

COMITÉ EDITORIAL

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

Secretario de redacción: Juan M. Melone

CONSULTORES ACADÉMICOS

María Julia Bertomeu, *Universidad Nacional de La Plata - CONICET*
Marcelo Boeri, *Universidad Alberto Hurtado*
Mario Bunge, *McGill University*
Mario Caimi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*
Carla Cordua, *Universidad de Chile*
Marcelo Dascal, *Universidad de Tel-Aviv*
Ernesto Garzón Valdés, *Universidad de Mainz*
Jorge E. Gracia, *State University of New York, Buffalo*
João Paulo Monteiro, *Universidade de Lisboa*
Carlos Ulises Moulines, *Universidad de Munich*
Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México*
Oswaldo Porchat Pereira, *Universidad de San Pablo*
Mario Presas, *Universidad Nacional de La Plata*
María Isabel Santa Cruz, *Universidad de Buenos Aires*
Plínio Junqueira Smith, *Universidade Federal de São Paulo*
David Sobrevilla, *Universidad de Lima*
Ernesto Sosa, *Brown University*
Carlos Thiebaut, *Universidad Carlos III*
Roberto Torretti, *Universidad de Puerto Rico*
Margarita Valdés, *Universidad Nacional Autónoma de México*
Luis Villoro, *Universidad Nacional Autónoma de México*

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Editada en: Centro de Investigaciones Filosóficas

Miñones 2073 (C1428ATE) Buenos Aires - Argentina

Fax: (54-11) 4787-0533 – E-mail: rlf@retina.ar – www.rlf-cif.org.ar

En Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

BOX 1943 15 Southwest Park
Birmingham, Alabama 35201-1943 - U.S.A. Westwood, Mass 02090 - U.S.A.

Argentina		Exterior	
Individuos.....	\$ 150	Individuos	U\$S 35 € 30
Instituciones.....	\$ 300	Instituciones	U\$S 50 € 40
(más gastos de envío)			

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Ricardo Ibarlucía, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE Buenos Aires. Copyright. Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

La Revista Latinoamericana de Filosofía está indizada por el *Philosopher's Index*, *Reper-toire bibliographique de la philosophie*, *Latindex* y *SciELO Argentina*.

ISSN 0325-0725

Mayo 2013

Diseño de tapa: Buyi Presas

Uno de los fundadores de la RLF se aleja... pero permanece

En 1974 Ezequiel de Olaso convocó a otros cuatro investigadores jóvenes del *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*, Rafael Braun, Oswaldo Guariglia, Mario Presas y Eduardo Rabossi, con el fin de proponerles la creación de una nueva revista de filosofía que satisficiera los estándares internacionales en materia de publicaciones científicas: artículos originales, sometidos a evaluación a ciegas, discusiones y estudios críticos, todos ellos dedicados a sostener tesis novedosas, apoyadas en argumentaciones sólidas tanto en su lógica interna como en su erudición bibliográfica. El proyecto, sostenido entusiastamente por todos los miembros del *Centro de Investigaciones Filosóficas*, se fue conformando a lo largo de ese año y vio la luz en marzo de 1975, iniciando el volumen I de la RLF. Del grupo original del Comité Editorial, dos han fallecido, Olaso y Rabossi, que se había retirado del Comité a fines de 1983. Rafael Braun decidió separarse casi una década más tarde, en 1992. Próximo a cumplir ochenta años, Mario Presas ha anunciado su deseo de retirarse como miembro activo del Comité Editorial en el volumen que se inicia este año. Los demás miembros han resuelto por unanimidad designar a Presas *miembro emérito* del Comité Editorial de la RLF y sumarlo a sus Consultores Académicos, agradeciéndole sinceramente el esfuerzo y el empeño puesto durante estos treinta y ocho años en el sostenimiento y la promoción de nuestra revista.

El Comité Editorial

SUMARIO

ARTÍCULOS

José Tomás Alvarado Marambio , Principios de causalidad y metafísica modal	5
Luis García Valiña , Sobre la necesidad de completar el “giro pragmático” en el Liberalismo Político de John Rawls	43
Luis Rossi , Hobbes antimachiaveliano: la crítica al “necio” en <i>Leviatán</i> como crítica a la concepción política de <i>El príncipe</i>	73
Gabriel Martino , Aspectos de la exégesis plotiniana de la tradición metafísica del platonismo	99

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

P. Gilbert , <i>From Global Poverty to Global Equality: A Philosophical Exploration</i> (F. García Gibson). M. Sánchez Rodríguez , <i>Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético</i> (L. Martínez). C. Castoriadis , <i>La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia II. Seminarios 1983-1984. La creación humana III</i> (E. Aldegani). J. R. Brown , <i>The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences</i> (M. G. Mettini). E. Winsberg , <i>Science in the Age of Computer Simulation</i> (M. Rosenfeld)	133
---	-----

El cuerpo de Consultores Académicos se renueva

A partir del volumen XXXIX se renueva el cuerpo de Consultores de la *RLF*, al que se han agregado los siguientes académicos: Marcelo Boeri (Universidad Alberto Hurtado, Chile), Mario Caimi (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina), Leiser Madanes (Universidad Nacional de La Plata, Argentina), Carlos Pereda (Universidad Nacional Autónoma de México), María Isabel Santa Cruz (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Plínio Junqueira Smith (Universidade Federal de São Paulo, Brasil) y Carlos Thiebaut (Universidad Carlos III, España). A todos ellos agradecemos su buena disposición para asociarse a nuestra exigente tarea académica.

La RLF extiende su alcance

Desde sus comienzos, la *RLF* estuvo dirigida específicamente a la publicación de trabajos de investigación producidos por filósofos latinoamericanos y escritos originalmente en español o en portugués. Desde el año 1999, incluyó a los filósofos de toda el área iberoamericana. A partir de este volumen XXXIX, siguiendo una creciente tendencia de la comunidad filosófica internacional, la *RLF* comenzará a publicar, además, trabajos escritos originalmente en inglés por parte de filósofos de cualquier procedencia.

COLABORADORES

JOSÉ TOMÁS ALVARADO MARAMBIO es doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España) y se desempeña actualmente como profesor asistente en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su investigación ha estado centrada en diversas cuestiones de metafísica analítica. Ha defendido una concepción de los mundos posibles como universales estructurales máximos y la existencia de universales trascendentes.

E-mail: jose.tomas.alvarado@gmail.com.

LUIS GARCÍA VALIÑA es licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y docente de la cátedra de Ética en esa misma casa de estudios. Ha participado en diversos proyectos de investigación en el ámbito de la filosofía práctica y en varios simposios y mesas temáticas tanto nacionales como internacionales. Actualmente, sus intereses giran en torno a la teoría de la democracia, la legitimidad política y la filosofía política en general, junto con los diversos aspectos tanto conceptuales como históricos de la tradición pragmatista.

Email: luisgarciavalina@gmail.com.

GABRIEL MARTINO es licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becario doctoral del CONICET. Participó como adscripto en la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua de la UBA y actualmente es adscripto de la cátedra de Sánscrito de la misma universidad. Es miembro de diversos proyectos de investigación y ha publicado artículos sobre sus temas de investigación, entre los que se cuentan la filosofía medio y neoplatónica, la filosofía de la mística y la filosofía de la India.

E-mail: gabriel.filosofia@hotmail.com.

LUIS ALEJANDRO ROSSI obtuvo el doctorado en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires en 2003. La orientación general de sus estudios es la filosofía política, especialmente la relación entre filosofía y nacionalismo. Ha publicado artículos en revistas iberoamericanas sobre el pensamiento de Martin Heidegger, Carl Schmitt y Norberto Bobbio, entre otros. También ha trabajado acerca de la relación entre cultura y política en la Argentina. Es investigador adjunto en el CONICET y ejerce la docencia en las universidades nacionales de Quilmes y Buenos Aires.

E-mail: lrossi@unq.edu.ar.

PRINCIPIOS DE CAUSALIDAD Y METAFÍSICA MODAL

José Tomás Alvarado Marambio
Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN: Este trabajo discute varias formulaciones diferentes del principio de causalidad considerando la función que tales principios pueden cumplir en argumentos cosmológicos. Se argumenta que el principio se comprende mejor como requiriendo una causa para todos los estados de cosas contingentes, en vez de requiriendo una explicación para todas las proposiciones verdaderas contingentes. Se argumenta, también, que el requerimiento de una causa para un estado de cosas no debe ser visto como el requerimiento de algo que hace necesaria la ocurrencia del efecto. Varias dificultades bien conocidas pueden ser evitadas con causas que no hacen necesarias sus producciones. Se argumenta, luego, que en las teorías combinatorias de la modalidad, donde todo puede existir con o sin cualquier otro existente diferente, las formulaciones fuertes del principio de causalidad parecen falsas, pero las formulaciones débiles, donde sólo se postula una causa posible para todo estado de cosas, parecen verdaderas. Por otro lado, tanto las formulaciones fuertes como las débiles parecen verdaderas en las concepciones causales de la modalidad. Sin embargo, en las teorías causales de la modalidad la fase II del argumento cosmológico resulta mucho más difícil, esto es, parece mucho más complicado justificar que el objeto concreto necesario al que se hace referencia es omnisciente, omnipotente y moralmente perfecto.

PALABRAS CLAVE: principio de causalidad, argumento cosmológico, causalidad, modalidad, modalidad combinatoria, modalidad causal.

ABSTRACT: This work discusses several different formulations of the principle of causality considering the function that those principles might play in cosmological arguments. It is argued that the principle is best understood as requiring a cause for all contingent states of affairs, instead

of as requiring an explanation for all contingent true propositions. It is also argued that the requirement of a cause for a state of affairs should not be seen as the requirement for something that necessitates the effect. Several well-known difficulties haunting the principle can be avoided with non-necessitating causes. It is then argued that in combinatorial theories of modality, where everything can exist with or without any other different existent, the strong formulations of the principle of causality seem false, but the weak formulations, where only a possible cause for every contingent state of affairs is postulated, seem true. On the other hand, both strong and weak formulations of the principle seem true on the causal conceptions of modality. Nevertheless, in causal theories of modality phase II of the cosmological argument turns out to be much more difficult, i. e., it seems much harder to justify that the necessary concrete object referred to is omniscient, omnipotent and morally perfect.

KEY WORDS: principle of causality, cosmological argument, causality, modality, combinatorial modality, causal modality.

1. Introducción

Este trabajo tiene por objeto discutir qué formulaciones del llamado “principio de causalidad” son más apropiadas para un argumento cosmológico para justificar la existencia de un objeto concreto necesario. El interés en argumentaciones de este tipo se ha visto renovado recientemente.¹ Por una parte se han explorado con más detenimiento los presupuestos para un argumento de este tipo y, por otro, se ha considerado qué impacto tendría el debilitamiento de algunas de sus premisas características. Ninguna otra premisa ha recibido tanta atención por estos motivos como el llamado “principio de causalidad”. Aquí se pretende argumentar: (i) que el principio debería ser entendido, en efecto, como un principio acerca de la ‘causalidad’ de ‘estados de cosas’ (y no acerca de la ‘explicación’ de ‘proposiciones verdaderas’, contra lo sostenido por Gale y Pruss, 1999); (ii) que, si el principio va a funcionar de manera efectiva en un argumento cosmológico, debería tomarse la noción

1. Cf. Rowe, 1998; Koons, 1997; Gale y Pruss, 1999; Pruss, 2006; O'Connor, 2008; y Rasmussen, 2010.

de ‘causa’ de manera que no haga necesaria o más probable la ocurrencia del efecto. Esto obliga a alejarse de las concepciones reduccionistas de la causalidad prevalentes; y (iii) que el tipo de metafísica modal subyacente para la evaluación del principio produce enormes diferencias para la viabilidad de la argumentación. Ninguno de estos tres puntos ha sido considerado hasta ahora en la literatura.² En especial, no se ha hecho el cruce del principio de causalidad con cuestiones más generales acerca de metafísica de la causalidad y metafísica modal. Uno podría estar inclinado a pensar que bastaría una comprensión ‘intuitiva’ de las nociones causales y modales para evaluar el principio de causalidad y el argumento cosmológico. Sucede, sin embargo, que –tal como se mostrará– la adopción de diferentes alternativas sistemáticas aquí produce variaciones dramáticas. Por supuesto, sería preferible en abstracto que el argumento fuese neutral respecto de materias metafísicas complejas y controvertidas. Pero no sucede tal cosa. Un paso fundamental para comprender mejor las cuestiones envueltas y para, eventualmente, llegar a adjudicar el debate es entender qué presupuestos tiene un argumento cosmológico ‘exitoso’. Aquí se pretende, justamente, avanzar en esta clarificación.

El principio de causalidad admite variadas formulaciones. Una especialmente característica es ésta:

(C) Todo estado de cosas contingente tiene una causa.³

2. La única excepción son las acotaciones de Pruss (cf. Pruss, 2006, 316-320) al final de su trabajo en donde considera el “principio de razón suficiente” en relación a concepciones metafísicas de la modalidad que denomina ‘lewisiana’, ‘platónica’ y ‘aristotélica’. Pruss advierte correctamente que el principio es mucho más verosímil en una metafísica modal ‘aristotélica’ –tal como se explicará más adelante– pero no advierte las dificultades posteriores que tiene una concepción de este estilo para la fase II del argumento cosmológico.

3. Un principio como éste también se ha denominado “principio de razón suficiente”. Una formulación clásica es la de Leibniz (1714), *Monadología* § 32 “ningún hecho puede ser verdadero o existente, ninguna enunciación puede ser verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo.” Se ha preferido la denominación de ‘principio causal’, pues no parece implicar que para todo estado de cosas debe existir una causa o explicación que sean ‘suficientes’ para producirlo o explicarlo.

Este principio, o algo cercano a él, parece crucial para el desarrollo del argumento cosmológico para justificar la existencia de un ente concreto necesario. Sea un objeto, c , la fusión de todos y sólo los objetos contingentes. Esto es, todo objeto contingente es parte (impropia) de c , y si algo es parte (impropia) de c , entonces ese algo es contingente.⁴ Un objeto es contingente si es que existe en algunos mundos posibles y no existe en otros. La existencia de un objeto contingente es un estado de cosas contingente. Como todo estado de cosas contingente tiene una causa, entonces, la existencia de c tiene una causa. Se puede añadir un principio que deben obedecer las conexiones causales:

(Disj) Si el estado de cosas φ causa el estado de cosas ψ , entonces φ es disjunto de ψ .

Las variables ' φ ' y ' ψ ' tendrán como rango estados de cosas. Un estado de cosas es la instanciación de una propiedad (o relación) en un objeto (u objetos) en un instante de tiempo no necesariamente puntual. Las condiciones de identidad de un estado de cosas estarán dadas, por lo tanto, por tales propiedad, objeto e instante de tiempo⁵. Se tomarán los estados de cosas como *relata* de la relación

4. Sean ' $<$ ' y ' $\leq$ ' los operadores diádicos 'ser parte impropia de' y 'ser parte propia de', respectivamente. La diferencia fundamental entre ellos es que, trivialmente, todo objeto es parte impropia de sí mismo, pero ningún objeto es parte propia de sí mismo. Dos objetos x e y se dicen 'sobrelapados' si y sólo si existe al menos un objeto z que es parte (impropia) de x e y . En mereología extensional estándar la fusión de los F s se define como: el único objeto x tal que, para todo y , x está sobrelapado con y si y sólo si hay un z tal que: Fz y z está sobrelapado con y . Formalmente: $\forall x \forall y [(x \circ y) \leftrightarrow \exists z (Fz \wedge (z \circ y))]$ (cf. Simons, 1987, 9-45).

5. Sea $[Pat]$ el estado de cosas consistente en la instanciación de la propiedad P en el objeto a en el instante de tiempo t . Las variables ' X ' e ' Y ' tendrán como rango propiedades, ' x_1 ', ..., ' x_n ', ' y_1 ', ..., ' y_n ' objetos, y las variables ' ξ ' y ' ζ ' instantes de tiempo. Entonces:

(EC1) $\forall X \forall x_1 \dots \forall x_n \forall \xi ((X \text{ está instanciada en } x_1 \dots x_n \text{ en } \xi) \rightarrow ([Xx_1 \dots x_n \xi] \text{ existe}))$

causal, pues, tal como se habrá advertido, las condiciones de identidad estipuladas para ellos son las mismas que las asignadas usualmente a los eventos (cf. Kim, 1976). Dos objetos están 'disjuntos' si y sólo si no poseen ninguna parte (impropia) en común. Cuando se trata de estados de cosas, dos estados de cosas son disjuntos si y sólo si los objetos que integran esos estados de cosas son disjuntos entre sí o si los instantes de tiempo que integran esos estados de cosas son disjuntos entre sí. Se asumirá en lo que sigue que las propiedades son universales por lo que no será necesario imponer el requerimiento de que dos estados de cosas disjuntos entre sí posean diferentes propiedades. Como la causa debe ser disjunta del efecto, se sigue que el estado de cosas que causa la existencia de c debe ser disjunto de c . Luego, este estado de cosas debe estar integrado por algún objeto –al menos uno– que no sea contingente. En efecto, si fuese contingente, entonces sería parte de c , por la definición de c . Si fuese parte de c , entonces el estado de cosas que causa la existencia de c no sería disjunto del estado de cosas de existir c , contra lo indicado por (Disj). Luego si existe al menos un objeto contingente, dado (C) y (Disj), se sigue que hay un ente concreto necesario.

Por supuesto, la formulación anterior no es el único tipo de argumento cosmológico que ha sido propuesto. Una alternativa muy conocida utiliza un principio semejante a (C), pero en vez de partir de la postulación de la suma o fusión mereológica de todos los objetos contingentes, se postula la existencia de algún objeto o estado de cosas contingente y se argumenta luego que la cadena de causas de tal estado de cosas u objeto contingente debe tener un primer miembro.⁶ Se han presentado también variadas obje-

(EC2) $\forall X \forall Y \forall x_1 \dots \forall x_n \forall \xi \forall y_1 \dots \forall y_n \forall \zeta (([Xx_1 \dots x_n \xi] = [Yy_1 \dots y_n \zeta]) \leftrightarrow ((X = Y) \wedge (x_1 = y_1) \wedge \dots \wedge (x_n = y_n) \wedge (\xi = \zeta)))$.

6. Un ejemplo característico es Tomás de Aquino (1268), *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, a. 3, c. Típicamente se argumenta aquí que no puede darse una cadena infinita de causas. Una argumentación alternativa es sostener que, aun cuando exista una cadena infinita de causas, debe haber un primer elemento en esa cadena. El axioma de elección de teoría de conjuntos permite precisamente eso para conjuntos infinitos.

ciones contra esta línea de argumentación (cf. por ejemplo, Hume, 1779). Aquí, tal como se ha indicado más arriba, se va a concentrar la atención en el principio de causalidad que ha sido, por lo demás, uno de los puntos en que el argumento cosmológico ha sido más atacado.⁷ En buena parte de esta literatura se ha buscado alguna forma de argumento cosmológico que dependa de un principio de causalidad más débil que (C). Así, esta premisa sería aceptable para quienes el principio con toda su fuerza parezca sospechoso.

