano de la historia. Con este hilo conductor despliega Ricardo Gutiérrez Aguilar su análisis de la Filosofía de la Historia

de Schiller. Ya desde la introducción del libro señala la importancia que tiene el pasado y la posibilidad de su recuperación (pp. 11-14). El objeto de este extenso y erudito estudio es presentar al lector los dos conceptos centrales que vertebran el análisis: el documento-fuente historiográfica y la interpretación del historiador (p. 15). En lo que sigue analizamos esta doble articulación en las cuatro partes en que se divide el libro.

En la primera parte se reconstruyen los tópicos de la lección inaugural de Schiller en la cual se destaca su análisis del progreso (p. 30). A partir de aquí el vínculo con Kant es presentado por el autor siguiendo el hilo conductor de la noción de gratitud (pp. 31-38). En la sección 1.1. se profundiza esta comparación entre ambas filosofías de la historia. Es así como Schiller desarrolla en su Lección inaugural los principios normativos y descriptivos en la historia y la

I 273

analogía como método (p. 51, 67 y ss.). Paralelamente, se destaca la importancia que el mundo moral reviste para la ciencia histórica según Kant (pp. 71-74). La sección se cierra con una destacada reconstrucción de la contraposición schilleriana entre el Historiador Universal que hace un uso correcto de la analogía, según explica la teleología schilleriana, y el “ganapán (*Brotgelehrte*)” o académico a sueldo que trabaja temas históricos como un oficio para vivir (pp. 83-100), reconstrucción motivada en una anécdota que describe cómo Schiller, dos semanas antes del dictado de su Lección, entró en contacto con la población que lo habría de escuchar (p. 78).

En la segunda parte se comparan las posiciones de Kant y Schiller mostrándose algunas semejanzas: “... donde no teníamos dificultades para ver en la fisonomía de la ‘cabeza filosófica’ al historiador universal, ahora no hemos de tener ninguna en identificar certeramente los rasgos del ‘historiador empírico’ en la faz del académico a sueldo” (p. 103). El análisis (hasta p. 138) permite evaluar entre otros aspectos nuevamente la función estructurante del método de analogía (p. 110) que será continuada en la sección siguiente II.1. Ella analiza el papel de la expectativa fundamentando su análisis en un recorrido riguroso por el estoicismo clásico (pp. 139-149). Este examen oficia de introducción al estudio de la relación entre historia y filosofía moral en el pensamiento de Kant. En este marco, Gutiérrez Aguilar presenta las tres desviaciones a la noción de expectativa analizadas por Kant: el terrorismo moral o *eudeimonismo*, el *quiliismo* y el *abderitismo* (pp. 155-162). Las páginas finales de esta sección se cierran con un relevante análisis de la noción de “revolución de un pueblo plétórico de espíritu” (p. 167),

tema gracias al cual se contraponen las posiciones filosóficas sobre historia de Kant y Schiller, culminando con la pregunta: “¿Qué representa objetivamente pues la revolución?” (p.168).

En la tercera parte, el autor contrapone, por medio del hugonote francés Pierre Coste, las posiciones filosóficas de Leibniz y Locke hacia 1707 y repone sus discusiones con Shaftesbury (pp. 187-205). Destaca en este análisis la posición de Schiller: “Leibniz no podría soñar con mejor acomodo que el texto de Schiller. Pero Schiller se ha interesado antes por Shaftesbury que por Leibniz” (p. 222). En la sección III.2. resulta relevante cómo el autor reconstruye influencias muy importantes en el joven Schiller: la de Kant con su noción de experiencia estética (pp. 235-237); las transmitidas por Jakob Friedrich Abel del *Stif* de Tubinga (p. 240), la *Popularphilosophie* (pp. 241-243); la de Locke (pp. 243-244); la teoría del sentimiento moral y la escuela del sentido común (p. 245); las de Rousseau y Shakespeare (pp. 247-248); Klopstock, Goethe y Herder (p. 248) y, finalmente, las ciencias naturales y la psicología (p. 249). En las páginas finales de la sección se recupera la noción de Historia Universal de Schiller (pp. 252-258) señalando su atributo de fragmentariedad (p. 252) y su avance desde historiador poético a observador filosófico (p. 258).

La sección III.3 recuerda que Schiller se ha encontrado en Weimar con sus sentimientos de juventud, a raíz de ello se repone la anécdota de su encuentro en Jena con el modelo de pensador kantiano, Reinhold, encuentro en el cual Schiller descubre que nunca podría ser su amigo (pp. 258-260). La anécdota da lugar a una extendida reflexión sobre la influencia de la filosofía trascendental

y moral kantiana en la filosofía de la historia de Schiller y el debate entre ambos autores (pp. 261-295) hasta su “armisticio” (p. 288). Destaca en esta contraposición la noción kantiana de Historia como narración de las acciones morales humanas (p. 267), y la importancia del sentimiento, de los afectos y de la sensibilidad en el diálogo schilleriano con Kant (pp. 280, 287).