Koons (1997, 196-199), por ejemplo, postula un principio de causalidad defectible, en donde *generalmente* todo estado de cosas contingente tiene una causa. Esto es, en principio debe asumirse que si un estado de cosas es contingente, entonces tiene una causa, a menos que exista evidencia en contrario. Se trata de un principio de causalidad debilitado en un sentido epistémico. Lo interesante de esta maniobra de debilitamiento es que invierte la carga de la argumentación. No es el proponente del argumento cosmológico quien debe justificar que todo estado de cosas contingente tiene una causa, sino que su contradictor debe ofrecer evidencia para pensar que la totalidad de estados de cosas contingentes son una excepción al principio. Faltando tal evidencia en contra, debe uno estarse al principio y esto parece suficiente para que el argumento funcione.⁸

Otros han buscado un debilitamiento modal del principio de cau-

7. Cf. entre otros, Rowe, 1998; Koons, 1997; Gale y Pruss, 1999; Pruss, 2006; y Rasmussen, 2010.

8. En vez de utilizar el principio (C) indicado arriba, debe postularse que: *En general*: todo estado de cosas contingente tiene una causa. Esto es, si algo es un estado de cosas contingente, entonces debe suponerse –defectiblemente– que tiene una causa, a menos que aparezca evidencia positiva en contrario. Hay una fusión mereológica, *c*, de todos y sólo los objetos contingentes. Por el principio defectible de causalidad, debe suponerse que la existencia de *c* tiene una causa. Por (Disj) la causa de la existencia de *c* debe ser disjunta del efecto y debe, por tanto, incluir por lo menos la existencia de un objeto concreto necesario. Para disputar esta conclusión deben ofrecerse razones positivas para rechazar que la existencia de *c* tenga una causa. Así, no se requiere aquí postular el principio de causalidad en toda su fuerza –se puede dejar espacio para excepciones– pero alegar tales excepciones a la operación del principio es tarea del agnóstico.

salidad, siguiendo una tradición que se remonta a Juan Duns Scoto.⁹ En estas estrategias argumentativas no se postula que todo estado de cosas contingente tiene actualmente una causa, sino que para todo estado de cosas contingente es posible (*de re*) que tenga una causa.¹⁰ Tal como se explicará, cuando se produce este debilitamiento del principio, en algunas formulaciones la argumentación funciona porque el principio débil de causalidad implica el principio fuerte (cf. Gale y Pruss, 1999), por lo que no se trata *realmente* de un debilitamiento del principio. No se trataría, realmente, de un argumento diferente del tradicional. Otras versiones, sin embargo, consiguen un debilitamiento efectivo y han constituido una contribución importante para el debate (cf. en especial, Rasmussen, 2010).¹¹ Esto hace

9. Cf. Leftow, 1988, con prevenciones; O'Connor, 1993; Gale y Pruss, 1999; y Rasmussen, 2010.

10. En el caso de Koons se trata de introducir un operador epistémico 'En general:...' que tiene alcance amplio. Aquí, en cambio, se introduce un operador de posibilidad de alcance restringido. Si (C) es: $\forall\varphi ((\varphi \text{ es contingente}) \rightarrow (\varphi \text{ tiene una causa}))$, entonces el principio de Koons es: *En general*: $\forall\varphi ((\varphi \text{ es contingente}) \rightarrow (\varphi \text{ tiene una causa}))$. Mientras que el debilitamiento modal es: $\forall\varphi ((\varphi \text{ es contingente}) \rightarrow \Diamond(\varphi \text{ tiene una causa}))$. No sirve, en cambio: $\Diamond\forall\varphi ((\varphi \text{ es contingente}) \rightarrow (\varphi \text{ tiene una causa}))$, pues lo que interesa es que cualquier estado de cosas tenga posiblemente una causa y no que sea posible que todos los estados de cosas existentes en un mundo posible u otro tengan una causa.

11. Se sustituye aquí (C) por: Necesariamente todo estado de cosas contingente tiene *posiblemente* una causa. Esto es, para cada estado de cosas contingente hay una causa en un mundo posible u otro. No basta aquí, tal como en el argumento tradicional, con suponer que hay una fusión mereológica de todos y sólo los objetos contingentes actuales. En otro mundo posible, la fusión de tales objetos puede no ser la fusión de todos los objetos contingentes de tal mundo. La existencia de *c* puede tener en esos mundos una causa contingente. Lo que se requiere aquí es postular un estado de cosas contingente que sea, en algún sentido, "máximo". Esto es, debe tratarse de un estado de cosas contingente tan 'grande' que no sea componible con ningún otro estado de cosas contingente. Esto es lo que Rasmussen denomina un "estado contingente de existencia máximo" (cf. Rasmussen, 2010, 191): es el estado de cosas contingente μ de existir ciertos objetos contingentes, los *xs*, tales que la existencia de los *xs* es modalmente incompatible con la existencia de cualquier otro objeto contingente (*o*, lo que es

urgente el examen de las diferentes alternativas del principio de causalidad.

En lo que sigue, por lo tanto, se seguirá el siguiente orden de tratamiento de las cuestiones: (i) en primer lugar se va a considerar si el principio de causalidad debe ser formulado como un principio acerca de 'causas' de 'estados de cosas' o como un principio acerca de 'explicaciones' de 'proposiciones verdaderas'; (ii) en segundo lugar, se va a considerar cómo debería entenderse la 'causalidad' en un principio de causalidad útil para un argumento cosmológico; y (iii) en tercer lugar, se va a considerar qué impacto tienen concepciones modales combinatorias o causales para principios de causalidad que puedan cumplir las funciones requeridas.

2. *¿Explicaciones de proposiciones o causas de estados de cosas?*

La idea general de un principio de causalidad admite una pluralidad de diferentes formulaciones, no equivalentes entre sí o, por lo menos, no obviamente equivalentes entre sí. En (C) arriba los cuantificadores tienen como rango estados de cosas, especificados como la instanciación de una propiedad universal en uno o varios objetos en un instante de tiempo. Lo que se está buscando es una 'causa' para estados de cosas entendidos de este modo. Algunos, sin embargo, han preferido formulaciones en donde aquello de que se trata son proposiciones contingentes, esto es, proposiciones que son verdaderas en algunos mundos posibles y no en otros. En vez de establecer el principio que debe haber una causa, se asigna una 'explicación' para la verdad de tales proposiciones (cf. Gale y Pruss, 1999; Pruss, 2006, 64-71). El contraste es, entonces, entre:

equivalente: es el estado de cosas contingente μ de existir ciertos objetos contingentes, los xs , tales que la existencia de todo objeto contingente compatible con la existencia de los xs está incluida en μ). Sea que es posible que un estado de cosas semejante μ exista. Entonces, por el principio débil de causalidad, en algún mundo posible u otro tiene una causa. Por (Disj) la causa debe ser disjunta de μ en ese mundo posible y, entonces, debe incluir la existencia de un objeto concreto necesario. Pero, por S5, si es posible que exista un objeto necesario, entonces hay un objeto necesario.

(C¹) $\forall \varphi ((\varphi \text{ es contingente}) \rightarrow \exists \psi (\psi \text{ causa } \varphi))$.

(C²) $\forall p ((p \text{ es contingente}) \rightarrow \exists q (q \text{ explica que } p))$.

Por supuesto, en (C²) las variables ' p ' y ' q ' tienen como rango proposiciones. Podría parecer que las diferencias entre (C¹) y (C²) son, más que nada, estéticas, pero no es así. Utilizar una u otra genera consecuencias importantes, en especial, si se introducen operadores modales y estos principios se pretenden debilitar, tal como se ha intentado en los últimos años.

En primer lugar, las nociones de 'proposición' y de 'estado de cosas' han sido comprendidas de diferentes modos. Algunos han entendido por un 'estado de cosas' algo indiscernible de una proposición (cf. Plantinga, 1974, 44-46; Chisholm, 1976, 114-126). Aquí se va a mantener, sin embargo, la caracterización de un estado de cosas ya indicada más arriba, que es, por lo demás, bastante estándar (cf. por ejemplo, Armstrong, 1997, 113-138). Qué estados de cosas existan será dependiente de qué propiedades existan. No puede asumirse aquí que habrá propiedades correlativas a cada predicado de nuestros lenguajes o correlativas a cada uno de nuestros conceptos. Las propiedades son aquellas entidades que determinan de una manera objetiva las semejanzas y desemejanzas entre los objetos, son relevantes para fijar las relaciones causales en las que pueda verse envuelto un objeto, o bien para los poderes causales que pueden serle atribuidos y han de aparecer en las leyes naturales. La determinación de qué propiedades existan es una cuestión que corresponde, en general, a la ciencia natural mediante investigación empírica y no a la reflexión *a priori* que pueda hacerse acerca del contenido del pensamiento y del lenguaje (cf. para una concepción de este tipo, Armstrong, 1978a, 1978b).¹² No hay pro-

12. Hay otras concepciones en donde las propiedades son identificadas con el valor semántico de un predicado o son identificadas con clases de objetos posibles (cf. para la distinción entre propiedades 'abundantes' y 'escasas', Lewis, 1983a, 10-19). Si la especificación de los estados de cosas se hace con propiedades entendidas de este modo, no habrá contraste relevante entre estados de cosas y proposiciones. Esta alternativa será, por esto, desatendida.

piedades negativas o disyuntivas, aunque –por supuesto– no hay ningún inconveniente con la existencia de predicados o conceptos negativos o disyuntivos. Si no hay propiedades negativas, tampoco hay estados de cosas ‘negativos’. Si no es el caso que el objeto a es F en el tiempo t , esto no implica que hay un estado de cosas $[\neg Pat]$ correlativo. Es obvio, sin embargo, que hay proposiciones negativas, sea como sea que estas proposiciones sean entendidas.¹³ Si no es el caso que el objeto a tiene la propiedad F en t , entonces la proposición a no es F en t es verdadera. Los estados de cosas son entidades ‘positivas’ y determinadas. Las proposiciones reflejan o expresan los estados de cosas existentes, pero también lo que no es efectivo. Hay más proposiciones que estados de cosas, por lo tanto.

También hay un contraste marcado entre ‘explicar’ y ‘causar’. ‘Explicación’ designa una relación de carácter epistémico. ‘Causar’ designa una relación de carácter ontológico. No es este el momento para una presentación siquiera somera de la amplísima discusión en torno a la naturaleza de la explicación. Se explica algo usualmente cuando se aduce algún antecedente causal que permite aquietar de manera razonable la pregunta acerca de por qué acaece ese algo. Que un antecedente causal tenga esta virtud depende no sólo de que exista una conexión causal auténtica, sino también de otros factores de un carácter más bien contextual y pragmático. Para diferentes auditorios diferentes aspectos de los antecedentes causales de un evento pueden resultar más o menos familiares. Si queremos explicar la ocurrencia de un incendio, por ejemplo, se da por descontado que hay oxígeno en la atmósfera. Para una comunidad alienígena, sin embargo, este podría ser un factor nada familiar. Cuando se trata de las ‘causas’ de un evento, en cambio, estos factores contextuales y pragmáticos resultan irrelevantes. Estos rasgos de una ‘explicación’ hacen poco recomendable utilizar esta

13. Toda una corriente ha identificado las proposiciones con clases de mundos posibles. Una corriente alternativa ha sostenido que las proposiciones deben ser entendidas como formas de estructuración de propiedades (abundantes) y, eventualmente, objetos –si es que se trata de proposiciones singulares. La segunda concepción consigue condiciones de identidad más ‘finas’ que la primera. No interesará aquí cuál teoría sea más aceptable.

noción para formular el principio de causalidad. Como explicar x implica la existencia de una causa de x que resulta informativa para algún sujeto racional (con creencias e intenciones), decir que toda proposición contingente tiene una explicación es postular que *siempre* hay un sujeto racional u otro para quien aducir alguna u otra causa de x resultará informativo. Si se expande (C²) resulta:

$$(C^3) \quad \forall p ((p \text{ es contingente}) \rightarrow \exists q \exists S (q \text{ explica a } S \text{ que } p)).$$

Aquí la variable ‘ S ’ tiene como rango sujetos racionales. El problema es que (C³) parece falso, al menos en principio. No puede suponerse de entrada que *toda* proposición podrá siempre ser explicada para alguien aduciendo antecedentes causales que le resulten a esa persona informativos. ¿Qué sucede en mundos posibles donde no hay sujetos racionales? Por supuesto, si existe una entidad necesaria y omnisciente, no hay tales mundos posibles, pero no es esto algo que pueda suponerse de entrada. No está claro, por lo demás, si es que para un sujeto racional omnisciente pueda hacerse el contraste entre antecedentes causales más o menos informativos que parece requerir una explicación. ¿Qué sucede, por otra parte, en mundos posibles con sujetos perfectamente racionales, pero desinteresados en adquirir información? Tal vez uno podría decir que para estos sujetos, aun cuando no tengan interés en adquirir información, habrá ciertas proposiciones cuya verdad les resulte objetivamente informativa. No es necesario entrar aquí en estas cuestiones, pero el punto es que no es obvio que un antecedente causal pueda ser una ‘explicación’ para sujetos intelectualmente perezosos.¹⁴

14. Un evaluador sugiere en este punto ‘rigidificar’ al sujeto S para el que la proposición de que se trate resulte explicativa del *explanandum*. Así, en vez de exigir que toda proposición verdadera en un mundo posible w_1 tenga una explicación para algún sujeto en w_1 , se exige que para toda proposición verdadera en cualquier mundo posible, ésta tenga una explicación para un sujeto preciso, en un mundo posible preciso, sea w_2 . Así, aunque hay mundos en donde no hay sujetos racionales o todos los sujetos racionales son intelectualmente perezosos, hay una explicación *posible* pues hay una explicación para un sujeto racional posible, sea o no que este sujeto exista en tal mundo. El problema que tiene este procedimiento es que resulta arbitrario especificar qué sujeto racional posible habrá de ser

Un aspecto que ha sido puesto de relieve, además, acerca de (C²) es que su debilitamiento modal es equivalente al principio con toda su fuerza. Tal como se ha indicado, se han intentado desarrollar argumentos cosmológicos con premisas que postulan solamente la existencia de explicaciones o causas *posibles* de una proposición o estado de cosas contingente. Sea:

$$(C^4) \quad \forall p ((p \text{ es contingente}) \rightarrow \Diamond \exists q (q \text{ explica que } p)).$$

Ha sido puesto de relieve, sin embargo, que (C⁴) implica (C²) (cf. Pruss, 2006, 234-239). En efecto, supóngase la proposición contingente $(r \wedge \neg \exists s (s \text{ explica } r))$. En principio, como (C⁴) está estipulando sólo que es *posible* que las proposiciones tengan explicaciones, $(r \wedge \neg \exists s (s \text{ explica } r))$ no parece incompatible con el principio. Sin embargo, resulta que:

$$(1) \quad (((r \wedge \neg \exists s (s \text{ explica } r)) \text{ es contingente}) \rightarrow \Diamond \exists q (q \text{ explica que } (r \wedge \neg \exists s (s \text{ explica } r)))).$$

Pero $(r \wedge \neg \exists s (s \text{ explica } r))$ es contingente, por lo que, por *modus ponens*:

$$(2) \quad \Diamond \exists q (q \text{ explica que } (r \wedge \neg \exists s (s \text{ explica } r))).$$

Como, en general, $(\alpha \text{ explica } (\beta \wedge \gamma)) \rightarrow ((\alpha \text{ explica } \beta) \wedge (\alpha \text{ explica } \gamma))$.

el canon de la 'explicatividad'. ¿Un sujeto actual, por ejemplo? Los sujetos actuales tienen limitaciones en sus capacidades conceptuales de comprensión –aparte de vicios morales, por ejemplo: son intelectualmente perezosos. Poseen capacidades cognitivas finitas para procesar información. No hay ninguna garantía de que cualquier proposición posiblemente verdadera sea siquiera comprensible para cualquiera de ellos. ¿Se va a hacer apelación a algún sujeto meramente posible? Si es así, ¿a cuál de ellos? Cualquier sujeto racional no omnisciente ni con capacidades cognitivas infinitas probablemente no podrá siquiera comprender algunas proposiciones que son *explanandum*. No importa lo grandes que sean sus capacidades de procesamiento de información. Apelar, por otro lado, a un sujeto racional omnisciente y con capacidades cognitivas infinitas sería en este contexto una petición de principio.

ca γ)), resulta que, en el mundo posible en que $(r \wedge \neg \exists s (s \text{ explica } r))$ sea verdadero y en que, por lo tanto, $(\neg \exists s (s \text{ explica } r))$ es verdadero, es también verdadero que:

$$(3) \quad \exists q (q \text{ explica } r).$$

Pero esto es contradictorio. No puede suceder que en el mismo mundo posible la proposición contingente r tenga y no tenga una explicación. Así, es incompatible con (C⁴) la existencia de proposiciones contingentes inexplicadas. Luego, es necesario que toda proposición contingente tenga una explicación, si es que (C⁴) es verdadero. Esto quizás no es tan malo, si es que uno quiere defender directamente un principio como (C²). En este caso, podría uno pensar que el hecho de que (C⁴) implique (C²) puede verse como un argumento a favor de (C²). Si el objetivo, sin embargo, es utilizar un principio más aceptable para los contradictores del argumento cosmológico, esta situación no parece tan buena.

Desde esta perspectiva, hay una ventaja aquí para (C¹), pues la introducción de un operador modal de posibilidad genera efectivamente una tesis más débil. Sea:

$$(C^5) \quad \forall \varphi ((\varphi \text{ es contingente}) \rightarrow \Diamond \exists \psi (\psi \text{ causa } \varphi)).$$

Si uno intenta desarrollar un razonamiento análogo al anterior uno se encuentra de inmediato con las diferencias sustantivas que ofrecen los estados de cosas respecto de las proposiciones. Sea un estado de cosas complejo $[\chi + [\neg \exists \psi (\psi \text{ causa } \chi)]]$.¹⁵ Si este estado de

15. $[\varphi + \psi]$ es la suma mereológica de los estados de cosas φ y ψ . La introducción de operadores mereológicos complicaría la derivación de una contradicción análoga a la indicada para (C⁴). Como esta eventual derivación, sin embargo, puede bloquearse de entrada, no es este un problema. La cuestión es que siendo $[\chi + [\neg \exists \psi (\psi \text{ causa } \chi)]]$ un estado de cosas contingente, por (C⁵), instanciación universal y *modus ponens* se sigue que:

$$\Diamond \exists \varphi (\varphi \text{ causa } [\chi + [\neg \exists \psi (\psi \text{ causa } \chi)]]).$$

Se requiere, luego, un principio de distribución mereológica de la causalidad, por el que:

cosas complejo cae bajo (C^5) entonces debería poder inferirse que es posible que exista una causa para χ y que no exista una causa para χ . El problema es que no existe el estado de cosas de 'no haber causa para χ '. Por supuesto, si es que no hay causa para χ , entonces será verdadera la proposición *no hay una causa para χ* , pero esta proposición no está correlacionada con el estado de cosas respectivo. No hay estados de cosas negativos. Al no existir un estado de cosas negativo de 'no tener una causa' no hay que buscar una causa de tal estado de cosas en virtud del principio (C).

El principio de causalidad debe mantenerse, por lo tanto, como un principio acerca de 'causas' de 'estados de cosas' y no de 'explicaciones' de 'proposiciones verdaderas'.

3. Causalidad

Diferentes concepciones de la causalidad van a incidir de manera sustantiva en el contenido y la plausibilidad de los principios de razón suficiente. Tiene especial relevancia considerar si la noción de 'causalidad' a la que se haga apelación requerirá la necesidad del efecto, dada la causa, o al menos, la mayor probabilidad del efecto, dada la causa. Como la mayoría de las concepciones usualmente

$$\forall \varphi \forall \mu \forall \nu ((\varphi \text{ causa } [\mu + \nu]) \rightarrow ((\varphi \text{ causa } \mu) \wedge (\varphi \text{ causa } \nu))).$$

Esto es, si un estado de cosas φ es causa de una suma mereológica de estados de cosas $[\mu + \nu]$, entonces φ es causa de μ y φ es causa de ν . Este principio podría ser controvertido. Si una mesa se toma como una suma mereológica, y sus partes son cuatro patas y una cubierta, entonces la causa de la mesa ha de ser causa de las cuatro patas y de la cubierta. Si yo fabrico la mesa, sin embargo, al ensamblar esas partes, no es necesario que también haya fabricado las patas y la cubierta. Otra persona podría haberlas fabricado. Quizás en este caso lo más sensato sea decir que la mesa *no* es una suma mereológica, pues lo que constituye a la mesa como tal son las relaciones existentes entre las partes y no meramente estas partes. Sea como sea, aceptando el principio de distribución mereológica de la causalidad, se seguiría que: $\Diamond \exists \varphi ((\varphi \text{ causa } \chi) \wedge (\varphi \text{ causa } [\neg \exists \psi (\psi \text{ causa } \chi)]))$. En este mismo mundo posible existe $[\chi + [\neg \exists \psi (\psi \text{ causa } \chi)]]$, por lo que existe $[\neg \exists \psi (\psi \text{ causa } \chi)]$. Resulta, entonces, que χ tiene y no tiene una causa.

defendidas de la causalidad asumen alguna de estos dos supuestos, resulta –tal como se mostrará– que un principio de causalidad operativo en un argumento cosmológico exitoso parece imponer restricciones no-triviales acerca de la naturaleza de la relación causal. Para algunos esto será un motivo, por supuesto, para rechazar todo argumento cosmológico. Para otros, sin embargo, puede ser un motivo para atender con más cuidado los costos de las teorías de la causalidad. En primer lugar, si la existencia de una relación causal entre los estados de cosas φ y ψ hace necesario que si φ existe, entonces ψ existe, un argumento cosmológico tendría consecuencias desastrosas. Tan desastrosas son estas consecuencias que –en este caso– lo más razonable sería desechar del todo tales argumentos. En segundo lugar, la concepción de la causalidad que se adopte no debe hacer imposible que la totalidad de las entidades contingentes haya sido producida por la acción libre de un agente necesario, cuya libertad es incompatible con el determinismo.

En cuanto a lo primero, hay un conocido argumento por el que la introducción de un principio de causalidad tendría el resultado de eliminar toda contingencia.¹⁶ Es crucial para esta argumentación, tal como se señaló, que la causalidad entre los estados de cosas φ y ψ implique que es necesario que, si φ es efectivo, entonces ψ es efectivo. Sea la fusión de todos y sólo los estados de cosas contingentes, c^* . Por el principio de causalidad debe haber un estado de cosas que causa c^* . Sea la causa de c^* el estado de cosas n^* . Resulta que $\Box((n^* \text{ existe}) \rightarrow (c^* \text{ existe}))$, pues *ex hypothesi* la existencia de una relación causal implica una conexión necesaria. O bien la existencia de n^* es un estado de cosas necesario o bien es un estado de cosas contingente. Si n^* fuese un estado de cosas contingente, entonces no podría ser causa de c^* , pues como c^* es la fusión de todos y sólo los estados de cosas contingentes, resultaría que $c^* > n^*$, lo que va contra (Disj). Causa y efecto deben ser estados de cosas disjuntos. Entonces, n^* debe ser un estado de cosas necesario. Pero si es así, resulta que c^* también sería un estado de cosas necesario, después de todo. En efecto, $\Box((n^* \text{ existe}) \rightarrow (c^* \text{ existe}))$ y $\Box(n^* \text{ existe})$ implica que $\Box(c^* \text{ existe})$. Esto es, si la causa hace nece-

16. Cf. van Inwagen, 1983, 202-204, que está formulado en términos de explicación; cf. también, Pruss, 2006, 97-125.

saría la ocurrencia del efecto, la suposición de que todos los estados de cosas contingentes dependen causalmente de la existencia de un objeto concreto necesario, trae consigo que *todo* es necesario. Se trata de una consecuencia que –tal vez– aceptaría pacíficamente un hegeliano, pero no alguien con algún nivel de compromiso con las tradiciones judía, islámica o cristiana.

La cuestión aquí es que hay una larga tradición de teorías reductivistas de la causalidad en donde los hechos causales son supervenientes (u ontológicamente dependientes, en términos generales) de otros hechos que resultan más básicos. Aquí se va a concentrar la atención en las teorías de la regularidad y las teorías contrafácticas de la causalidad.¹⁷ Una forma tradicional de reducción de los hechos causales es, en efecto, sostener que la relación causal entre, por ejemplo, un *F* y un *G* *consiste* en el hecho de que regularmente toda instanciación de un *F* es seguida por la instanciación de un *G*.¹⁸ Si se comprende la relación causal de este modo, un principio como (C¹) es muy poco verosímil. Este principio quedaría de este modo:

$$(C^6) \forall \varphi (((\varphi \text{ es contingente}) \wedge (\varphi \text{ es la instanciación de } F)) \rightarrow \exists \psi ((\psi \text{ es la instanciación de } G) \rightarrow (\text{toda instanciación de } G \text{ es seguida por la instanciación de } F))).$$

17. Cf. para una visión general, Beebe, Hitchcock y Menzies, 2009.

18. Esta formulación, naturalmente, simplifica muchísimos aspectos de las teorías de la regularidad. Por lo pronto, lo usual ha sido analizar la causalidad como (i) regularidad de tipos de eventos que, además, (ii) son espacio-temporalmente contiguos, y (iii) se suceden temporalmente de manera que la causa es anterior al efecto (cf. Psillos, 2009). Estos detalles serán aquí dejados a un lado porque no son relevantes para las consideraciones que siguen. Hay también teorías de la ‘regularidad’ que no se acomodan exactamente a este esquema, como la teoría INUS de Mackie (cf. Mackie, 1974) en donde *c* es una causa de *e* si y sólo si *c* es una condición necesaria –pero insuficiente– para la operación de un conjunto de condiciones todas ellas conjuntamente suficientes –pero no necesarias. Aquello en que consiste el hecho de que un conjunto de condiciones sea ‘suficiente’ para la producción del efecto, sin embargo, es que *regularmente* siempre que se dan condiciones de tal tipo, se siguen eventos del tipo del efecto. Las relaciones causales están *fundadas* en regularidades.

Sostener que todo estado de cosas contingente tiene una causa es sostener que todo estado de cosas *debe* ser la instanciación de alguna regularidad. Cuando se interpreta la causalidad como regularidad constante de este modo se sigue exactamente el resultado de colapso de la contingencia indicado arriba, pues, en todos los mundos posibles en que exista una relación causal entre un *F* y un *G*, *debe* suceder que toda instanciación de un *F* sea seguida por la instanciación de un *G*. Es esa sucesión aquello en que precisamente consiste la relación causal.

Este resultado desastroso puede evitarse si es que se sustituye la regularidad constante por una mayor probabilidad del efecto. Esto es, podría sustituirse (C⁶) por:

$$(C^7) \forall \varphi (((\varphi \text{ es contingente}) \wedge (\varphi \text{ es la instanciación de } F)) \rightarrow \exists \psi ((\psi \text{ es la instanciación de } G) \rightarrow (\text{la instanciación de } G \text{ es seguida por la probabilidad de instanciación de } F))).$$

La ‘probabilidad de instanciación de *F*’ debe entenderse, por lo menos, como que la probabilidad de instanciación de *F* es mayor que 0,5. Por supuesto, podría imponerse una cota más alta. Sucede, aquí, sin embargo, que el debilitamiento de la regularidad del modo indicado no impide el segundo problema indicado arriba. En el contexto de un argumento cosmológico para justificar la existencia de un objeto concreto necesario no debería hacerse ininteligible que la totalidad de las entidades contingentes dependen causalmente de la acción *libre* de tal objeto concreto necesario, suponiendo que esa libertad es incompatible con el determinismo. En una concepción incompatibilista de la libertad, sin embargo, no puede esperarse que siempre la ocurrencia de los antecedentes causales de una acción hagan la ocurrencia de tal acción más probable. En particular, si se quiere justificar la existencia de un ente concreto necesario que libremente causa la existencia de todo ente concreto contingente, no puede esperarse que este ente necesario haga más probable la existencia de estados de cosas contingentes. El principio (C⁷) es, además, muy poco verosímil de manera independiente. No parece razonable sostener que todo estado de cosas contingente ha de ser la instanciación de una propiedad que sigue con cierta frecuencia a la instanciación de otra propiedad.

Otra teoría reductivista de la causalidad ha sido el análisis con-

trafáctico (cf. Lewis, 1973b; Lewis, 2004; una presentación general en Collins, Hall y Paul, 2004, 1-57). En esta familia de teorías una relación causal entre dos eventos consiste en la dependencia contrafáctica existente entre la ocurrencia del evento causa y la ocurrencia del evento efecto¹⁹. Esto es, los hechos causales en un mundo posible son hechos acerca de qué condicionales contrafácticos son ahí verdaderos. Sea $(p \Box \rightarrow q)$ el condicional según el cual si p fuese el caso, entonces q sería el caso. La relación causal entre los estados de cosas φ y ψ es el hecho de que: (i) resulte verdadero el condicional contrafáctico $((\varphi \text{ existe}) \Box \rightarrow (\psi \text{ existe}))$; y (ii) resulte verdadero el condicional contrafáctico, $((\varphi \text{ no existe}) \Box \rightarrow (\psi \text{ no existe}))$. Esto es, hay causalidad entre φ y ψ cuando la ocurrencia de ψ es ‘sensible’ a la ocurrencia de φ , porque si φ ocurriera, entonces ψ ocurriría, y si φ no ocurriera, tampoco ocurriría ψ ²⁰. En la semántica estándar para condicionales contrafácticos (cf. Lewis, 1973a, 1-43; Bennett, 2003, 152-193), un condicional contrafáctico $(p \Box \rightarrow q)$ es verdadero en un mundo posible w_i si y sólo si, en todos los mundos posibles más cercanos (o semejantes) a w_i , en que p es verdadero, también q es verdadero.²¹

19. Por supuesto, aquí también se están simplificando muchas dificultades y muchas variaciones en el análisis contrafáctico. Estas complicaciones no serán relevantes para lo que sigue (cf. Collins, Hall y Paul, 2004, 1-57; Paul, 2009).

20. Por supuesto, uno podría estar inclinado a pensar que hay dependencia contrafáctica entre φ y ψ *porque*, de manera independiente, φ causa ψ . El orden de dependencia, sin embargo, en esta forma de teoría reductiva es exactamente el inverso. Es porque son verdaderos los condicionales contrafácticos $((\varphi \text{ existe}) \Box \rightarrow (\psi \text{ existe}))$ y $((\varphi \text{ no existe}) \Box \rightarrow (\psi \text{ no existe}))$ que hay una relación causal entre φ y ψ .

21. Lo que se sostiene es que la implicación material $(p \rightarrow q)$ es verdadera en todos los mundos posibles más cercanos a w_i . Esto puede suceder porque: (i) en ningún mundo posible más cercano a w_i es verdadero p ; o (ii) si es que p es verdadero en al menos un mundo posible más cercano a w_i , porque exactamente en esos mundos en que p es verdadero, q también es verdadero. Para el caso (i) se dice que el condicional contrafáctico es ‘vacuamente’ verdadero. Como puede apreciarse, también, esta semántica requiere estipular una métrica de semejanza y desemejanza entre mundos posibles. Esta métrica será contextual y dependerá de factores pragmáticos en los que los condicionales sean evaluados. Usualmente para la eva-

La existencia de una relación causal entre los estados de cosas φ y ψ en un mundo posible w_i es una función no sólo de lo que ocurre ‘localmente’ en w_i , sino también en todo su ‘vecindario’ modal. Una relación causal es un hecho acerca de la semejanza y desemejanza entre mundos posibles. Es el hecho de que ningún mundo posible en que φ exista y ψ no exista es más cercano a w_i que los mundos en que φ y ψ existen. El principio de causalidad que resulta aquí es:

$$(C^8) \forall \varphi ((\varphi \text{ es contingente}) \rightarrow \exists \psi (((\psi \text{ existe}) \Box \rightarrow (\varphi \text{ existe})) \wedge ((\psi \text{ no existe}) \Box \rightarrow (\varphi \text{ no existe}))))).$$

Así, el principio de causalidad estaría aquí indicando que todo estado de cosas contingente tiene dependencia contrafáctica respecto de otro estado de cosas. Una primera consecuencia de esta formulación contrafáctica es que no se sigue el resultado desastroso por el que desaparece toda contingencia. El problema surge porque la existencia de la suma de todos y sólo los estados de cosas contingentes, el estado de cosas c^* , es causado por la existencia de un ente necesario, sea el estado de cosas n^* . Si $\Box((n^* \text{ existe}) \rightarrow (c^* \text{ existe}))$ y $\Box(n^* \text{ existe})$, entonces $\Box(c^* \text{ existe})$. Aquí, sin embargo, la conexión causal entre los estados de cosas n^* y c^* no implica que $\Box((n^* \text{ existe}) \rightarrow (c^* \text{ existe}))$, sólo se exige una conexión ‘necesaria’ entre el estado de cosas causa y el estado de cosas efecto para los mundos cercanos al mundo posible en donde se está atribuyendo la conexión causal. Tampoco parece haber en esta concepción dificultades para tratar procesos causales estocásticos. Resulta aquí, sin embargo, que nuevamente no se puede suponer que una acción libre –con libertad incompatible con el determinismo– tenga la requerida ‘sensitividad’ contrafáctica con el efecto. Existe, además, un problema adicional bastante más grave.²² Como aquello que aquí hace de causa es la existencia de un objeto necesario,

luación de dependencias contrafácticas que dan lugar a conexiones causales, la ‘cercanía’ entre mundos posibles consiste en mantener todo –o casi todo– lo que ocurre en un mundo exactamente igual hasta el instante de tiempo inmediatamente anterior a la ocurrencia del evento efecto.

22. Debo la indicación de este problema a un evaluador anónimo de esta revista.

esto es, se trata de un estado de cosas necesario, la cláusula $((\psi \text{ no existe}) \Box \rightarrow (\varphi \text{ no existe}))$ será trivialmente verdadera, porque el antecedente será imposible. En la semántica estándar, este condicional contrafáctico es siempre verdadero, no importa lo que esté en el consecuente. La cláusula $((\psi \text{ existe}) \Box \rightarrow (\varphi \text{ existe}))$, por otro lado, resulta ya verdadera –debido al fenómeno conocido como ‘centramiento débil’ (*weak centering*)– dado que actualmente ψ y φ existen. La relación causal entre la existencia del objeto concreto necesario y la totalidad de estados de cosas contingentes resulta, entonces trivial. Evitar esto obligaría a introducir una semántica no-estándar para ‘contraposibles’ lo que hace dudoso entender aquí ‘causa’ tal como lo supone usualmente el análisis contrafáctico de la causalidad.

¿Es, por otra parte, verosímil (C^8)? Esto depende de otras opciones en metafísica modal de las que se tratará luego. Tal como se explicará, en una teoría modal combinatoria no lo es. Y en una teoría modal basada en poderes causales primitivos, de entrada la causalidad no puede entenderse de acuerdo con el análisis contrafáctico. Resulta así, por lo tanto, que no parece que un principio de causalidad –en el contexto de un argumento cosmológico– pueda ser formulado apelando a una teoría contrafáctica de la causalidad.

Existen también concepciones no reductivistas de la causalidad en donde los hechos causales no son dependientes ontológicamente de otros hechos de un carácter más básico. Estas son las que parecen más amigables para el principio de causalidad. Las relaciones causales no deben ser vistas en esta perspectiva como conectadas a regularidades ni como haciendo necesario o más probable el efecto. No son tampoco un producto de las semejanzas y desemejanzas entre mundos posibles. Por supuesto, la existencia de relaciones causales objetivas puede determinar que ciertos condicionales contrafácticos resulten verdaderos, pero esas relaciones no son un producto de tales condicionales. La dependencia, si existe, es la inversa. La formulación del principio de causalidad es, bajo esta familia de teorías causales, simplemente (C^1) y su debilitamiento modal es simplemente (C^5). Por estos motivos, no hay riesgo de que el principio así entendido implique la eliminación de toda contingencia. El que un estado de cosas necesario sea causa de un estado de cosas contingente no hace necesario el estado de cosas efecto.

Por lo mismo, no hay tampoco problemas en sostener que la acción libre –libertaria– de un ente concreto necesario es lo que produce la existencia de todos los entes concretos contingentes.

4. El impacto de teorías modales alternativas

Así como es indispensable cruzar las diferentes formulaciones del principio de causalidad con diferentes teorías de la causalidad, también es indispensable cruzarlas con diferentes teorías de la modalidad metafísica. Hay varios motivos sistemáticos para realizar este ejercicio. En primer lugar, una estrategia prominente en las formas contemporáneas del argumento cosmológico ha sido debilitar el principio de causalidad, tal como sucede en (C^5). En vez de postular que todo estado de cosas contingente requiere una causa, se postula que para todo estado de cosas contingente es *posible* que exista para él una causa. Existiendo concepciones tan diferentes de la modalidad metafísica, no resulta extraño que también esa diversidad infecte la posibilidad de que aquí se trata. En segundo lugar, sin embargo, la modalidad metafísica tiene una relevancia más básica para el principio de causalidad. Cualquiera sea la formulación del principio ha de suponerse que se propone como una verdad *necesaria*. Si actualmente todos los estados de cosas contingentes poseen una causa ello no es simplemente una feliz casualidad cósmica. Si realmente no es necesario que todo estado de cosas contingente posea una causa, entonces, lo más razonable es creer que no todos los estados de cosas actuales poseen una causa, pues eso es lo más probable. Así, la motivación para aceptar un principio como (C^1) es su carácter necesario. (C^1), entonces, debería formularse como:

$$(C^9) \Box \forall \varphi \Box ((\varphi \text{ es contingente}) \rightarrow \exists \psi (\psi \text{ causa } \varphi)).$$

De un modo semejante, el debilitamiento modal de (C^1) ha de consistir también en un hecho necesario, si es que es verdadero. (C^5) debería formularse, por lo tanto, como:

$$(C^{10}) \Box \forall \varphi \Box ((\varphi \text{ es contingente}) \rightarrow \Diamond \exists \psi (\psi \text{ causa } \varphi)).$$

La diferencia entre (C^9) y (C^{10}) consiste en que el primero exige que todo estado de cosas contingente en todo mundo posible en que exista tenga una causa, mientras el segundo exige sólo que todo estado de cosas contingente tenga una causa en algún u otro mundo posible. En particular, (C^{10}) permite que estados de cosas contingentes no tengan una causa en algunos mundos posibles, siempre que los mundos posibles en los que sí la tenga sean accesibles a aquellos.

Como es bien conocido, desde los años 70 han proliferado teorías sobre la naturaleza de los hechos modales, en especial desde que se comenzó a tomar en serio la idea de que hay una modalidad metafísica diferente del carácter *a priori* o *a posteriori* de ciertas proposiciones. En lo que concierne al examen que se pretende hacer aquí, sin embargo, tiene importancia, en particular, la distinción entre teorías combinatorias y teorías causales de la modalidad metafísica. La diferencia entre estas familias de teorías radica en la ‘extensión’ que se asigne al espacio ontológico modal. En las teorías combinatorias el espacio de las posibilidades metafísicas viene dado por las recombinaciones de ciertos elementos dados, tales como propiedades y objetos, independientes entre sí. En las teorías causales, el espacio de las posibilidades metafísicas viene dado, en cambio, por poderes causales primitivos. La extensión de esos poderes causales genera lo que puede o no puede acaecer. El primer tipo de teoría podría ser denominado ‘humeano’, mientras el segundo podría ser denominado ‘aristotélico’.

4.1. Teorías modales combinatorias

Varias teorías modales especifican lo metafísicamente posible por las recombinaciones coherentes de un repertorio dado de entidades. La naturaleza de las entidades en cuestión varía de teoría en teoría, pero la idea básica es la misma. Los hechos modales son hechos conformados por la *independencia* mutua de las entidades de ese repertorio. La noción de ‘independencia’ es, por supuesto, una noción modal. El ítem *a* es independiente del ítem *b* si y sólo si, *a* puede darse sin el ítem *b*. En las concepciones combinatorias cada uno de los ítems puede darse en conjunto con cualquiera de los otros, así como cada uno de los ítems que se dan de hecho juntos,

pueden darse separados. Lewis, en particular, sostiene que la plenitud de todos los mundos metafísicamente posibles viene dada por un principio de ‘recombinación’ de inspiración humeana:²³

Para expresar la plenitud de los mundos posibles, requiero un *principio de plenitud* de acuerdo con el cual juntar partes de diferentes mundos posibles entrega otro mundo posible. Hablando de manera general, el principio es que cualquier cosa puede co-existir con cualquier otra, al menos si es que ocupan distintas posiciones espacio-temporales. Del mismo modo, cualquier cosa puede no co-existir con cualquier otra. Así, si puede haber un dragón y puede haber un unicornio, pero no puede haber un dragón con un unicornio al lado, eso sería un vacío inaceptable en el espacio lógico, una falla de plenitud. Y si puede haber una cabeza parlante contigua al resto de un cuerpo humano viviente, pero si no pudiese haber una cabeza parlante separada del resto de un cuerpo humano, esto también sería una falla de plenitud. (Lewis, 1986a, 87-88).

Por supuesto, esta idea va unida en Lewis a la concepción de los mundos posibles como sumas mereológicas máximas de entidades todas las cuales se encuentran conectadas espacio-temporalmente entre sí. En esta concepción ningún objeto existe en más de un único mundo posible. Cuando se habla, por lo tanto, de que las partes de diferentes mundos posibles se pueden dar juntas en otro, no se trata de que literalmente las mismas partes pueden existir en diferentes mundos. Se trata de que réplicas de tales partes pueden darse en un mundo posible juntas. Una réplica de *a* es un objeto que instancia exactamente las mismas propiedades intrínsecas que *a* instancia.²⁴ Estos objetos pueden estar instanciando diferentes

23. Señala Hume: “no aparece, en ningún lugar de la naturaleza, alguna instancia de la conexión que hemos concebido [conexión necesaria entre eventos diferentes]. Todos los eventos aparecen enteramente distintos y separados. Un evento sigue al otro, pero nunca podemos observar ningún vínculo entre ellos. Aparecen *juntos* (*conjoined*), pero nunca *conectados* (*connected*).” (Hume (1777), section VII, Part II, n. 58).

24. Lewis ha definido las propiedades intrínsecas como aquellas que nunca difieren entre réplicas, y luego ha definido dos réplicas como aquellos objetos que poseen las mismas propiedades ‘perfectamente naturales’ (cf. Lewis, 1983a, 26-27). Pero también las ha definido después como aque-

relaciones externas.²⁵ La recombinación de que se trata tiene que ver, por lo tanto, con la distribución de propiedades intrínsecas y relaciones externas en un mundo posible. Lewis impone restricciones en las recombinaciones por el tamaño del espacio-tiempo en el que puedan darse tales distribuciones, asumiendo que no puede haber objetos co-localizados (cf. Lewis, 1986, 89-91). Es discutible si esta restricción es coherente con la tesis fundamental acerca de la extensión de la modalidad metafísica, pero esto es algo que no interesa considerar ahora.