Aquí encontramos la importancia que para Schiller reviste el juicio estético, el cual solo aparentemente puede tener un carácter contradictorio con la ética (p. 293). Por este camino, que reconoce la importancia del sentimiento en la Historia, llegamos al “patrón Montesquieu” (p. 297) en su *L'esprit des lois*, analizando cómo los impulsos positivos y las pasiones son motores que dan lugar a los gobiernos (p. 295). El autor recuerda que para Schiller libertad y necesidad se limitan mutuamente, deber y querer son reinos vecinos que se disputan su supremacía en el campo de batalla del individuo (p. 298). Por ello retoma el hilo conductor de Kant y Schiller como autores que se han leído mutuamente (pp. 298-309). En especial, resulta interesante cómo Schiller concede gustoso la majestuosidad de la reflexión kantiana sobre la ley moral y la noción de “respeto” (pp. 301 y ss.). Se presenta aquí la diferencia fundamental entre ellos: la teleología “como analogía de la moral” no es válida para Schiller, pues para él la moral no es una categoría explicativa primera y por lo tanto es posible otra teleología y otra Filosofía de la Historia (p. 309).

En la cuarta y última parte, en la primera sección IV.1., destaca la indagación de la noción schilleriana de verdad como una relación directa entre expresión y sentimiento en el juicio (p. 314). Para Schiller es posible que dos supues-

tos irreconciliables se relacionen, la historia puede ser discontinua y casual, es posible una relación no accidental entre un hecho y un modo de pensar, entre un sentimiento y su expresión, entre el reino de la necesidad y el de la libertad (p. 321). La sección IV.2. retoma la contraposición entre Naturaleza e Historia. La naturaleza, para Kant, es generosa y hay que elegir entre cultura y felicidad, entre virtud y felicidad (p. 335); en cambio, para Schiller, la naturaleza contiene todo lo que la felicidad comprende y la cultura consiste en aquello que el ser humano puede ofrecer o tomar de ella (p. 336).

A partir de aquí Gutiérrez Aguilar realza el valor de la noción de Historia Universal en ambos autores. Para Schiller, la Historia Universal se sitúa al comienzo del mundo y las consecuencias efectivas de todos esos sucesos descienden desde el origen hasta su orden más reciente (p. 342). El autor señala una fundamental contraposición: mientras que para Kant la Historia Universal que nos ofrece Schiller es un mero agregado de fragmentos y no puede ser una ciencia, para Schiller la historia no es sino el comienzo del mundo porque a partir de ella se empieza con el documento y la fuente; si el historiador destaca ciertos acontecimientos es porque han ejercido una influencia esencial en la configuración actual del mundo (p. 347). Por ende, la fragmentariedad es un atributo de la Historia Universal para Schiller, pero no por eso es menos verdadera (p. 348).

Con una reflexión sobre la naturaleza, la necesidad y el acto de voluntad (pp. 363-366) llegamos a la tercera y última sección IV.3. Como indica el autor: “Se abre el fértil vergel que es el campo de la Historia Universal a la observación del caminante reflexivo...” (p. 366). La sección esboza, a modo de

conclusión, las menciones al tratamiento kantiano de la imaginación (pp. 386 y ss.) y la referencia a Schiller: “Si para Schiller la libertad es la posibilidad de tornar lo necesario en contingente, de reclamar un derecho sustraído injustamente, se entiende nuestro afán en que la imaginación explique su dinámica aquí a la perfección” (pp. 388–389). Estas palabras permiten comprender el legado que, a juicio de Gutiérrez Aguilar, nos deja Schiller: la historia es una ciencia que pretende ser una estética objetiva, una ciencia que dé cuenta del porqué del agrado y del desagrado, del placer y el displacer, una ciencia que sería totalmente imposible para Kant (p. 392). Una ciencia de estas características llevaría al tratamiento de la belleza como una libertad de aparición: esa libertad sería un derecho instituido. De este modo, la historia deviene una estética objetiva que

complementa a la subjetiva (p. 393).

Deuda y legado de la Filosofía de la Historia de Schiller es un libro que posee densidad conceptual acompañada de una cuidada y bella prosa que invita al lector a demorarse en las descripciones y debates epocales que se reponen. Se trata de un estudio fundamental, indispensable para especialistas en filosofía de la historia que quieran actualizarse en la obra schilleriana y para aquellos que no la conocen permite adentrarse en la profundidad y complejidad de su pensamiento sobre la historia, en sus aportes indudables, pero también su deuda, entendiendo por esta el diálogo de su filosofía en el contexto de su tiempo con sus interlocutores, en especial, con la obra de Immanuel Kant.