Otras posiciones desarrollan básicamente la misma idea fundamental, aunque con un repertorio ontológico diferente.²⁶ Por ejemplo, Armstrong sostiene que el espacio ontológico modal de todas las posibilidades está constituido por la combinatoria de objetos y propiedades universales independientes entre sí (cf. Armstrong, 1989, especialmente 37-53; 1997, 148-174). Objetos y propiedades constituyen estados de cosas. Un estado de cosas posible puede ser representado por una n -tupla de objetos y propiedades. Los mundos posibles son conjuntos de n -tuplas que representan una configuración completa y consistente de estados de cosas posibles. Lo que genera estas totalidades completas y consistentes es la independencia mutua de objetos y propiedades, el hecho de que cada uno de los objetos puede o no instanciar cada una de las propiedades, el hecho de que cada una de las propiedades puede o no estar

llas propiedades cuya instanciación por un objeto es indiferente al hecho de encontrarse tal objeto solo o acompañado. Un objeto a está acompañado en un mundo posible w si y sólo si existe a lo menos un objeto diferente de a en w . Un objeto está solo si y sólo si no está acompañado (cf. Lewis y Langton, 1998; hay cualificaciones en esta definición que no interesan aquí).

25. Una relación es interna si y sólo si es superveniente a la naturaleza intrínseca de sus *relata*. Una relación es externa si y sólo si no es interna (cf. Lewis, 1983a, 26-27; se distingue también entre relaciones no-internas externas y no-internas no-externas, pero esta distinción ulterior no interesa aquí).

26. Otras teorías actualistas especifican el espacio modal de todas las posibilidades metafísicas por la combinatoria de nombres y predicados para conformar oraciones de un lenguaje, o bien la combinatoria de proposiciones, o de propiedades estructurales (cf. para estas alternativas, Divers, 2002, 169-195).

instanciada en cada uno de los objetos y el hecho de que cada uno de los estados de cosas puede o no darse junto con cualquier otro estado de cosas. Otros filósofos querrán introducir restricciones que tienen que ver con propiedades esenciales para los objetos²⁷, lo que vedará algunas combinaciones. La regla general, sin embargo, es la libre combinación de entidades diferentes.

4.2. Teorías causales de la modalidad

La gran alternativa a las teorías modales combinatorias son las teorías causales en donde el espacio de lo metafísicamente posible viene dado por poderes causales. Este tipo de teorías tiene antecedentes que se remontan muy lejos y su inspiración podría ser denominada, de manera general, como 'aristotélica'.²⁸ Tal como en el caso anterior, hay una variedad importante de posiciones diferentes que siguen este lineamiento general. Un punto importante es que no puede utilizarse una teoría reductivista de la causalidad para especificar el espacio modal, si es que uno pretende que son poderes causales los que determinan qué es o no posible. En las teorías reductivistas los hechos causales vienen dados por hechos de un carácter ontológicamente más básico, como las semejanzas y desemejanzas entre mundos posibles o como las regularidades de eventos. En estas teorías los hechos causales sólo pueden surgir si es que los hechos modales están dados ya previamente. No podría pretenderse, por lo tanto, que los hechos causales sirvieran para determinar el espacio de lo metafísicamente posible. Es el espacio de lo metafísicamente posible ya constituido el que determina los hechos causales. La causalidad, por lo tanto, debe tomarse como

27. David Lewis, como es bien conocido, ha estipulado una relación de 'ser contrapartida de' entre objetos de diferentes mundos posibles para asignar valores de verdad a enunciados modales *de re* sin tener que postular condiciones de identidad para objetos en diferentes mundos posibles (cf. Lewis, 1968). Este mismo tipo de solución también ha sido adoptado por actualistas (cf. Sider, 2001, 218-224).

28. Así son caracterizadas por Pruss (2006, 316-320) y esto es lo que parece en Aristóteles, *Metafísica* Δ , 12 y Θ .

una relación de dependencia ontológica primitiva, si es que uno supone que los hechos modales vienen fijados por hechos acerca de poderes causales.

En los últimos diez años se han presentado de manera independiente varias propuestas que pueden ser caracterizadas como teorías causales de la modalidad.²⁹ Una motivación importante para estas teorías ha sido el desarrollo de ontologías realistas de los poderes causales y de las disposiciones. Tradicionalmente se ha tratado de analizar las disposiciones como condicionales contrafácticos o se ha tratado de reducir las disposiciones a propiedades categóricas junto con leyes naturales. El rechazo de estos programas ha llevado a teorías anti-humeanas en donde deben postularse poderes, potencias, capacidades y disposiciones no reductibles a otras entidades. No hay, sin embargo, una única forma en que puede generarse el espacio de las posibilidades metafísicas con la introducción de poderes causales.

Un punto crucial para especificar diferentes formas de configurar el espacio ontológico modal tiene que ver con la forma en que sean entendidos los poderes, potencias o capacidades. Una forma muy común de entenderlas es como disposiciones que *necesariamente* se manifiestan de cierto modo ante la presencia de algún estímulo. Los poderes causales hacen necesaria la ocurrencia de ciertos efectos en las circunstancias apropiadas. Es obvio que se requiere introducir aquí algún principio adicional que permita ‘generar’ posibilidades. Si lo único de lo que depende el espacio de las modalidades metafísicas son poderes que actúan de manera necesaria, no se conseguirá más que un único mundo metafísicamente posible. En efecto, supóngase que hay dos mundos metafísicamente posibles w_1 y w_2 diferentes entre sí. Un estado de cosas es posible si y sólo si podría ser causado por la operación de un poder causal. La diferencia entre w_1 y w_2 debe consistir en que, por lo menos existe un estado de cosas parte de w_1 que no es parte de w_2 o viceversa. ¿Por qué uno de esos mundos posibles tiene como parte tal estado de cosas y el otro no? Si las posibilidades dependen de poderes causales, y estos poderes causales hacen necesarios sus efectos

29. Cf. Molnar, 2003, 200-223; Mumford, 2004, 160-181; Pruss, 2006, 299-320; Borghini y Williams, 2008; Alvarado, 2009; y Jacobs, 2010.

dadas ciertas condiciones, la diferencia sólo puede ser debida a que en un caso se han producido las condiciones que ‘disparan’ la operación de la potencia, mientras que en el otro no. ¿Por qué, sin embargo, se han dado tales condiciones en un caso y no en otro? No sirve apelar nuevamente a poderes causales que se han ‘disparado’ en un caso y no en otro, pues eso requiere, nuevamente, explicar por qué se han dado en un caso las condiciones que gatillan la operación de la potencia. En algún punto se hace necesario introducir un principio adicional por el que sean dadas posibilidades metafísicas. Ha sido natural ver aquí ese complemento en un principio combinatorio (cf. por ejemplo, Mumford, 2004, 175-180). La introducción de un principio de recombinación produce un efecto drástico, sin embargo, pues las potencias causales vienen a constituir restricciones adicionales a un modelo en donde lo posible viene dado básicamente por las combinaciones permisibles de entidades que son, por lo general, independientes entre sí. Si se adopta esta idea, por lo tanto, no se ha introducido una concepción modal realmente diferente de las tradicionales concepciones combinatorias indicadas arriba.

La apelación a poderes causales, sin embargo, puede dar lugar a una alternativa que implica diferencias importantes con las teorías combinatorias. Es crucial aquí que lo metafísicamente posible esté ligado a poderes causales. En vez de sostener que los poderes causales hacen necesaria la ocurrencia de sus efectos, se postula simplemente que los poderes causales hacen *posible* la ocurrencia de sus efectos. En una teoría de este tipo, un estado de cosas φ es metafísicamente posible si y sólo si algún estado de cosas actual (pasado, presente o futuro) podría causar que φ (cf. Pruss, 2006, 316; Alvarado, 2009; Borghini y Williams, 2008, no tan claramente). Los estados de cosas están constituidos por propiedades que son, también, las que confieren los poderes causales a los objetos que las instancian. El espacio de lo metafísicamente posible estará constituido por la ‘extensión’ de tales poderes. Por dualidad, un estado de cosas φ es necesario si y sólo si φ no podría ser prevenido por estados de cosas actuales (pasados, presentes o futuros). Por supuesto, no se pretende en estas concepciones hacer una reducción de los hechos modales a hechos de un carácter no modal más básico. Lo metafísicamente posible queda determinado por lo que *podría* o no ser causado por estados de cosas actuales. Asumiendo

que las relaciones causales tienen una dirección definida del pasado al futuro, los mundos posibles irán difiriendo entre sí hacia el futuro. Hacia el pasado irán convergiendo en un 'tronco común' y hacia el futuro se 'ramifican' de acuerdo con los poderes causales de los estados de cosas que podrían ser efectivos en tales ramas.

Cuando se conciben los hechos modales de esta forma resulta que las relaciones de accesibilidad entre mundos posibles son reflexivas, simétricas y transitivas. Esto hace que resulte válida una lógica modal del tipo S5 para los enunciados acerca de las modalidades metafísicas. En términos generales, un mundo posible w_1 es accesible desde el mundo posible w_2 si y sólo si hay algún estado de cosas de w_2 que podría causar los estados de cosas que conforman w_1 . Es trivial que las relaciones de accesibilidad serán reflexivas, porque todo mundo posible tendrá algún estado de cosas que podría causar todos los estados de cosas de ese mismo mundo. Las relaciones de accesibilidad también deben ser simétricas, pues dos mundos posibles deben tener al menos un estado de cosas en común hacia el pasado y todos los estados de cosas posteriores podrían ser causados por éste. Por razones semejantes, las relaciones de accesibilidad resultarán transitivas.

4.3. Consecuencias para el principio de causalidad

Corresponde ahora considerar qué consecuencias tiene adoptar uno u otro de estos tipos de teoría modal para el principio de causalidad.

4.3.1. La metafísica modal combinatoria y el principio de causalidad

Supóngase, en primer lugar, que se adopta una teoría combinatoria de la modalidad. En este caso, todas las formulaciones del principio no debilitadas modalmente resultan muy poco verosímiles, sin importar el tipo de concepción de la causalidad que sea adoptada. Según la formulación (C⁹) es necesario que todo estado de cosas contingente tenga una causa, esto es:

$$(C^9) \quad \Box \forall \varphi \Box ((\varphi \text{ es contingente}) \rightarrow \exists \psi (\psi \text{ causa } \varphi)).$$

El punto es que ya sea que la causalidad sea aquí una relación de dependencia ontológica primitiva, o una regularidad de tipos de eventos, o una relación de dependencia contrafáctica, los principios combinatorios parecen garantizar que, así como un estado de cosas puede darse junto con una causa para su ocurrencia, podría también darse sin ella. Como toda entidad puede darse acompañada o no por cualquier otra, nada parece impedir que, así como está acompañada por una causa, pueda no estarlo. El que la causalidad sea una relación ontológicamente primitiva no hace variar esta situación. Un estado de cosas puede tener la relación causal con otro, pero también no tenerlo. La causalidad es una relación como cualquier otra y puede o no estar instanciada en tales o cuales estados de cosas. Algo semejante sucede con las regularidades de tipos de eventos, si es que se toma la causalidad como tal cosa.

Para el caso de las dependencias contrafácticas el punto puede requerir un poco más de reflexión. Sostener que todo estado de cosas contingente tiene una causa es sostener:

$$(C^{11}) \quad \Box \forall \varphi \Box (((\varphi \text{ es contingente}) \rightarrow \exists \psi (((\psi \text{ existe}) \Box \rightarrow (\varphi \text{ existe})) \wedge ((\psi \text{ no existe}) \Box \rightarrow (\varphi \text{ no existe}))))).$$

Esto es, se sostiene que todo estado de cosas contingente en todo mundo posible en que exista debe ser contrafácticamente dependiente de algún otro estado de cosas. Tal como se ha indicado más arriba, esto implica que en todo mundo posible w_1 en que exista un estado de cosas φ , hay un estado de cosas ψ tal que, en todos los mundos posibles más cercanos a w_1 en que ψ no exista, φ tampoco existe, y en que ψ exista, φ también existe. En una metafísica modal combinatoria, (C¹¹) parece simplemente falsa. Para empezar, nada impide que en algunos mundos posibles φ exista en el primer instante de tiempo de esos mundos. Si se mantiene ese respecto fijo para determinar qué mundos posibles son o no cercanos, es obvio, que φ no será dependiente contrafácticamente de ningún otro estado de cosas. En efecto, para establecer las dependencias contrafácticas en un mundo posible w_1 se atiende a mundos posibles indiscernibles respecto de w_1 hasta el instante de tiempo inmediatamente previo a la ocurrencia del efecto con la sola excepción de que no ocurre el evento causa –junto con todos los restantes cambios necesarios para mantener consistentemente la no ocurrencia del evento

causa. Habrá una relación causal si en todos estos mundos tampoco ocurre el evento efecto. Pues bien, si hay un estado de cosas ψ en el instante t_1 y un estado de cosas φ en el instante t_2 , posterior a t_1 , la dependencia contrafáctica entre ψ y φ supone considerar mundos posibles en que, por lo menos, existe el instante t_1 y existe el instante t_2 . Desde la perspectiva combinatoria, sin embargo, nada impide que la existencia del instante t_2 no sea acompañada por el instante t_1 previo y que t_2 sea el primer instante de tiempo de ese mundo. Por supuesto, habrá mundos posibles en que sí podrá establecerse la dependencia contrafáctica del estado de cosas φ en otro estado de cosas previo, pero eso no tiene aquí relevancia. El principio (C^{11}) está estableciendo que en todos los mundos metafísicamente posibles todo estado de cosas *debe* ser dependiente contrafácticamente de otro estado de cosas. La metafísica modal combinatoria, fundada en la independencia mutua de existentes diferentes es extraña a requerimientos como éste. (C^{11}) es aquí falso, por lo tanto.³⁰

Todos estos motivos que obligan a rechazar (C^9) en las teorías modales combinatorias, sin embargo, hacen aceptable (C^{10}). Según esta formulación:

$$(C^{10}) \quad \Box \forall \varphi \Box ((\varphi \text{ es contingente}) \rightarrow \Diamond \exists \psi (\psi \text{ causa } \varphi)).$$

Esto es, es necesario que todo estado de cosas contingente tenga alguna causa en algún mundo posible u otro. Rechazar este principio en una metafísica modal combinatoria sería extremadamente costoso desde un punto de vista teórico. La negación de (C^{10}) consiste en:

$$(4) \quad \Diamond \exists \varphi \Diamond ((\varphi \text{ es contingente}) \wedge \neg \Diamond \exists \psi (\psi \text{ causa } \varphi)).$$

30. Por supuesto, un estado de cosas nunca podría ser el primer estado de cosas de un mundo posible si es que sus condiciones de origen le fuesen esenciales y si es que en algún mundo posible tiene antecedentes causales. La necesidad de origen, sin embargo, es extraña a las concepciones combinatorias. No es incoherente con una comprensión combinatoria de los hechos modales, pero –ciertamente– no encuentra ningún apoyo en ella. La teoría combinatoria hace pensar, más bien, que es muy poco verosímil que las condiciones de origen sean necesarias.

Esto es, negar (C^{10}) es sostener que sería metafísicamente posible que un estado de cosas contingente sea de tal naturaleza que excluya toda causa. Se trataría de un estado de cosas contingente esencialmente incausado. En una metafísica modal combinatoria, en que cualquier entidad puede darse junta o separada de cualquier otra entidad diferente, parece obvio que un estado de cosas podría darse con una causa antecedente, ya sea entendida ésta como una relación de dependencia ontológica primitiva, como una regularidad de tipos de eventos o como una dependencia contrafáctica.³¹

4.3.2. Las teorías modales causales y el principio de causalidad

En las teorías causales de la modalidad que tienen más interés sistemático un estado de cosas es metafísicamente posible si y sólo si podría ser causado por estados de cosas actuales (pasados, presentes o futuros). Resulta aquí verdadero el principio (C^9). En efecto, todo estado de cosas contingente ha de ser efectivo en al menos un mundo metafísicamente posible, por lo que debería poder ser causado por algún estado de cosas actual (pasado, presente o futuro). Luego, en los mundos posibles en los que ese estado de cosas exista, tendrá una causa: por lo menos, el estado de cosas actual del que dependa. Supóngase, por otra parte, que (C^9) fuese falso. En este caso:

$$(5) \quad \Diamond \exists \varphi \Diamond ((\varphi \text{ es contingente}) \wedge \neg \Diamond \exists \psi (\psi \text{ causa } \varphi)).$$

Esto es, sería metafísicamente posible que un estado de cosas contingente fuese incausado. Pero, si ha de ser metafísicamente posible debe poder ser causado por estados de cosas actuales. Luego, en los mundos posibles en que exista debe tener una causa. No hay, por lo tanto, estados de cosas posibles no causados. *A fortiori* resulta también verdadero el principio de razón suficiente

31. También aquí la postulación de la necesidad de origen impondría una limitación. Si un estado de cosas no tiene causa en un mundo posible, entonces, no la tendrá en ninguno. La necesidad de origen es extraña a una metafísica modal combinatoria, sin embargo.

debilitado (C^{10}), pues si todo estado de cosas contingente posee una causa, entonces, trivialmente, todo estado de cosas contingente posee posiblemente una causa.

Este podría parecer, entonces, el tipo de teoría apropiada para el despliegue del argumento cosmológico. Como también se trata de un tipo de teoría en donde es claro que las relaciones de accesibilidad son reflexivas, simétricas y transitivas, parece prestarse favorablemente para otras líneas de argumentación que hacen uso de, por ejemplo, el principio modal –característico de $S5$ – según el cual si un estado de cosas es posiblemente necesario, entonces es necesario.³² Es un hecho irónico, sin embargo, que un principio de causalidad en el marco de una teoría causal de la modalidad resulta inútil para los propósitos de un argumento cosmológico. Recuerdese que en un argumento de este estilo se sostiene que la existencia de la fusión mereológica de todos los objetos contingentes –que es también un estado de cosas contingente– requiere una causa (por (C^9)) disjunta del efecto (por ($Disj$)). La causa de tal estado de cosas debe ser la existencia necesaria de un objeto concreto necesario. Si fuese un objeto contingente sería parte de la fusión de todos los objetos contingentes y su existencia no podría ser disjunta del estado de cosas efecto. Se concluye, por lo tanto, que hay un objeto concreto necesario y el objetivo del argumento cosmológico parece cumplido.

El problema aquí es que debe argumentarse luego que el ente concreto necesario cuya existencia ha sido justificada es el ente que, por lo menos, ha sido denominado ‘Dios’ por las tradiciones religiosas cristiana, judía y musulmana. No tiene mucho sentido pretender una justificación filosófica de que el ente concreto necesario en cuestión es quien hizo las promesas a los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob y sacó al pueblo de Israel de la esclavitud de Egipto, pero sí debería intentarse la justificación de que este ente es omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno. Esto ha sido denominado la ‘fase II’ del argumento cosmológico (cf. Rowe, 1998,

32. Este principio modal ha sido utilizado en algunas versiones del argumento ontológico y en versiones del argumento cosmológico que operan con formulaciones debilitadas como (C^{10}), tal como se indicó arriba. En efecto, si es posible que exista un ente necesario, entonces la existencia de este ente es sencillamente necesaria.

222-248). La cuestión que surge aquí es que un principio de causalidad fundado en una teoría causal de la modalidad deja en muy mal pie la fase II del argumento cosmológico. Esto es, una teoría causal parece facilitar la justificación de un ente concreto necesario pero compensa esta facilidad con dificultades adicionales en la justificación de que se trata de un ente con los restantes atributos asignados a Dios en el teísmo tradicional.

En la teoría causal de la modalidad, los mundos metafísicamente posibles adoptan una configuración ramificada del pasado hacia el futuro. Como las relaciones causales tienen un sentido determinado hacia el futuro, cada estado de cosas efectivo abre un espacio de posibles desarrollos, de acuerdo con las potencias causales que posea en virtud de las propiedades que estén ahí instanciadas. Los mundos metafísicamente posibles van convergiendo hacia el pasado. Si hay un primer instante de tiempo en el mundo actual –recuérdese que son las potencias causales actuales las que determinan el espacio modal–, entonces, el estado de cosas existente en tal instante de tiempo será común a todos los mundos metafísicamente posibles. Si las potencias causales existentes como integrantes de tal estado de cosas fuesen, por hipótesis, deterministas, entonces no habría más que un único mundo metafísicamente posible. Resulta también un hecho metafísicamente necesario la existencia de las entidades que constituyen tal estado de cosas inicial, sin importar su naturaleza. Las teorías causales de la modalidad son, por sí mismas, neutrales entre concepciones naturalistas o no naturalistas de la realidad. Es perfectamente coherente una teoría causal de la modalidad naturalista, en donde todas las entidades metafísicamente posibles son entidades físicas y en donde, por lo demás, el espacio de lo metafísicamente posible coincide con lo que denominaríamos, en general, lo ‘físicamente’ posible (dado, por supuesto, un estado de cosas inicial). Siendo las cosas así, un naturalista podría sin ningún prurito aceptar que hay al menos un ente concreto necesario. Aceptar tal cosa no implica ningún paso hacia la aceptación de un ente omnisciente, omnipotente y perfectamente bueno.

Hay un contraste marcado con lo que resulta en una teoría combinatoria de la modalidad. En este tipo de teoría, la postulación de un ente concreto necesario es ontológicamente muy seria. Es aquí donde parecen tener más plausibilidad las estrategias normales para desarrollar la fase II del argumento cosmológico. Para

argumentar que el ente concreto necesario es omnipotente y tiene potencias causales infinitas, por ejemplo, se ha sostenido que debería aceptarse un principio modal como el que sigue (cf. en general para estas argumentaciones, Rasmussen, 2009; Gellman, 2000):

Para cualquier atributo finito mensurable A , donde A consiste en poseer un determinable D en el grado μ , y para cualquier objeto x que posea A , hay un grado tal que es posible para x poseer D en el grado $\mu - e$ o $\mu + e$. (Rasmussen, 2009, 5).

Este principio parece obvio desde una perspectiva combinatoria, pero no lo es en una perspectiva causal de la modalidad.³³ Si tengo la capacidad de levantar exactamente 10 kilogramos de peso, parece obvio que podría tener la capacidad de levantar exactamente 10,0001 kilogramos de peso o exactamente 9,9999 kilogramos de peso. Un objeto concreto necesario cuya existencia es causa de toda entidad contingente debe poder causar la existencia de todos estos atributos, lo que requiere un poder infinito. Pero esto no puede valer para el objeto o los objetos que integran el primer estado de cosas actual en una teoría causal. Esos objetos no podrían tener poderes causales mayores que los que de hecho poseen y no parece necesario postular en ellos poderes causales infinitos.

5. Conclusiones

Se ha destacado en este trabajo, en primer término, que hay motivos sistemáticos para preferir formulaciones en donde los cuantificadores del principio de causalidad tienen como rango estados de cosas en vez de proposiciones, y en donde lo que se busca es una

33. En Rasmussen (2010), tal como se ha explicado más arriba, se postula la posibilidad de un estado de existencia contingente máximo, esto es, un estado de cosas posible de existir objetos contingentes y que es máximo por ser incompatible con la existencia de otros objetos contingentes. Se trata, en otras palabras, de un estado de cosas que, de algún modo, incluye todos los objetos contingentes compatibles entre sí. Dado el principio indicado arriba, si ha de haber una causa de tal estado de cosas, debe ser una causa capaz de generar todos los poderes causales finitos.

‘causa’ para ‘estados de cosas’ contingentes, en vez de una ‘explicación’ para ‘proposiciones’ contingentes. Esto permite formular luego principios de causalidad debilitados modalmente y elimina la dependencia que tienen las explicaciones de factores epistémicos.

En segundo lugar, se ha sostenido que postular causas para un estado de cosas contingente no debe verse como requiriendo un estado de cosas que haga necesaria la ocurrencia del estado de cosas efecto, a menos que uno adopte una teoría reductivista de la causalidad. Hay varias dificultades que pueden ser evitadas si es que las causas postuladas por el principio de causalidad no son ‘suficientes’: se bloquea un conocido argumento que haría necesarios todos los estados de cosas y se deja espacio también para que el objeto concreto necesario cuya existencia es causa de la totalidad de las entidades contingentes actúe de manera libre –incompatible con el determinismo.

Se considera luego, en tercer lugar, qué relevancia tienen dos grandes tipos de teoría modal respecto de dos principios de causalidad. Uno fuerte, que postula simplemente una causa para todo estado de cosas contingente (C^9), y otro débil que postula una causa posible para todo estado de cosas contingente (C^{10}). En una metafísica modal combinatoria en donde los hechos modales son constituidos por la independencia mutua de las entidades entre sí, esto es, por el hecho de que cada una de ellas pueda darse junta o separada de cualquiera de las otras, el principio más fuerte de causalidad (C^9) parece falso, sea como sea entendida la causalidad. El principio más débil (C^{10}) parece, sin embargo, verdadero. Nada parece obstar para que todo estado de cosas contingente tenga una causa en algún mundo posible u otro.

En las teorías causales de la modalidad, en donde lo metafísicamente posible viene ‘fijado’ por lo poderes causales primitivos de entidades actuales, el principio más fuerte de causalidad (C^9) parece verdadero y, con ello, *a fortiori*, también parece verdadero el principio más débil (C^{10}). Uno estaría inclinado a pensar, entonces, que una teoría causal de la modalidad debería ser el marco preferido para desplegar un argumento cosmológico. Sucede, sin embargo, que en este tipo de teoría modal, aunque resulta fácil justificar la existencia de un ente concreto necesario, resulta muchísimo más difícil justificar luego que esta entidad necesaria posee los atributos generalmente asignados a Dios, como omnipotencia, omnisciencia y perfección

moral. Así, aunque la fase I del argumento cosmológico se hace más accesible, la fase II –por compensación– se torna menos sencilla.³⁴

BIBLIOGRAFÍA

- ALVARADO, J. T. (2009) “Una teoría causal de la modalidad”, *Ideas y Valores*, 140, 173-196.
- ARISTÓTELES, *Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford, Clarendon Press, 1957.
- ARMSTRONG, D. M. (1978a) *Universals and Scientific Realism, Volume 1, Nominalism and Realism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ARMSTRONG, D. M. (1978b), *Universals and Scientific Realism, Volume 2, A Theory of Universals*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ARMSTRONG, D. M. (1989) *A Combinatorial Theory of Possibility*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ARMSTRONG, D. M. (1997) *A World of States of Affairs*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BEEBEE, H., HITCHCOCK, Ch. & MENZIES, P. (eds.) (2009) *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford, Oxford University Press.
- BENNETT, J. (2003) *A Philosophical Guide to Conditionals*, Oxford, Clarendon Press.
- BORGHINI, A. & WILLIAMS, N. E. (2008), “A Dispositional Theory of Possibility”, *Dialectica*, 62, 21-41.
- CHISHOLM, R. M. (1976) *Person and Object: A Metaphysical Study*, Chicago, Open Court.
- COLLINS, J., HALL, N. & PAUL, L. A. (eds.) (2004) *Causation and Counterfactuals*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- DIVERS, J. (2002) *Possible Worlds*, London, Routledge.
- GALE, R. M. & PRUSS, A. R. (1999) “A New Cosmological Argument”, *Religious Studies*, 35, 461-476.
- GELLMAN, J. (2000) “Prospects for a Sound Stage 3 of Cosmological Arguments”, *Religious Studies*, 36, 195-201.

34. Este trabajo ha sido redactado en ejecución del proyecto de investigación Fondecyt 1090002 (Conicyt, Chile). Agradezco los útiles comentarios y sugerencias de un evaluador anónimo de esta revista.

- HUME, D. (1777) *Enquiries Concerning Human Understanding*, edited by L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- HUME, D. (1779) *Dialogues Concerning Natural Religion*, edited by J. C. A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- JACOBS, J. (2010) “A Powers Theory of Modality: Or, How I Learned to Stop Worrying and Reject Possible Worlds”, *Philosophical Studies*, 151, 227-248.
- KIM, J. (1976) “Events as Property Exemplifications”, en Brand, M. y Walton, D. (eds.), *Action Theory*, Dordrecht, Reidel, 159-177. Reimpreso en Kim (1993), 33-52.
- KIM, J. (1993) *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KOONS, R. C. (1997) “A New Look at the Cosmological Argument”, *American Philosophical Quarterly*, 34, 193-211.
- LEFTOW, B. (1988) “A Modal Cosmological Argument”, *Philosophy of Religion*, 24, 159-188.
- LEIBNIZ, G. W. (1714) *Monadología*, en *Escritos filosóficos*, edición y traducción de Ezequiel de Olaso, Madrid, Antonio Machado Libros, 1982, 691-712.
- LEWIS, D. (1968) “Counterpart Theory and Quantified Modal Logic”, *The Journal of Philosophy*, 65, 113-126. Reimpreso con *postscripts* en Lewis (1983b), 26-46.
- LEWIS, D. (1973a) *Counterfactuals*, Oxford, Blackwell.
- LEWIS, D. (1973b) “Causation”, *The Journal of Philosophy*, 70, 556-567. Reimpreso con *postscripts* en Lewis (1986b), 159-213.
- LEWIS, D. (1983a) “New Work for a Theory of Universals”, *Australasian Journal of Philosophy*, 61, 343-377. Reimpreso en Lewis (1999), 8-55.
- LEWIS, D. (1983b) *Philosophical Papers, Volume I*, Oxford, Oxford University Press.
- LEWIS, D. (1986a) *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell.
- LEWIS, D. (1986b), *Philosophical Papers, Volume II*, Oxford: Oxford University Press.
- LEWIS, D. (1999) *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LEWIS, D. (2004) “Causation as Influence”, en Collins, J., Hall, N. y Paul, L. A. (eds.), 75-106. Versión expandida del trabajo publicado en *The Journal of Philosophy*, 97 (2000), 182-197.
- LEWIS, D. y LANGTON, R. (1998) “Defining ‘Intrinsic’”, *Philosophy*

- and *Phenomenological Research*, 58, 333-345. Reimpreso en Lewis (1999), 116-132.
- MACKIE, J. L. (1974) *The Cement of the Universe: A Study of Causation*, Oxford, Clarendon Press.
- MOLNAR, G. (2003) *Powers: A Study in Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press.
- MUMFORD, S. (2004) *Laws in Nature*, London, Routledge.
- O'CONNOR, T. (1993) "Scotus on the Existence of a First Efficient Cause", *Philosophy of Religion*, 33, 17-32.
- O'CONNOR, T. (2000) *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*, Oxford, Oxford University Press.
- O'CONNOR, T. (2008) *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency*, Oxford, Blackwell.
- PAUL, L. A. (2009) "Counterfactual Theories", en Beebe, H., Hitchcock, Ch. & Menzies, P. (eds.), 158-184.
- PLANTINGA, A. (1974) *The Nature of Necessity*, Oxford, Clarendon Press.
- PRUSS, A. R. (2006) *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PSILLOS, S. (2009) "Regularity Theories", en Beebe, H., Hitchcock, Ch. & Menzies, P. (eds.), 131-157.
- RASMUSSEN, J. (2009) "From a Necessary Being to God", *International Journal of Philosophy of Religion*, 66, 1-13.
- RASMUSSEN, J. (2010) "From States of Affairs to a Necessary Being", *Philosophical Studies*, 148, 183-200.
- ROWE, W. R. (1998) *The Cosmological Argument*, New York, Fordham University Press.
- SIDER, T. (2001) *Four Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Oxford, Clarendon Press.
- SIMONS, P. (1987) *Parts: A Study in Ontology*, Oxford, Clarendon Press.
- TOMÁS DE AQUINO (1268) *Summa Theologiae*, Roma, Marietti, 1952.
- VAN INWAGEN, P. (1983) *An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon Press.

Recibido: 12-2011; aceptado: 02-2013

SOBRE LA NECESIDAD DE COMPLETAR EL "GIRO PRAGMÁTICO" EN EL LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS

Luis García Valiña

Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: El pragmatismo y el liberalismo político de corte contractualista-kantiano desarrollado por John Rawls suelen ser vistos como tradiciones enfrentadas. Sin embargo, un examen más atento revela notorias similitudes en al menos tres aspectos, especialmente en el marco del "giro pragmático" iniciado por Rawls en *Liberalismo Político* (1993): la primacía de la práctica, el contextualismo y el constructivismo. Pero la fijación en la estructura básica de la sociedad como objeto excluyente de indagación teórica bloquea la compleción del mencionado giro y vuelve a la teoría vulnerable a la "falacia filosófica" descrita por John Dewey. Abandonar dicha fijación volvería al liberalismo más flexible y atento a los problemas de la política corriente. Una consecuencia adicional sería una orientación hacia el pragmatismo.

PALABRAS CLAVE: liberalismo, pragmatismo, Rawls, estructura básica.

ABSTRACT: Pragmatism and political liberalism as developed by John Rawls are seen as rival traditions. However, the analysis shows resemblances in at least three aspects, in the context of Rawls' "pragmatic turn" initiated in *Political Liberalism* (1993): the primacy of practice, contextualism and constructivism. Nevertheless, the fixation on the basic structure of society as the primary object of inquiry blocks the completion of the turn aforementioned, making the theory vulnerable to the "philosophical fallacy" described by John Dewey. Abandonment of such a fixation might make liberalism more flexible and sensible to problems of daily politics. An additional consequence will be an orientation towards pragmatism.

KEYWORDS: liberalism, pragmatism, Rawls, basic structure.

1. Introducción

La relación entre el pragmatismo y la versión más extendida de la teoría liberal, es decir, el liberalismo político de corte “contractualista-kantiano” eminentemente representado por John Rawls, ha sido casi siempre de cierta desconfianza mutua, cuando no de resuelta hostilidad (Talisso, 2010, 14-15).

Por lo general, los teóricos liberales han considerado al pragmatismo una suerte de género menor de perfeccionismo, quizá más tolerable en la medida en que ambos tienden a defender cosas similares, aunque juzgándolo inviable como justificación de las instituciones liberales en sociedades que se caracterizan por el pluralismo de valores (Peter, 2009, 117 y ss.). Del lado pragmatista, y quizá con la excepción de Richard Rorty (quien intentó sin demasiado éxito sumar a Rawls a su propia cruzada antimetafísica), la objeción más común ha estado relacionada con el supuestamente inaceptable nivel de abstracción que caracteriza al constructivismo rawlsiano.

Mi interés en el presente trabajo no reside, sin embargo, en indagar sobre las posibles causas de este desencuentro, sino en contribuir a disolver ciertas contradicciones sólo aparentes entre ambas perspectivas, con la esperanza de que dicha tarea tenga como consecuencia una reorientación del debate liberal hacia terrenos acaso más fructíferos.

En primer lugar, será preciso efectuar un gran recorte en el objeto de estudio: la referencia al liberalismo será hecha, como se dijo, a través del llamado liberalismo político de corte contractualista-kantiano, y esto sólo de manera oblicua, tomando como referencia al propio Rawls. Centrarnos en algunos aspectos específicos de la teoría rawlsiana tiene como ventaja que nos permite identificar de manera precisa los elementos a contrastar, sin perder con ello la posibilidad de mantener una referencia general e indirecta al *tipo* de teoría liberal al que dio lugar su trabajo. Rawls, además de ser en gran parte el responsable del resurgimiento de la teoría política liberal (Arneson, 2006, 45), es quien ha elaborado casi por completo las categorías y el vocabulario que impregnan el debate actual. De manera tal que, si interpretamos su teoría a la luz de la tendencia general que indica su extensa trayectoria intelectual, quizá sea más factible que otros puedan hacer lo mismo. Y si, además, logra-

mos hacer ver que un punto bastante importante de su teoría trae algunos problemas, entonces quizá podamos comenzar a revertirlo desde sus orígenes, por así decirlo.

Por consiguiente, tengo la intención de hacer ver que: a) algunas tesis y perspectivas teóricas elaboradas por Rawls, en el marco de lo que algunos han llamado su “giro pragmático” (Altman, 1983; Dees, 1993) coinciden, antes que colisionan, con algunas tesis reconociblemente pragmatistas (o al menos con una versión más o menos libre del pragmatismo de John Dewey), b) un elemento central de su Justicia como Equidad (en concreto, la estructura básica como idea organizadora) puede haber tenido un papel importante en el momento de la elaboración de la teoría, pero es de hecho un elemento extrapragmático que, por un lado, es inconsistente con las tesis aludidas en el primer punto y, por el otro, es el blanco válido de una variante de la acusación de abstracción: la “falacia filosófica” que surge de convertir un elemento que es el resultado de un proceso en una instancia separada de ese mismo proceso que supuestamente lo justifica, y c) que la superación de dicha fijación permite ver a la preocupación por la estructura básica como un caso especial de indagación pública, que no agota sin embargo el espectro de acción política.

Por supuesto, durante el desarrollo de estas tareas será necesario hacer algunos comentarios, forzosamente amplios, acerca de lo que tendremos que entender por pragmatismo. La proliferación de trabajos sobre esta tradición de pensamiento no ha conseguido unificar posiciones respecto a lo que se considera que es el pragmatismo, y no lo intentaremos aquí. En vez de ello, procederemos a *definir*, quizá un poco arbitrariamente, un conjunto de tesis característicamente pragmatistas, procediendo luego a mostrar cómo el pensamiento de Rawls es compatible con ellas. Las tesis a contrastar son tres: a) la primacía de la práctica, b) el contextualismo y c) el método apropiado para la indagación política y moral.

Hecho esto, procederemos a examinar la idea de la estructura básica. El objetivo es mostrar cómo es una idea que no resulta consistente con las tesis pragmatistas mencionadas.

Por último, serán hechas algunas consideraciones generales acerca de cómo luciría la teoría política si procediéramos al reemplazo de la idea de la estructura básica como el objeto excluyente de la justicia política por una noción más dinámica asociada a la

indagación social orientada a la solución de problemas. Entre las ventajas que aporta esta maniobra, se encuentra la posibilidad de integrar las tesis mencionadas en la primera parte sin mayores tensiones, además de permitir un abordaje más teóricamente convincente de los problemas de la política ordinaria.

2. Temas pragmatistas

2.1. Primacía de la práctica

Comenzamos, entonces, por la primacía de la práctica. Asumir un compromiso con la primacía de la práctica implica afirmar que en la base de todo conocimiento se encuentra la necesidad de entablar relaciones más o menos exitosas con la experiencia. En otras palabras, que las distinciones entre los diferentes dominios de indagación, incluyendo la distinción misma entre teoría y práctica, resultan instrumentales al fin último de orientar la práctica.¹

En el caso de Rawls, la dimensión práctica comienza a ganar primacía especialmente a partir del “giro pragmático” en su pensamiento, que coincide con la aparición, en 1993, de *Liberalismo Político* (un giro sobre el que volveremos algo más adelante). En rigor, dicha prioridad aparece aún en un texto correspondiente a su etapa más cercana a *Teoría de la Justicia* (1971), como lo es Constructivismo kantiano en la teoría moral: “Debería enfatizar que lo que yo he denominado la ‘verdadera tarea’ de justificar una concepción de la justicia no es primariamente un problema epistemológico. La

1. Citando a Misak, Mathew Festenstein afirma: “Por pragmatismo, entiendo una perspectiva caracterizada por los siguientes compromisos. Para los pragmatistas, el corazón de su concepción de la racionalidad es un ‘holismo radical’, el cual ‘...no privilegia o prejuzga ningún dominio de la indagación...no dice que hay órdenes separados de hecho y valor o entre lo causal y lo normativo para luego glorificar lo fáctico/causal y denigrar lo evaluativo/normativo (Misak, 2000, 86). Esto está basado en una visión según la cual la práctica, antes que la teoría, se encuentra en el centro de todo conocimiento, y que las distinciones a trazar entre los diferentes dominios de indagación pueden sólo ser efectuadas a la luz de la práctica”. (Festenstein, 2004, 292).

búsqueda de bases razonables para alcanzar el acuerdo basada en nuestra concepción de nosotros mismos y en nuestra relación con la sociedad reemplaza la búsqueda de la verdad moral interpretada como fijada por un orden anterior e independiente de objetos y relaciones, ya sean naturales o divinas, un orden separado y distinto a cómo nos concebimos a nosotros mismos” (1980, 519-520).²

Lo novedoso en este enfoque es la convicción de que no es necesario abordar y resolver los grandes temas de la filosofía antes de encarar la cuestión de la organización justa de la sociedad. Es la creencia en que no existe un orden lexicológico de temas filosóficos a través del cual hay que transitar para llegar a la cuestión de la justicia, y que, respecto a ellos, podemos mantenernos “en la superficie, filosóficamente hablando”.

Robert Talisse (2010) indica dos maneras distintas en las que los pragmatistas han reaccionado, por su parte, frente a esta idea. Algunos han asumido una actitud *quietista*, que consiste justamente en admitir la autonomía (siquiera relativa) de la política respecto de otros dominios de indagación moral o filosófica, pero sin inferir de ello ninguna lección respecto a la pertinencia de la investigación en esas áreas.