MARIO GÓMEZ
UBA

276 |

Johann Georg Hamann, *Memorabilia Socratica / Nubes*, traducción y notas de Miguel Alberti y Florencia Sannders, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2018, 315 pp.

Miguel Alberti y Florencia Sannders ofrecen esta cuidada edición de *Memorabilia Socratica y Nubes* de Johann Georg Hamann. Tanto el texto, bilingüe alemán-español, como el extenso número de notas se encuentran justificados. Por un lado, contar con el texto alemán permite a los lectores seguir la prosa original, las citas de la Biblia de Lutero y ubicar los conceptos

clave. Por el otro, las abundantes notas de los traductores, que se ofrecen al final del texto, pueden hacernos tomar un camino alternativo, en el cual la lectura del alemán no es imprescindible. Los ensayos de Hamann se caracterizan por contener innumerables referencias eruditas, ya sea a la Biblia, a su propia concepción filosófica, a la historia o a filosofías contemporáneas al autor, por

lo que la anotación nos ayuda a no perder estas referencias, tornándose difícil leer el texto sin su asistencia.

Hamann fue un filósofo pietista del siglo XVIII contemporáneo de Kant, su amigo y adversario filosófico. Es considerado por muchos como precursor de la Contrailustración y del Romanticismo alemán. Los dos ensayos socráticos ofrecidos son poco conocidos, pero a juicio de los traductores resulta significativo recuperarlos en esta edición castellana, puesto que expresan la filosofía propia del autor a través de la figura de Sócrates, una filosofía contraria al espíritu racionalista de la época y por eso pasada por alto. Según el prologuista, “su inactualidad quiere decir, aquí y ahora, su urgencia”.

Hamann caracteriza con acierto los *Memorabilia* como una “microscópica selva” en la doble dedicatoria que realiza. Los destinatarios son, por un lado, “Nadie”, el público general que no logrará desentrañar la profundidad de las reflexiones y se quedará con las anécdotas de la vida de Sócrates y algunos aspectos de su filosofía; por el otro, “Dos”, quienes, según la sugerencia de los traductores, son Johann Berens y Kant, capaces de ver lo que yace bajo el moho de aquella selva. Con todo, la crítica al modo de hacer o contar la historia de la filosofía es evidente y Hamann advierte que no será un historiador de Sócrates, sino que recurrirá a anécdotas reflexivas. Por su parte, *Nubes* constituye una defensa contra los detractores de su ensayo, en particular de dos reseñas, a partir de una intensificación del uso de la ironía y de una ridiculización de los argumentos presentados por los revisores.

En la primera parte de los *Memorabilia*, Hamann recupera la profesión del padre de Sócrates, a pesar de la tradi-

cional comparación con el oficio de su madre. En efecto, reconoce que Sócrates también era escultor como su padre; en un plano simbólico, su método dialéctico hacía surgir la forma de la imagen. Luego Hamann reflexiona acerca de la tan repetida referencia a la consulta de Querefonte al oráculo de Delfos: ¿acaso Sócrates refutó al oráculo o el oráculo lo refutó a él? Más allá de la falsedad de una situación como esta, Hamann concede que la creencia puede motivar maravillas. La creencia constituye un concepto clave en su propia filosofía, como se muestra con mayor énfasis en la segunda parte del texto.

La segunda parte continúa la anécdota de la visita de Querefonte al santuario de Delfos. A partir de aquella consulta, Critón financia la educación de Sócrates, pero este sigue firme en la “ignorancia”. Hamann relaciona esta situación con el mandato de Delfos “conócete a ti mismo”. Sócrates llegó más lejos en aquel mandato porque, a diferencia de los demás, sabía que no sabía nada. Así, la posición de Sócrates no solo constituye un rechazo a la erudición, sino que ayuda a los jóvenes a renegar de su vanidad y gana su confianza al igualarse a ellos. Según la interpretación de Hamann a partir de su posición filosófica antirracionalista, la ignorancia socrática es un sentimiento: nadie necesita una demostración de una creencia de que algo existe, puesto que no tiene nada que ver con una argumentación racional. Hamann considera que esto puede llevar a un conocimiento superior —al que no llegan los sofistas— tal como le sucede al sabio Pablo de Tarso. A pesar de la connotación de la ignorancia, Sócrates estaba a gusto con ella por varios motivos. Por un lado, porque tenía un genio, concepto que Hamann

retomará en *Nubes*, lo que le permite aceptar la ignorancia y el límite de la razón. Por otro, porque propiciaba una forma de enseñar y aprender para llegar a la verdad que yace en lo oculto. Por último, porque la ignorancia se ajustaba al estado de su pueblo.