La otra actitud posible es la *eliminativista*: si la filosofía política puede proseguir su curso sin entrar en las discusiones sobre la metafísica del Ser, entonces lo mejor que podríamos hacer es abandonar esas disputas, que no sólo pueden entorpecer la deliberación política, sino de hecho bloquear la ruta del consenso y con ello poner en peligro la estabilidad democrática. Un pragmatista eminente que podemos ubicar en esta perspectiva es Richard Rorty. En “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, Rorty describe al liberalismo político de Rawls como desarrollando una estrategia eminentemente eliminativista. En un pasaje, consigna esa estrategia en términos que, afirma, serían aceptables para el propio Rawls: “Para los propósitos de la teoría social, podemos dejar de lado tópicos como la naturaleza humana ahistórica, la naturaleza de la personalidad, los motivos del comportamiento o el significado de la

2. Sobre este pasaje en particular, véase el comentario de Thomas Pogge (1989), donde señala exactamente el carácter práctico y no, digamos, metafísico del esfuerzo rawlsiano.

vida humana. Los tratamos como tan irrelevantes para la política como las cuestiones acerca de la Trinidad o la transubstanciación" (Rorty, 1988, 180).

Ciertamente es posible encontrar distintos pasajes en varias obras de Rawls que parecen apoyar esta interpretación eliminativista. Sin embargo, una aproximación más integral permite inferir que, en realidad, la posición rawlsiana tiende a ser más bien quietista. De hecho, el eliminativismo no es en absoluto una opción para Rawls, si es que pretende para su posición una adhesión mayoritaria en sociedades donde coexisten numerosas doctrinas comprensivas. Afirmar que el tipo de cuestiones que Rorty pretende eliminar de la arena pública son, en ese contexto, irrelevantes compromete con una posición que, tal como ha sido en el caso de Rorty, puede ser el blanco de objeciones obvias. Dicha posición gira, precisamente, en torno a la afirmación de que cierto tipo de cuestiones deben ser excluidas de la consideración pública, y no pueden ser utilizadas como base para justificar una determinada política. Lo que muchos han objetado, no sin razón, es que dicha pretensión es tan "metafísica" como aquellas que pretende proscribir, y no hace, en este sentido, sino excluir de la deliberación precisamente aquellas cuestiones que hacen que la deliberación pública tenga siquiera sentido.³

En realidad, el compromiso de Rawls es con el quietismo y tal compromiso es, acaso, más "pragmático" que el del propio Rorty. Por un lado, Rawls sostiene una concepción amplia de la razón pública (es decir, del tipo de razones y reglas de evidencia que pueden constituir la base de una justificación pública). En *Liberalismo Político*, describe una razón pública inclusiva, según la cual, en determinadas circunstancias, se permite a los ciudadanos "...

3. "La propia afirmación de Rorty que no hay nada más que 'seres humanos finitos, mortales, y contingentes' depende de una suposición a priori acerca de la naturaleza de la realidad, no tiene menos implicancias para la conducta, y por ello no es menos metafísica, que su contraria. Como su propio nombre lo indica, el 'liberalismo burgués postmoderno' reposa en lo que podríamos llamar una metafísica postmoderna —una metafísica de la contingencia radical" (MacGilvray, 2004, 125). Para una crítica similar hacia Rawls, véase (Talisce, 2009, 43 y ss.).

presentar lo que consideren como la base de sus valores políticos anclados en su doctrina comprensiva, provisto que hagan esto de maneras tales que fortalezcan la idea misma de razón pública" (Rawls, 1993, 247). Los ciudadanos pueden, entonces, ofrecer cualquier razón que consideren pertinente, aún si se trata de razones que forman parte de su doctrina comprensiva, si con ello contribuyen a mostrar su voluntad de proseguir la cooperación en términos aceptables para todos. La restricción que sí acepta Rawls, en todo caso, es el denominado *proviso*: en todo argumento a favor o en contra de determinada acción, deben ofrecerse razones públicas que sirvan por sí mismas para justificar la medida.⁴

Por otro lado, y ya en algunos de sus últimos textos, el contenido mismo de la razón pública es lo suficientemente plástico como para adaptarse a los cambios en el tipo de razones en base a las cuales las personas están dispuestas a debatir.⁵ De esta manera, a medida que las sociedades cambian, al menos en parte como resultado del disenso, también puede cambiar el contenido de la razón pública. Por esta razón es que la pretensión rortyana de circunscribir la metafísica al ámbito privado termina siendo acaso demasiado rígida como para resistir las críticas que originalmente estaban dirigidas a Rawls.⁶ En todo caso, y en una perspectiva consecuentemente pragmática, es la propia dinámica social la que hace que ciertas cuestiones se vuelvan objeto de debate público en la medida en que son

4. "Este requisito nos permite introducir en la discusión política en cualquier momento nuestra doctrina comprensiva, religiosa o no religiosa, provisto que, en su debido momento, ofrezcamos razones propiamente públicas que apoyen los principios y políticas que nuestra doctrina comprensiva apoye". Me refiero a este requisito con el nombre de *proviso* (Rawls, 1997, 776). La introducción del *proviso* no está exenta de dificultades, ya que bien podría pensarse que la concesión de la razón pública inclusiva hacia las "razones comprensivas" se hace al precio de volverlas prácticamente irrelevantes, si a fin de cuentas las que cargan con el peso justificatorio definitivo son las razones públicas.

5. Un buen ejemplo de ellos es el mismo Rawls (1997) arriba citado.

6. En todo caso, es claro que los argumentos que Eric MacGilvray (2004, 157 y ss.) dirige a Rawls se aplican igualmente, y aún con mayor pertinencia, a Rorty.

percibidas como afectando a otros no directamente involucrados⁷, una restricción *a priori*, desde esta perspectiva, sólo puede impedir que la indagación pública proceda abierta y experimentalmente y que la cooperación pueda proseguir de forma más eficiente.

Existe, además, otra razón que bloquea la inferencia desde el reconocimiento de la autonomía de la política hacia la posición eliminativista: las creencias religiosas, filosóficas y morales de las personas, en la medida en que justifican y sirven de apoyo a una concepción política de la justicia, adquieren un rol esencial para la estabilidad democrática. Lo que se espera de las personas es que accedan a comportarse en el ámbito público de acuerdo a principios liberales por otras razones que la mera estrategia o el cálculo; es decir, por razones morales que puedan extraer de su propia concepción comprensiva. La concepción de la justicia aplicable al dominio de lo político es ella misma una concepción moral, lo cual justamente es lo que hace lugar a la cuestión de si su aplicación es factible (o aún deseable) en sociedades donde no se den las condiciones necesarias para el liberalismo.⁸ En otras palabras, aún en sociedades bien ordenadas, la cuestión de cómo y en qué circunstancias los ciudadanos pueden apelar a cuestiones morales se encuentra indeterminada en varios sentidos importantes.

La discusión sobre las condiciones necesarias para el surgimiento de la democracia liberal remite a la cuestión del contextualismo y el antiuniversalismo. En términos generales, la versión pragmática de Rawls que Rorty desarrolla en el texto mencionado afirma dos cosas sobre aquél. La primera de ellas (es decir, la que habla acerca del eliminativismo) permanece sin respuesta (aunque hemos hecho algunas referencias que permiten inferir la forma que dicha

7. Esta idea refleja, naturalmente, la idea de Dewey según la cual ciertas acciones conjuntas llegan a ser públicas en la medida en que tienen consecuencias graves, extensivas y duraderas para terceros (Dewey, 1958, 59).

8. Con esto me refiero no sólo a los cinco rasgos que, de acuerdo a Rawls, caracterizan el mundo social contemporáneo, (Rawls, 1989), sino también a cierta familiaridad con los hábitos de reflexión e indagación que podemos asociar algo ampliamente con las consecuencias de la “Era de las Revoluciones Burguesas”, es decir, cierta forma de concebir los problemas de cooperación y la manera de resolverlos no dogmática, experimental, “naturalista”, etc.

respuesta podría adquirir). La réplica se dirige, por el contrario, a la segunda afirmación de peso que formula Rorty, según la cual la actitud rawlsiana es acabadamente “historicista y antiuniversalista” (Rorty, 1988, 180).

El historicismo y el antiuniversalismo son tesis que han estado comúnmente asociadas al contextualismo, que es el segundo rasgo pragmático que conviene considerar por separado.

2.2. Contextualismo

Dicho simplemente, el contextualismo es la tesis según la cual lo que hace, digamos, *acceptable* a una expresión (pudiendo el término *acceptable* reemplazarse por el equivalente teórico preferido, como verdadera, garantizadamente afirmable, justificada, etc.) depende, al menos en parte, del contexto en el que es emitida. Aquí, nuevamente, podemos usar la expresión *contexto* como un término-ventana para hacer referencia a muchas cosas. Podemos querer decir, por ejemplo, que la manera en la que las sociedades occidentales han conducido sus asuntos en el pasado ha generado las condiciones para que cierto vocabulario de derechos y ciertas instituciones resulten plausibles, o que ciertos rasgos de las sociedades modernas vuelven preferibles para muchas personas ciertos arreglos institucionales antes que otros.

En este sentido, lo opuesto al contextualismo consiste en ver la aceptabilidad de ciertos enunciados (sus condiciones de verdad) de manera incondicionada: es decir, como *no* obteniendo su validez en función de ciertas condiciones vinculadas con su emisión, o con la comunidad ante la cual se lo pretende hacer valer, sino en función de su relación con una instancia de validación que no es ella misma un contexto, como la Realidad, el Ser o Dios. Es por esta relación que ciertos enunciados tendrían una validez universal.

En el apartado anterior mencionamos la primera de las caracterizaciones que Rorty hace del liberalismo político de Rawls, sobre la base de una distinción entre concepciones quietistas y eliminativistas, respecto del lugar que ocupan las doctrinas comprensivas en el debate público. Vimos que Rorty confunde el quietismo de Rawls con su propio eliminativismo, asimilando éste último, a su vez, con la primacía de la práctica.

Lo segundo que Rorty dice de Rawls es que asume una actitud “historicista y antiuniversalista”.⁹ El siguiente pasaje es algo extenso, pero ilustra adecuadamente lo que Rorty tiene en mente: “Rawls piensa que ‘la filosofía como la búsqueda de la verdad acerca de un mundo independiente metafísico y moral no puede... proveer una base funcional y compartida para una concepción de la justicia en una sociedad democrática’. Por ello sugiere que nos limitemos a recolectar ‘esas convicciones asentadas como la creencia en la tolerancia religiosa y el rechazo de la esclavitud’ y luego tratemos de organizar una base intuitiva de ideas y principios implícitos en estas convicciones en una concepción coherente de la justicia. Esta actitud es acabadamente historicista y antiuniversalista. Rawls puede de todo corazón coincidir con Hegel y Dewey contra Kant y decir que el intento de la Ilustración de librarse a sí misma de la tradición y la historia, para apelar a la ‘Naturaleza’ o la ‘Razón’ es autofrustrante. Puede ver a esa apelación como un intento equivocado de hacer que la filosofía haga lo que la teología no pudo. El esfuerzo rawlsiano por, en sus palabras, ‘mantenerse en la superficie, filosóficamente hablando’ puede ser visto como llevando el esfuerzo jeffersoniano de evitación de la teología un paso más allá”. Inmediatamente después, completa: “En la visión deweyana que estoy atribuyendo a Rawls, no se requiere una disciplina como la ‘antropología filosófica’ como prefacio a la política, sino sólo la historia y la sociología (Rorty, 1988, 180).

La respuesta de Rawls es escueta aunque clara: “Aunque dicha concepción puede no aplicarse a todas las sociedades en todo tiempo y lugar, esto no la hace historicista o relativista; por el contrario, es universal en virtud de extenderse apropiadamente para especificar una concepción razonable de la justicia para las naciones” (Rawls, 1989, 492). En la importante nota a pie de página, Rawls explica que, si bien los hechos generales aplicables a las sociedades modernas, con relación a los cuales está armada su Justicia como

9. Rorty no es el único que ha notado esto. Müller señala el mismo fenómeno, aunque de una forma que considero esencialmente incorrecta: “Rawls se ha movido desde una perspectiva sub specie aeternitatis hacia una preocupación con el pluralismo y la estabilidad, que incluye, podría decirse, la historización (y la relativización) de su propia teoría” (Müller, 2002, 170).

Equidad, podrían no aplicarse, “...se dan de hecho en el mundo moderno”, y sirven para evaluar la justicia de las instituciones básicas de una “sociedad internacional de naciones-Estado” (ídem, 492n). Es esto último lo que configura un test para la universalidad de una concepción, y en la medida en que su propia teoría se aplica a la sociedad internacional, por un lado, y avala la sanción y la censura a los Estados que no se avienen a ella, por el otro, no debería ser considerada, por consiguiente, ni relativista, ni historicista, sino universal.

Puestas las dos posiciones una junto a la otra, lo primero que salta a la vista es una suerte de desconexión entre lo afirmado por ambas partes; como si los conceptos, o el sentido de las palabras empleadas, no encajaran totalmente entre sí. En realidad, Rorty parece atribuirle a Rawls mucho más de lo que éste estaría dispuesto a asumir, pero al mismo tiempo éste parece asignar un sentido distinto a las tesis que Rorty pretende adscribirle.

Rorty afirma que Rawls se encuentra comprometido con dos tesis: a) el antiuniversalismo, y b) el historicismo. Por supuesto, estas son tesis muy generales, y si a esto se le agrega que son presentadas junto a otras tesis que, sin embargo, no están necesariamente conectadas a ellas, una tendencia natural bien podría ser la de rehusar por completo la caracterización propuesta.

Tomemos la tesis a). De acuerdo con lo que dice Rorty, el antiuniversalismo puede consistir en: i) la idea de que la filosofía como la búsqueda de la verdad sobre un mundo independiente metafísico o moral no puede servir como base para una concepción compartida y funcional de la justicia; y ii) debemos recostarnos en creencias compartidas e intuitivas y organizarlas en una concepción coherente de la justicia.

Estas dos descripciones, aunque en rigor no reflejan exactamente la posición de Rawls, no requerirían demasiadas alteraciones para resultar aceptables. Al final, probablemente nos encontraríamos con algo parecido a la idea de que, dadas ciertas características de las sociedades modernas,¹⁰ debemos elaborar nuestra concep-

10. Como pueden ser los cinco “hechos generales” que menciona Rawls (1989, 474 y ss.), que impiden un acuerdo en torno a alguna doctrina comprehensiva razonable.

ción política de la justicia apelando a principios y valores implícitos en la cultura política de trasfondo, de los cuales pueda esperarse adhesión por parte de las personas razonables. Sin embargo, esta idea no difiere, al menos en lo sustancial, de alguna forma concreta de contextualismo.

Dicho de otra manera, el antiuniversalismo que describe Rorty no pasa de ser una especie de contextualismo. Y uno específico, que afirma que el elemento contextual que valida nuestras afirmaciones políticas está relacionado, de alguna manera, con la historia. Esta afirmación equivale a la tesis b), el historicismo. Nuevamente, el significado preciso del historicismo da lugar a muchas interpretaciones posibles.

Concretamente, Rorty realiza tres caracterizaciones de la actitud “historicista” de Rawls: a) que consiste en el reconocimiento de que el intento Ilustrado de liberarse de la tradición y la historia, apelando a la “Razón” o la “Naturaleza” posee un carácter autofrustrante, b) que dicho intento equivale a pretender que la filosofía haga lo que la teología no pudo, y c) que para el Rawls “deweyano” que describe, la antropología filosófica no es requerida como prefacio a la política, sino sólo la historia y la sociología (Rorty, 1988, 180-181).

De estas tres tesis, resulta bastante evidente que las primeras dos describen mejor la posición de Rorty que la del propio Rawls, con lo que no es de extrañar que, presentadas como mutuamente implicadas con la tesis c), fueran rechazadas de plano.

La tesis c), sin embargo, parece tener un alcance mucho menor que sus acompañantes altamente metafísicas. En su sentido más literal (y no hay buenas razones para sospechar de un sentido más profundo) parece indicar que la política, dado su carácter práctico, puede proceder sin hacer una referencia directa a las Grandes Preguntas sobre la naturaleza del hombre y su lugar en el mundo, y limitarse a construir una teoría política tomando como punto de partida un conjunto de rasgos históricos y sociológicos que definen fuertemente el carácter de las sociedades modernas (como lo es, por ejemplo, la persistencia del pluralismo razonable).

En última instancia, no resulta impropio describir la posición de Rawls como contextualista, si antes tenemos la precaución de distinguir esta tesis del conjunto de otras afirmaciones con las que suele ir acompañada. Hecho esto, Justicia como Equidad puede ser caracterizada como una posición contextualista que afirma que

ciertas condiciones históricas son la condición de posibilidad (y también una fuerte restricción) para la aparición y persistencia de una determinada concepción de la justicia (esto es, la concepción que sustenta la democracia liberal).

Teniendo en cuenta todo esto, el fuerte rechazo de Rawls parece ser algo excesivo. Algún elemento debe haber quedado fuera del análisis que explique el rechazo de una tesis que de hecho describe razonablemente bien la intención práctica y contextual de Justicia como Equidad.

Rawls afirma, en el pasaje citado, que su posición no se aplica en las sociedades donde no se dan los cinco hechos generales sobre los cuales está armada.¹¹ Esto no significa, continúa, que se trate de una postura historicista o relativista. Es universal, afirma, porque se aplica a todas las naciones del mundo moderno (podemos asumir, quizá, que se refiere al mundo occidental, y que las teocracias orientales, por poner un ejemplo, no podrían ser consideradas “modernas” en algún sentido plausible).

Tomada en conjunto, tal afirmación parece un poco confusa. A simple vista, la propiedad de ser aplicable a todos los elementos de un dominio parece formar parte del significado de “universal”, por lo que afirmar que Justicia como Equidad no se aplica a todo tiempo y lugar parece hacer referencia a un universal bastante módico. Esta confusión puede ser eliminada si especificamos correctamente ese dominio, y Rawls lo hace al afirmar que el test de universalidad es su aplicabilidad a la sociedad internacional, probablemente refiriéndose a las sociedades que son el resultado de las guerras de religión del S. XVII y la revolución científica.¹²

Pues bien, de acuerdo a nuestra primera caracterización, esa posición, *es*, de hecho, historicista, al menos en el sentido propuesto, y es por supuesto contextualista (con lo que *no* es, por cierto, universalista).

El problema parece residir en que Rawls aparentemente confunde dos debates que, aunque suelen solaparse entre sí, son distintos. El primero es el debate entre universalistas y contextualistas.

11. Véase la nota anterior.

12. La introducción a Liberalismo Político es uno de los muchos lugares donde Rawls ofrece este tipo de caracterizaciones (Rawls, 1993).

Por separado, está la cuestión del relativismo. El universalista afirma que ningún elemento contextual tiene incidencia en la verdad de los enunciados (o algo parecido), mientras que el contextualista sostiene que los elementos contextuales tienen injerencia, en un grado no especificado (aunque, obviamente, mayor a cero), en hacer a nuestras creencias verdaderas, o justificadas.

El contextualista, para ser además relativista, debe agregar a la afirmación de que el contexto sí importa, otra que afirme que todos los contextos son equivalentes. Pero esto no tiene por qué ser el caso. Un contextualista bien puede adoptar la actitud deweyana y wittgensteniana de afirmar que estamos irredimiblemente inmersos en una situación, un contexto o un “juego de lenguaje” que incide decisivamente en nuestra forma de ver las cosas, y que además ese contexto tiene incorporado todo el vocabulario y las categorías necesarias para hacer afirmaciones con sentido respecto a lo que nos parece condenable respecto de las prácticas de otros (y esto vale tanto para “sociedades radicalmente distintas” como para otras comunidades que nos son más próximas).¹³

El punto en el cual el contextualista y el universalista difieren reside en la forma en la que ambas posiciones describen la estructura de la justificación de proposiciones con pretensiones de verdad. En este sentido, una posición universalista describiría dicha estructura como constando de, básicamente, dos elementos: la proposición, por un lado y, por el otro, el mundo. Un contextualista razonable no estaría dispuesto a negar que estos elementos deben estar presentes en una concepción plausible de la justificación, pero sostendría al mismo tiempo que la relación, antes que diádica, es triádica: la verdad de nuestros enunciados sólo puede ser afirmada haciendo refe-

13. Cheryl Misak describe de manera concisa la forma en la que una posición pragmatista podría contribuir a hacer que estas dos proposiciones (el contextualismo y el antirrelativismo) resulten compatibles: “El mejor tipo de pragmatista, entonces, nos ofrece una manera diferente de mirar la verdad y la objetividad. El mejor tipo de pragmatista reemplaza la vieja dicotomía entre estándares neutrales y ningún-estándar-en-absoluto con una concepción sustantiva, de bajo perfil, de la verdad y la objetividad, una concepción que sin embargo puede guiarnos a través de la indagación” (Misak, 2000, 14).

rencia a estándares de justificación que se encuentran siempre asociados a ciertas prácticas sociales específicas y particulares.

Pero el relativista desea hacer algo más que enfatizar el hecho de que nuestras prácticas cognoscitivas, al igual que el resto de las prácticas humanas, sólo pueden comprenderse en el contexto más amplio de una forma de vida o una cultura. Desea afirmar que, dado que el punto de vista independiente de cualquier práctica que permitiría evaluar el ajuste entre el mundo tal cual es y nuestros juicios acerca de él no se encuentra disponible, entonces no es posible hacer afirmaciones con sentido respecto de si ciertas prácticas son preferibles a otras.

Por supuesto, es posible afirmar que la posición contextualista implica asumir una tesis relativista respecto del conocimiento, pero esto equivale a asumir una posición *en* el debate respecto de la conexión entre las dos tesis, lo cual es obviamente distinto a ofrecer una caracterización del mismo.

2.3. La idea de un método

El último punto es, quizá, el más importante, por cuanto unifica en cierta forma el planteo teórico y opera como punto de orientación, tanto en relación a las diferencias entre Rawls y al menos una versión del pragmatismo (que podemos asociar algo ampliamente con John Dewey) respecto de otros tipos de teorías, como entre los primeros entre sí. Se trata de la cuestión del método apropiado para la indagación moral y política en el contexto del pluralismo que caracteriza a las sociedades modernas, o, en el mismo sentido, de la creencia compartida por Rawls y Dewey de que si contásemos con un método adecuado, sería el procedimiento mismo el que proveería la autoridad adecuada para la justificación política. Esta cuestión nos acerca, naturalmente, a la idea del constructivismo.¹⁴

El constructivismo, dicho de manera general, consiste en la idea de que el punto de vista moral adecuado para una sociedad en la

14. Debo esta caracterización de las afinidades entre el constructivismo de Rawls y Dewey a Eric Weber (2010), cuyo trabajo sigo en buena parte de esta sección.

que no existe acuerdo respecto a cuestiones fundamentales, es el resultado de un procedimiento de construcción en el cual las partes intervinientes seleccionan los principios que han de regirlos sin apelar a ninguna otra fuente que no sea el procedimiento mismo. De esta manera, puede decirse que la concepción de la justicia que ha de aplicarse a la sociedad es el resultado de este procedimiento de construcción, y no el producto de una concepción moral antecedente a él, aún cuando los materiales a partir de los cuales se inicia el procedimiento de construcción (intuiciones morales, juicios considerados, etc.) sí puedan serlo. Con ello se espera que los principios elegidos puedan ser aceptables por todos, siendo el resultado de un procedimiento adecuadamente diseñado para ser imparcial.¹⁵ En otras palabras, lo que la concepción constructivista viene a decir es que la concepción de la justicia adecuada para una sociedad no es el resultado de un descubrimiento acerca de los principios correctos, sino que es el producto de la acción y el pensamiento de los individuos que toman parte en ella.

La definición arriba esbozada no es muy precisa, y ciertamente no resulta suficiente siquiera para indicar la gran cantidad de problemas que surgen de una concepción de este tipo en sus distintas variedades, ni su conexión con otros debates acerca de la justificación de los principios ético/políticos. Sin embargo, debería ser suficiente para oficiar como punto de partida para elaborar algunas conclusiones.

En primer lugar, afirmar que la concepción de la justicia es el resultado de un procedimiento de construcción equivale a decir que, en definitiva, lo que cuente como un principio válido para la cooperación social no puede ser visto como separado de la acción de las personas que van a ser afectados por ellas, ni su validez ante-

15. "La tarea consiste en articular una concepción pública de la justicia con la que todos podamos vivir que considere a la persona y a su relación con la sociedad de una cierta manera...lo que justifica una concepción de la justicia no es su ser verdadera a un orden antecedente y dado a nosotros, sino su congruencia con nuestro entendimiento más profundo sobre nosotros y nuestras aspiraciones, y nuestra conciencia de que, dada nuestra historia y las tradiciones insertas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros. No es posible encontrar un mejor fundamento básico para nuestro mundo social" (Rawls, 1980, 519).

cedente al procedimiento en sí. Esta afirmación debería bastar para situar al constructivismo de Rawls y Dewey en la vereda opuesta a, por lo menos, las variantes más elementales de realismo o el intuicionismo moral.¹⁶

Por otro lado, y si la construcción ha de tener éxito, debe evitar la introducción de elementos de justificación que no puedan ser públicamente apoyados (o lo que es lo mismo, que puedan pasar con éxito el test de la crítica). Esto incluye tanto los principios a adoptar como las condiciones en las que se desarrolla el procedimiento mismo, lo cual sugiere que ambos (medios y fines) se encuentran relacionados de tal manera que un cambio en un elemento puede iniciar un cambio en el otro.¹⁷

Esto implica, a su vez, que el procedimiento de construcción tiene una historia, (al menos en el sentido mínimo de que es posible de cambios en el tiempo) y es contextual, en el sentido que son ciertas condiciones específicas (históricas, como se dijo, pero también técnicas y culturales) las que hacen a la aceptabilidad tanto de las razones ofrecidas como justificación de un determinado curso de acción propuesto como de los criterios para juzgar el éxito de la política emprendida.

La concepción constructivista aparece en Rawls de dos maneras: el experimento mental de la Posición Original (PO) y el método del Equilibrio Reflexivo (ER). En el caso de Dewey (a quien, como se insinuó antes, tomamos como referencia para una concepción pragmatista del tipo defendido en este trabajo), el concepto constructivista central es el concepto de *indagación* (*inquiry*). Ambas posiciones comparten muchos rasgos (algunos de los cuales tendremos oportunidad de comentar), pero lo que nos va a ocupar en este

16. Para un tratamiento más sistemático sobre el punto, véase Weber (2010, c. 3).

17. Este aspecto de la indagación suele ser más resaltado por la variante pragmatista del constructivismo: "la indagación incluye más que aquellas normas generales derivadas de la afirmación de la creencia. Es también el proceso mismo de indagación, que involucra tanto la afirmación de fines como su examen crítico. Proceso a través de la constitución mutua de medios y fines que es la materia de la indagación democrática" (Deen, 2009, 139).

momento será el modo en el que el constructivismo rawlsiano (por no decir kantiano) difiere del deweyano en al menos dos sentidos importantes: en *quién* construye (el sujeto que construye) y, fundamentalmente en *qué* es lo que se construye (es decir, qué hace el procedimiento de construcción, cuál es el resultado). Respecto de la primera cuestión, sólo haré un breve comentario, fundamentalmente porque, por un lado, ya ha sido objeto de tratamiento numerosas veces con mayor extensión y profundidad de la que aquí es posible; por el otro, no considero que se trate de todas maneras de una diferencia insalvable. El foco se hará en la segunda cuestión, porque quizá sugiere un sentido más profundo en el que puede ensayarse una crítica que en principio se aplica al constructivismo de Rawls y que lo diferencia de manera fundamental del de Dewey: el resultado del procedimiento, a qué se aplica, cuál es su utilidad.

Respecto a la concepción del sujeto propuesta por el constructivismo rawlsiano (es decir, quién construye), la acusación más común es que se trata de un sujeto idealizado, abstracto e independiente de sus fines, y que estas características implican un sesgo a favor de una concepción del yo que puede separarse de su historia y su comunidad para asumir un punto de vista imparcial incluso respecto de sus creencias más fundamentales; es decir, la PO *presupone*, en esencia, el punto de vista liberal.¹⁸ En una formulación posible que podría encontrar un eco en el propio Dewey, el sujeto de la posición original sería el sujeto “atomista” característico del “viejo liberalismo”,¹⁹ que desconoce el hecho de que la manifestación de la individualidad se encuentra indisolublemente ligada a las condiciones sociales y culturales en las cuales esa individualidad se manifiesta.²⁰

18. Para una formulación clásica de dicha crítica, véase (Sandel, 1982). Más recientemente, (Talisie, 2005).

19. Esta distinción entre el “viejo” liberalismo atomista e individualista y un liberalismo más sensible al grado en que las instituciones influyen en la constitución misma de la individualidad puede encontrarse en Dewey (1935).

20. David Hildebrand ilustra muy bien la posición de Dewey con el siguiente ejemplo: “Mi estilo y talento como músico individual ocurre a través de estas actuaciones, ante estas audiencias, con estos músicos. ‘Sólo en grupos sociales’, escribe Dewey, ‘tiene una persona la chance de desarrollar su individualidad’” (Hildebrand, 2008, 110).

El problema del “status ontológico” del sujeto de la Posición Original ocupó buena parte del debate liberal durante las décadas del ‘80 y ‘90, en lo que se denominó el “debate liberal-comunitarista” (Sandel, 1982, 186), llevando al propio Rawls a reconocer que la concepción kantiana del sujeto de la PO, capaz de privilegiar lo justo sobre lo bueno, era demasiado comprehensiva como para resultar aceptable en una sociedad plural. En parte por este tipo de cuestionamientos es que, especialmente a partir de *Liberalismo Político*, emprende su “giro pragmático”, otorgando mayor peso a ER en la justificación de los principios y reconfigurando su teoría en términos de una concepción “política, no metafísica”, con su concepción política de la persona concomitante (Rawls, 1993 y 2001).

La estrategia rawlsiana de abandonar la concepción kantiana de la persona para reemplazarla por una concepción política ha sido a su vez objeto de crítica, precisamente por seguir manteniendo un compromiso no equitativo con otras visiones no liberales y, más recientemente, por mantener un compromiso con el realismo moral bajo subyacente a su adopción de la distinción entre el concepto de justicia y las distintas concepciones (Weber, 2010). La discusión de estas cuestiones quedará, por cierto, para otro momento.

De la respuesta rawlsiana a las acusaciones mencionadas interesan, en cambio, dos cuestiones relacionadas; por un lado, su caracterización de PO como un “mecanismo de representación”, y por el otro la relación misma entre el método del equilibrio reflexivo y la PO.

La mejor manera de entender PO consiste en tomarla como un punto de vista, una perspectiva teórica diseñada para evitar el sesgo que algunos rasgos moralmente irrelevantes pueden introducir en nuestras preferencias por los principios de justicia (como lo son la raza, el sexo, e incluso las ventajas negociadoras obtenidas por un particular esquema social, histórico y cultural) (Rawls, 1993, 54). La Posición Original se convierte así en un método para traer a la luz y presentarnos más claramente cuál es nuestra posición respecto de algún tema. En otras palabras, sirve para darnos cuenta “en dónde nos encontramos” en referencia a alguna cuestión. Como tal, posee el mismo status ontológico que la representación imaginada de las consecuencias o el intercambio de reflexiones e ideas, y no permite inferir nada en particular respecto de cómo son las personas ni cuál es su relación con el mundo y su

comunidad.²¹ Por consiguiente, la acusación de abstracción carece de fundamento, la PO “está fijada por ustedes y por mí al elaborar la noción de justicia como equidad, de manera que la naturaleza de las partes está cortada a nuestra medida: no son sino criaturas artificiales que moran en nuestro mecanismo de representación” (Rawls, 1993, 58).

Los pasajes citados permiten inferir algo importante respecto a lo que la teoría de Rawls pretende de los ciudadanos, lo que de hecho les pide que hagan: al deliberar sobre cuestiones de justicia (o, más precisamente, al entablar reclamos contra la estructura básica) debemos considerar la forma en la que nuestros juicios considerados pueden acoplarse entre sí en una concepción de la justicia amplia con la menor cantidad de tensiones posibles y, al hacer esto, podríamos querer emplear algún mecanismo imaginario para establecer si nuestra concepción preferida inicialmente resulta en verdad razonable. Lo importante en este punto consiste en resaltar, por un lado, el carácter heurístico de PO y, por el otro, la conexión funcional entre el ER y PO, siendo la segunda una construcción subsidiaria, un “momento” de un proceso más extenso y complejo.²²

Pero una vez que notamos esto, no podemos dejar de observar la notable similitud entre dicho método y la noción de indagación tal como aparece en el pragmatismo.

La idea de indagación se encuentra en el corazón del pragmatismo, y alude al proceso mediante el cual los humanos elaboran estrategias para lidiar con las rupturas en la continuidad de la experiencia que conocemos bajo el nombre genérico de “situaciones

21. La Posición Original “sirve como medio de reflexión pública y de autoclarificación. Nos ayuda a elaborar nuestros pensamientos actuales, una vez que hemos sido capaces de adoptar un punto de vista claro y distinto de las exigencias de la justicia en una sociedad concebida como una estructura de cooperación entre ciudadanos libres e iguales de una a otra generación” (Rawls, 1993, 56).

22. De hecho, Rawls sugiere que el test adecuado para el resultado de PO es el equilibrio reflexivo, es decir “...hasta qué punto la concepción global consigue articular nuestras convicciones más firmes acerca de la justicia política, a todos los niveles de generalidad, después del examen debido, y una vez hechos los reajustes y las revisiones que parecen obligados” (Rawls, 1993, 58-59).

problemáticas”. El fin de la indagación es, precisamente, la reconstitución de esa experiencia quebrada por la aparición de los problemas y el restablecimiento de la continuidad interrumpida.²³

En el caso del ER, podemos distinguir esencialmente tres etapas: a) la identificación de juicios considerados sobre la justicia (es decir, que parecen ser correctos bajo las condiciones epistémicas adecuadas), b) la formulación de principios que darían cuenta de esos juicios (en el sentido que si uno los quisiera aplicar, hubieran llevado a los mismos juicios), y c) el proceso de ajuste entre principios y juicios hasta llegar a una situación de no conflicto llamada Equilibrio Reflexivo (Scanlon, 2003, 140-141).

Respecto a la indagación, los momentos son cinco: 1) la presencia de un estado de incertidumbre, tensión, duda, 2) el planteamiento simbólico del problema, 3) la elaboración de posibles respuestas, 4) el razonamiento y anticipación imaginativa de las posibles consecuencias de poner en práctica la hipótesis sugerida, y 5) la puesta en práctica de acciones de acuerdo con las conclusiones imaginadas (Hildebrand, 2008, 53-57).²⁴

Si observamos cuidadosamente, podemos ver cómo ER puede entenderse como a la vez una especificación y un recorte de lo expresado por el concepto de indagación. La fase a) de ER puede verse en los términos del punto 3), dado que un juicio moral es, por definición, una respuesta a cierto planteo de un problema moral. Por su parte, b) y c) describen la dinámica de lo que Dewey identificó con 4) y 5), aunque las primeras estén expresadas en el lenguaje de la justificación, y las segundas en términos de significados y relaciones entre significados.²⁵ La similitud se vuelve más evidente

23. Resulta imposible abordar el concepto de experiencia en toda su complejidad. Baste por esta oportunidad una referencia a su Lógica: Teoría de la Indagación, que puede ofrecer una idea general: “Cada día los hombres examinan; dan vueltas a las cosas intelectualmente; infieren y juzgan tan ‘naturalmente’ como cosechan y siembran, producen e intercambian productos. Como modo de conducta la indagación es tan accesible al estudio objetivo como estos otros modos de conducta” (Dewey, 1938, 102).

24. Naturalmente, la presentación clásica del patrón de indagación se encuentra en Dewey (1938, c. 6).

25. “...operar con símbolos (constituir proposiciones) es razonamiento en el sentido de racionalización o discurso racional...El control sobre

al considerar a la PO como una fase de “aclaración” de ideas del ER, lo cual tiene su eco en el papel que Dewey otorga a la “anticipación imaginada de las consecuencias” en la progresiva especificación de las potenciales respuestas a una situación problemática.

No avanzaré en la investigación de las conexiones entre los constructivismos defendidos por Rawls y Dewey, sino que en vez de ello la idea es marcar una diferencia importante. La crítica de la concepción del sujeto en la teoría rawlsiana nos llevó a la consideración de la relación entre PO y ER, y ello a su vez a las similitudes entre ellos y el concepto de indagación.

Sin embargo, persiste una diferencia notable: mientras que el ER *comienza* con la selección de un conjunto de juicios considerados sobre la justicia, la “situación problemática” que da inicio a la indagación incorpora la determinación de las características mismas del problema en el proceso mismo. En otras palabras, la indagación pragmatista parece continuar allí donde la “indagación rawlsiana” se detiene: Rawls parece suponer que el problema que la teoría moral (como él gusta en llamar a la filosofía política) viene a resolver se encuentra más definido que lo que un pragmatista estaría dispuesto a aceptar, de allí el foco en la justificación de las instituciones de la estructura básica y la restricción a cuestiones de justicia básica. Una visión consecuentemente constructivista y pragmatista vería a esas instituciones como el punto de llegada provisional de una serie de microjustificaciones locales y contextuales, y vería en la suerte de fijación en la estructura básica un caso de “falacia filosófica”. El tratamiento de la “fijación en la estructura básica” es el tema del próximo y último apartado de nuestra investigación.

la aceptación inmediata es el examen del significado en tanto significado. Este examen consiste en notar lo que el significado en cuestión implica en relación a otros significados en el sistema al que pertenece, la relación formulada constituyendo una proposición. Si tal y cual relación de significados es aceptada, entonces estamos comprometidos con tales y cuales relaciones de significados debido a su pertenencia al mismo sistema. A través de series de significados intermedios, se llega finalmente a un significado que es más claramente relevante al problema en cuestión que la idea originalmente sugerida” (Dewey, 1938, 112).

3. La fijación en la estructura básica

Probablemente, una de las cosas que nos veríamos inclinados a reconocer de Rawls con independencia de la posición específica que tengamos respecto de su teoría sea el hecho de haber contribuido de manera decisiva a la gran tradición de filosofía ética y política a la que pertenece: aquella abocada a la búsqueda de la reconciliación entre lo factible y lo deseable respecto de la organización política. De tal manera que, en cierta forma, a partir de TJ, la preocupación por cuál es la organización política que deberíamos apoyar y la manera en la que ella podría ser defendida y puesta en práctica vino a reemplazar, al menos en parte, al análisis conceptual de los conceptos éticos y políticos.²⁶ Por otra parte, el resultado de elaborar su teoría apelando a un alto grado de abstracción permitió a los liberales comprender con claridad el tipo de compromisos implicados en una posición como la suya, y en especial las dificultades inherentes a su defensa, en un mundo enormemente complejo e interdependiente, en el cual la comprensión de los efectos de acciones aisladas requiere de la comprensión de las reglas profundas de operación que al mismo tiempo modelan las circunstancias particulares y la forma en la que son percibidas y encaradas por las personas (Pogge, 1989, 9).

Sin embargo, uno podría preguntarse si la tarea específica a la que se abocó Rawls, es decir, la identificación de un criterio de justicia para la estructura básica de la sociedad, continúa siendo la tarea natural para los liberales en la actualidad. En otras palabras, no resulta evidente que la tarea fundamental para los teóricos liberales sea la de “urbanizar la provincia rawlsiana”, yendo “hacia

26. “Las dos tareas principales de la teoría política: el estudio de lo deseable y el estudio de lo factible, se separaron muy temprano en esta centuria, con la demarcación de la filosofía a un lado de la economía y la política del otro; y habiendo quedado separados, cada proyecto tendió a progresar aisladamente: el estudio de lo deseable cedió al análisis de conceptos, el estudio de lo factible se concentró en la capacidad del mercado de producir resultados utilitarios o al menos Pareto-superiores. En este contexto el libro de Rawls *Una Teoría de la Justicia* tuvo un impacto dramático” (Pettit, 1990, 16).

arriba” en el análisis conceptual de los términos involucrados en el proyecto rawlsiano.²⁷

La afirmación de Rawls sobre el propósito más específico de su trabajo (más allá de, digamos, encarar la filosofía como reconciliación o como “utopía realista”) es familiar: se trata de elaborar una concepción política de la justicia para la estructura básica de la sociedad. Esta última consiste en “la forma en la que las principales instituciones políticas y sociales encajan entre sí en un sistema de cooperación social, y la forma en la que asignan derechos básicos y obligaciones y regulan la división de los beneficios que surgen de la cooperación social en el tiempo”.²⁸

Dada esta descripción del objeto de la teoría, la pregunta vuelve a surgir: ¿es el foco en la estructura básica excluyente, o aun apropiado? ¿Por qué no pensar que la preocupación por la estructura básica es una fase o un área de una indagación política más amplia, que incluye también la construcción del dominio de lo político mismo?