A lo largo de la tercera parte, Hamann recopila anécdotas de la biografía no profesional de Sócrates, su participación política, la vida doméstica y sus pasiones artísticas, para darle otra perspectiva a su condena por delincuencia. Su pobreza voluntaria y su condena, aun siendo inocente, constituyen el destino de los profetas y los justos. El corolario de este argumento se desarrolla en las palabras de cierre, en una analogía por la cual la figura de Sócrates es comparada con la de Cristo.

Nubes es una respuesta anónima de Hamann a dos reseñas de *Memorabilia Socratica* que aparecieron en una revista y un diario de la época, incluidas también en este libro en su texto original, traducción y notas. Está dividida en tres actos breves, en una progresión desde la crítica más despiadada siguiendo a los otros recensores hasta terminar en una defensa de su obra anterior. El primer acto caracteriza su propio ensayo no solo como puro delirio y disparate, sino como un escrito contagioso, como un veneno. Por este motivo sus recensores terminan escribiendo de la manera oscura que critican para después reconocer su genio. Hamann se incluye entre los recensores y cambia el destinatario “Nadie” definido en *Memorabilia* por “Nosotros”; así pretende reafirmar que los autores de las reseñas no entendieron su obra y por eso son parte de ese público que no puede entenderla.

A través de este acto y el siguiente, la escritura de Hamann es aún más oscura y con más referencias eruditas, quizá valiéndose de la conocida ironía socrática y probablemente también de la ridiculización como recurso presente en las *Nubes* de Aristófanes. En el segundo acto, Hamann reconoce que a su escrito no le corresponde el rigor de la argumentación filosófica presente en un tratado, porque se trata de una obra mimética y “el manto de neblina es una fortaleza para sus pasos”. Defiende el estilo de pasar de demostraciones a juegos de palabras porque ese era el proceder de Sócrates. En cuanto al género literario, recuerda que se trata de una *selva*, es decir, una compilación de pensamientos de ocasión.

El tercer acto constituye la verdadera defensa de *Memorabilia Socratica* a partir de conceptos desarrollados allí. Hamann se caracteriza positivamente como un predicador insensato; es justamente la insensatez la que otorga otro condimento a la producción de conocimiento. La locura tiene que ver con el genio, el cual marca el límite de la razón, y este es el propósito de la filosofía. En esta perspectiva los sabios serían los locos de una locura común. Hamann se reconoce dentro de esta lectura común: se reconoce insensato, loco, genial, sabio. Nuevamente, el sabio es identificado con la figura del profeta, cerrando la defensa con estas palabras en el epílogo que aluden al moribundo emperador Augusto: “¡Aplaudid! Sed imitadores míos, hermanos, y yo lo seré de Cristo”.

ÁNGEL AUGUSTO PASQUALE
UNLP

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO DEL VOLUMEN 45 (2019)

ARTÍCULOS

SANTIAGO BELLOCQ

La función negativa de la literatura en *Situations II* de Jean-Paul Sartre _ 221

FACUNDO BEY

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

ALDO BRANCACCI

El concepto de *pónos* en Antístenes _ 155

I 279

ALESSIO GAVA

Kusch y van Fraassen sobre la experiencia microscópica _ 7

FERNANDO LIBONATI

Mecanicismo y teleología: resonancias de la concepción aristotélica de lo viviente en la fenomenología de M. Merleau-Ponty _ 199

JOSÉ SEOANE

El programa lógico de Vaz Ferreira: ¿reforma o revolución? _ 245

GUILLERMO SIBILIA

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

ANÍBAL SZAPIRO

Galileo Galilei, la perspectiva y la descentración de la Tierra _ 175

NOTAS

MARIANELA CALLEJA

Pulcre cogitandum: analogías en la argumentación estética _ 95

CARLOS EMEL RENDÓN

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

CRÓNICAS

CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU

Juan Carlos Torchia Estrada (1927-2016) _ 123

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

ADELA CORTINA

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

MIGUEL ESCRIBANO CABEZA

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

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR

Deuda y legado de la Filosofía de la Historia de Schiller (M. Gómez) _ 273

JOHANN GEORG HAMANN

Memorabilia Socratica / Nubes (A. A. Pasquale) _ 276

DIEGO LAWLER y DIANA I. PÉREZ (comps.)

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

LOTARIO DE SEGNI

De la miseria de la condición humana o Del desprecio del mundo (N. Jakubecki) _ 270

SILVIA MAGNAVACCA, MARÍA ISABEL SANTA CRUZ y LUCAS SOARES (eds.)

Conocerse, cuidar de sí, cuidar del otro: reflexiones antiguas y medievales (G. Delbono) _ 267

CARLOS THIEBAUT y ANTONIO GÓMEZ RAMOS

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

SUMARIO