Rawls ofrece varias respuestas, pero quizá lo central resida en la necesidad de restablecer la cooperación social en términos equitativos allí donde se ha quebrado, para lo cual la justificación pública es un elemento esencial, en la medida en que al menos una parte de lo que asociamos con la idea de cooperación entre libres e iguales tiene que ver con el intercambio de razones y argumentos, con la esperanza de que dichas razones y argumentos puedan ganarse el apoyo de un gran número de personas razonables.

Adicionalmente, este acuerdo respecto a los principios para la estructura básica proporciona: a) un punto de vista desde el cual evaluar las desviaciones que son el resultado del movimiento

natural de las sociedades (es decir, son el producto de operaciones corrientes entre personas que no necesariamente implican ellas mismas alguna injusticia) y b) un marco general de justicia de trasfondo.

Por último, una buena razón para centrarse en la estructura básica es el enorme impacto que tiene sobre la vida de las personas. En un pasaje notablemente deweyano de LP, Rawls afirma que “... la forma institucional de la sociedad afecta a sus miembros y determina en gran parte el tipo de personas que desean ser, así como el tipo de personas que son. La estructura social limita también de diversas maneras las ambiciones y las esperanzas de la gente; pues los individuos se entenderán parcialmente a sí mismos –con razón– según la posición que ocupen en ella, y tomarán buena nota de los medios y oportunidades que realísticamente les quepa esperar”.²⁹

No tengo intención de negar estas afirmaciones. Lo que sí querría señalar es una discrepancia, en cierta forma una diferencia de énfasis que, creo, marca un desarrollo en la teoría rawlsiana que no fue totalmente completado. La discrepancia es, nuevamente, que Rawls parece pensar que la ruptura de la cooperación parece darse con mucha menor frecuencia de lo que los pragmatistas pensamos.³⁰ De hecho, una posición pragmatista contaría la historia de cómo se dan las rupturas de la cooperación y cómo surge la necesidad de elaborar una concepción política exactamente al revés. Deberíamos tener en mente la forma en la que la cooperación queda organizada institucionalmente que es descrita por Dewey en *El público y sus problemas* (Dewey, 1958, 37 y ss.). Es decir, en primer lugar, tenemos problemas que son el resultado de la acción conjunta (problemas de cooperación, por decirlo de otra manera) y que afectan a terceros.

27. Para dudas similares, véase Pogge (1989, 4).

28. (Rawls, 2002, 10), y continúa: “La constitución política con un poder judicial independiente, las formas legalmente reconocidas de la propiedad, y la estructura de la economía (por ejemplo, como un sistema de mercados competitivos con propiedad privada de los medios de producción), así como la familia en alguna forma, todos pertenecen a la estructura básica. La estructura básica es el marco social de trasfondo dentro del cual toman lugar las actividades de las asociaciones y los individuos. Una estructura básica asegura lo que podríamos llamar la justicia de trasfondo”. Véase también Rawls (1993, cVII).

29. La cita continúa: “Así, pues, un régimen económico, pongamos por caso, no es sólo un esquema institucional destinado a satisfacer deseos y aspiraciones existentes, sino un modo de moldear deseos y aspiraciones venideros. Más en general, la estructura básica configura el modo en que el sistema social produce y reproduce, con el transcurso del tiempo, una cierta forma de cultura compartida por personas que albergan determinadas concepciones acerca de lo que constituye su propio bien” (Rawls, 1993, 305).

30. El objeto de la filosofía política es igual en ambos, sin embargo: “Dewey pensaría que este tipo de cosas ocurre muchos más a menudo de lo que Rawls pareciera implicar” (Weber, 2010, 58).

Estos problemas son lo suficientemente serios, duraderos y extensivos como para demandar una respuesta organizada. En el proceso de adaptación y respuesta a la “situación problemática” aparecen los Públicos, y la organización sistemática de diversas respuestas deja como saldo las distintas instituciones que conforman el Estado, junto con sus funcionarios y la legislación ordinaria.

La diferencia crucial con el constructivismo rawlsiano es entonces metodológica, y también lógica. Metodológicamente, el recurso a la abstracción es, por supuesto, admisible. Sin embargo, una indagación adecuadamente conducida tendería a considerar los principios para la estructura básica como el resultado de un proceso que tiene su origen en las variadas y cotidianas operaciones de coordinación que tienen lugar en el seno de una sociedad. Es decir, vería a las prácticas liberales que los principios describen como un conjunto de “microjustificaciones pragmáticas y contextuales” (Dees, 1993, 571) que surgieron para resolver problemas concretos en algún momento de la historia más o menos reciente.

Lógicamente, estas operaciones, y los problemas que ellas vienen a resolver, preceden a la elección de los principios. De manera tal que una actitud que hiciera más justicia al carácter intencional y orientado hacia la resolución de problemas de la acción política tendería a dirigir la atención también hacia la forma en la que los principios son aplicados e interpretados por funcionarios, agentes de justicia y el público en general. El punto no es, naturalmente, que la tarea normativa y conceptual de elaborar una concepción de la justicia para la estructura básica debería ser abandonada, sino que la pretensión de convertir a dicha estructura en el objeto excluyente de una teoría política no se encuentra plenamente a la altura del compromiso contextualista asumido por el Rawls de *Liberalismo Político*, en la medida en que una concepción plenamente contextual se abstendría de considerar a los principios como completamente definidos sin la consideración del elemento empírico y situacional relativo a cómo esos principios habilitan ciertos cursos de acción antes que otros, formas variadas de cooperación, prácticas de resolución de conflictos, etc. Es en este sentido que la fijación en la estructura básica representa un elemento extrapragmático que no se encuentra totalmente en sintonía con la tesis contextualista analizada.

En última instancia, lo que es probable es que el tipo de problemas que tenemos *nosotros* no sea exactamente el mismo que tuvo

que afrontar Rawls. Cierta idea acerca de la democracia y ciertas instituciones modernas parecen ser el objeto de un consenso más o menos general.³¹ El problema más bien parece ser uno de *especificidad*. Como sostiene Thomas Pogge: “La concepción de la justicia de Rawls no necesita especificar en detalle qué instituciones políticas son requeridas, pero debe exponer claramente lo que esas instituciones requieren” (Pogge, 1989, 6). La necesidad fundamental consiste ganar una comprensión nítida y definida de lo que los principios en democráticos comportan para la práctica política concreta. Esta tarea quizá requiera que la indagación social adquiera un carácter fundamentalmente interdisciplinario.³²

Para concluir, si lo dicho hasta aquí es correcto, una posición consecuentemente constructivista y en línea con el “giro pragmático” iniciado por Rawls vería a la estructura básica menos como el objeto excluyente de la teoría política que como un resultado provisional de un proceso más amplio. Hacer lo contrario, de hecho, puede implicar que la teoría política tropieza una vez más con lo que Dewey describió como “la más extendida de las falacias”, es decir, la de tomar lo que en realidad es el resultado de un proceso y aislarlo del contexto, del procedimiento mismo, para luego afirmar que ese resultado en verdad precede y explica el proceso mismo (Dewey, 1925, 29).

La superación de la “fijación en la estructura básica” puede contribuir a volver al liberalismo más dispuesto a tomar como objeto de indagación los procesos “en tiempo real” que forman parte de la agenda pública y a proceder a abordarlos multidisciplinariamente. Una consecuencia adicional probablemente sea una convergen-

31. En efecto, parece existir una conexión bastante fuerte entre la legitimidad del discurso y, cuanto menos, la retórica democrática, en el sentido que cualquier propuesta de acción política debe poder mostrar que es compatible con cierto conjunto de valores democráticos como una condición mínima para su aceptabilidad.

32. “La especificación de la concepción de la justicia de Rawls es paradigmáticamente una empresa multidisciplinaria. Los filósofos no pueden simplemente desarrollar dicha concepción hasta cierto punto y luego invitar a los teóricos sociales y los juristas a ‘hacerse cargo’. La especificación procede desde un área que es puramente filosófica hacia una que es puramente no filosófica, pero en el camino, pasa por un área que es genuinamente interdisciplinaria...” (Pogge, 1989, 7).

cia hacia una actitud pragmática y empírica hacia los problemas de filosofía política.³³

BIBLIOGRAFÍA

- ALTMAN, R. (1983) "Rawls Pragmatic Turn", *Journal of Social Philosophy*, 14, 8-12.
- ARNESON, R. (2006) "Justice After Rawls", en Dryzek, J., Honig, B. & Phillips, A. (eds.), 45-64.
- DEEN, P. (2009) "A Call for Inclusion in the Pragmatic Justification of Democracy", *Contemporary Pragmatism*, 6, 131-151.
- DEES, R. (1993) "Liberalism in Context", *Polity*, 25, 565-582.
- DEWEY, J. (1925) *Experience and Nature*, Londres, Allen and Unwin, 1929.
- DEWEY, J. (1927) *The Public and its Problems*, New York, Henry Holt and Company. Traducción española: *El público y sus problemas*, Buenos Aires, Editorial Ágora, 1958.
- DEWEY, J. (1935) *Liberalism and Social Action*, New York, G. P. Putnam's Sons. Traducción española: *Liberalismo y acción social y otros ensayos*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim – IVEL, 1996.
- DEWEY, J. (1938) *Logic: A Theory of Inquiry*, New York, Henry Holt and Company.
- DRYZEK, J.; HONIG, B. & PHILLIPS, A. (eds.) (2006) *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- FESTENSTEIN, M. (2004) "Deliberative Democracy and Two Models of Pragmatism", *European Journal of Social Theory*, 7, 291-306.
- FREEMAN, S. (ed.) (1999) *John Rawls: Collected Papers*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- FREEMAN, S. (ed.) (2003) *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HILDEBRAND, D. (2008) *Dewey: A Beginners Guide*, Oxford, Oneworld.

33. Deseo agradecer al evaluador anónimo de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* por sus valiosos comentarios, que resultaron de suma utilidad a los efectos de corregir muchas de las deficiencias de este trabajo. Las que aún queden en pie, por supuesto, son de mi entera responsabilidad.

- MACGILVRAY, E. (2004) *Reconstructing Public Reason*, Cambridge, Harvard University Press.
- MISAK, C. (2000) *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*, New York, Routledge.
- MÜLLER, J. (2002) "Rawls in Germany", *European Journal of Political Theory*, 1, 163-179.
- PETER, F. (2009) *Democratic Legitimacy*, New York, Routledge.
- PETTIT, P. & KUKATHAS, C. (1990) *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Stanford, Stanford University Press.
- POGGE, T. (1989) *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press.
- RAWLS, J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, J. (1980) "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal of Philosophy*, 77, 515-572.
- RAWLS, J. (1989) "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", en Freeman, S. (ed.) (1999), 473-496.
- RAWLS, J. (1993) *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press. Traducción española: *Liberalismo Político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- RAWLS, J. (1997) "The Idea of Public Reason Revisited", en Freeman, S. (ed.) (1999), 573-615.
- RAWLS, J. (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, MA, The Belknap Press.
- RORTY, R. (1988) "The Priority of Democracy to Philosophy", en Rorty, R. (1991), 175-196.
- RORTY, R. (1991) *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers Volume 1*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SANDEL, M. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- SCANLON, T. (2003) "Rawls on Justification", En Freeman, S. (ed.) (2003), 139-167.
- TALISSE, R. (2005) *Democracy After Liberalism: Pragmatism and Deliberative Politics*, New York, Routledge.
- TALISSE, R. (2009) *Democracy and Moral Conflict*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TALISSE, R. (2010) "John Rawls and American Pragmatisms", Exposición en Congreso: *Rawlsian Liberalism in Context (s)*. University of Tennessee. Knoxville. EUA. Febrero 26-27. (http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1611859).

WEBER, E. (2010) *Rawls, Dewey and Constructivism: On the Epistemology of Justice*, London, Continuum.

Recibido: 04-2012; aceptado: 02-2013

HOBBS ANTIMAQUIAVELIANO: LA CRÍTICA AL “NECIO” EN *LEVIATÁN* COMO CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE *EL PRÍNCIPE*

Luis Alejandro Rossi

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

RESUMEN: Se examinan los argumentos expuestos por Thomas Hobbes contra el “necio” en su obra *Leviatán* relacionándolos con la dicotomía entre repúblicas por institución y repúblicas por adquisición establecida por este mismo autor. Sostenemos que la refutación del escéptico es una crítica a la concepción política desarrollada por Nicolás Maquiavelo en *El príncipe* e ilustrada por la noción de *virtù*. Aquellos argumentos revelan los límites normativos que el propio Hobbes impone al realismo usualmente atribuido a su teoría y su noción del estado muestra así un carácter prescriptivo antes que descriptivo.

PALABRAS CLAVE: Hobbes, Maquiavelo, realismo político, Estado.

ABSTRACT: The article discusses the arguments put forward by Thomas Hobbes against the “foole” in his book *Leviathan* relating them with the dichotomy between Commonwealths by institution and Commonwealths by acquisition established by that same author. We hold that the refutation of the skeptic is a criticism of the political conception developed by Niccolò Machiavelli in *The Prince* and illustrated by the notion of *virtù*. Hobbesian arguments reveal the normative limits that Hobbes himself imposes on the realism usually attributed to his theory and his notion of the state seems to be prescriptive rather than descriptive.

KEYWORDS: Hobbes, Machiavelli, political realism, state.

1. Introducción

La diferenciación que Hobbes establece entre la “república por institución” y la “república por adquisición” no concierne exclusivamente al origen del estado, sino que alcanza su pleno sentido cuando se comprende que la primera es la reconstrucción racional del proceso que da origen a la obligación política y la segunda la descripción del acto concreto de la conquista. De ello se deriva que el intento del filósofo inglés de presentar a los dos tipos de estados difiriendo únicamente por su génesis, pero no por la naturaleza del poder político que se ejerce en cada uno de ellos, se revela problemático, pues el sentido profundo de la distinción es la contraposición entre una comprensión normativa y una concepción realista de la política. La tensión subyacente entre ambas perspectivas es la que existe entre hechos y normas. Para examinar la problemática de la contraposición entre ambos tipos de repúblicas, nos proponemos volver sobre un pasaje de *Leviatán* que ha sido objeto de intensos debates en la exégesis: el problema que plantea el “necio” es decir, el abogado de la injusticia, a una teoría normativa de la política como la de Hobbes. Afirmamos que la teoría hobbesiana es normativa porque el significado pleno de la explicación contractual del poder político se presenta en la república por institución y no en la república por adquisición, la cual se origina en un acto de conquista antes que en un contrato horizontal. Nuestro propósito es ocuparnos de la discusión política que subyace al planteo hobbesiano respecto del necio y, por extensión, de la distinción entre ambas formas de república.

En las últimas décadas, las objeciones elevadas por el abogado de la injusticia han sido tratadas extensamente en el ámbito de la teoría de la elección racional, sin embargo, queremos abordar la cuestión por fuera de los parámetros definidos por esa perspectiva, pues consideramos que la formalización que ha sufrido el texto del filósofo inglés a causa de la *rational choice* se lleva a cabo aislando la problemática de la justicia respecto de la cuestión dominante de la obra: la máxima unificación posible del poder político. El resultado de aquella teoría, como se sabe, es una lectura que busca construir una moral de Hobbes y que tiende a ampliar esta materia hasta abarcar todo tipo de contrato, incluyendo a los que se celebran en estado de naturaleza. Sin negar el valor intrínseco de

este tipo de propuestas, su saldo, en sentido estricto, más que una exégesis de *Leviatán*, es una reflexión contemporánea a partir de problemas extraídos del texto hobbesiano. Como señaló un crítico, estos autores están más interesados en el individuo hobbesiano que en la teorización del poder político que Hobbes propone (Montoya, 1991, pp. 199-200). En el cuadro de esta discusión, y para poder conciliar la respuesta al desafío del necio con la teoría política del filósofo inglés, algunos intérpretes han sostenido que en Hobbes, en realidad, habría dos teorías para explicar la racionalidad de la obligación política. La respuesta al necio sería una de esas teorías, diferente de la principal, ya que estaría basada en una consideración prudencial.¹

Una réplica semejante desvirtúa el verdadero carácter de la posición hobbesiana, pues ella no va tan lejos en esa dirección y sólo refuta al necio por el absurdo. El filósofo inglés impugna la supuesta racionalidad del necio: si éste no es racional, ello sólo demuestra que la conveniencia del agente no puede ser entendida en forma inmediata y, por tanto, el necio falla por la base, ya que lo que llama racionalidad es sólo azar o fortuna. La propia índole del argumento hobbesiano no le permite ir más allá. Sin embargo, es usual que la discusión se mantenga siempre limitada a la pregunta por la justicia y prácticamente nunca se encuentra en la bibliografía un análisis de los ejemplos que Hobbes aduce en ese debate imaginario. Esa omisión es infortunada, ya que en ellos se comprende el propósito político del filósofo con su réplica. Al examinar esas ilustraciones, podemos constatar que se refieren al regicidio y a la conquista del reino de los cielos por medios violentos. Hobbes intenta mostrar que, por una parte, el célebre jurista Coke y, por otra, los puritanos, los jesuitas, los monarcómacos y todos aquellos que estén dispuestos a justificar retroactivamente sus medios de acción en función de la santidad de sus fines se comportan como prescribe el necio, pese a que dicen defender elevados principios y que sin dudas la equiparación polémica de Hobbes los hubiera indignado. Pero entonces ¿qué se propone refutar el filósofo

1. Esta es la hipótesis del por lo demás excelente artículo de Luciano Venezia (2010) “El cumplimiento de la obligación de obediencia al *Leviatán*. Hobbes, Skinner y la «mitología de la coherencia»”.

fo con su crítica a la utilidad inmediata y a los que llama especiosos razonamientos? A nuestro juicio, lo que esos ejemplos exponen no es la simple violación de un pacto, sino el acto por el cual tiene lugar una república por adquisición, cuya ilustración paradigmática en la literatura política la brindaba *El príncipe* de Maquiavelo. El debate con el necio refleja así una tensión interna a *Leviatán*: la identidad que el filósofo inglés postula entre la república por institución y la república por adquisición se ve problematizada por la imposibilidad de subsumir en el esquema normativo de la primera la dinámica empírica y vertical del poder de la segunda.

2. La tensión entre hechos y normas en el pensamiento de Hobbes

La teoría política de Thomas Hobbes tiene un carácter bifronte: explica el poder político como una forma de representación, apoyada en una renuncia al propio derecho natural y en una autorización del súbdito al soberano prácticamente ilimitada, dando lugar a un poder absoluto que de ese modo queda facultado a perseguir sus propósitos con la menor cantidad posible de obstáculos. Para lograr ese fin recurre a un planteo normativo, deducido de la postulación de un conjunto de leyes naturales. La neutralización de cualquier otro sistema normativo frente al poder político implica el reconocimiento de que las realidades de la política deben ser comprendidas por sí mismas. Esta exigencia es característica del realismo político, cuyo punto de vista es el opuesto al de los enfoques normativos. Sin embargo, Hobbes alcanza ese fin a través de un planteo basado en normas. Se llega a una situación paradójica, pues como ha señalado Norberto Bobbio, el recurso a la ley natural era el expediente típico de aquellos autores que buscaban limitar al poder político, el fin opuesto al del filósofo inglés (Bobbio, 1971, pp. 60-65). En otros términos, el pensamiento de Hobbes es el primero en llevar a cabo una explicación de la política como un sistema normativo y simultáneamente es considerado como uno de los ejemplos más significativos del pensamiento político realista. Los problemas no disminuyen al constatar que, por su parte, el realismo político presenta un carácter elusivo a la hora de ser definido. Pier Paolo Portinaro afirma que el rasgo central del realismo político es su empirismo radical, por ello no se ocupa de las ideologías y descrece de

las idealizaciones en la política para estudiar sólo los nudos hechos del poder (Portinaro, 1999, p. 17). Michelangelo Bovero, a su vez, distingue tres significados de “realismo político”: el más general es el “metodológico”, que deja de lado toda idealización y busca comprender la política en su “verdad efectiva”, como exigía Maquiavelo; el “ontológico”, que además de hacer suya la exigencia anterior, representa a la política esencialmente como lucha y antagonismo, y por último, el realismo político “práctico”, que a diferencia de los anteriores, que pueden reagruparse en la figura del realismo teórico, postula el divorcio de la política respecto de la moral (Bovero, 2004, pp. 242-245). Tucídides y Maquiavelo expresan este acercamiento a la política en su forma paradigmática. Es conocida la importancia que la *Historia de la guerra del Peloponeso* tuvo para la formación de las ideas de Hobbes sobre la política.² Por ello no es casual que en su pensamiento puedan encontrarse algunos de los elementos centrales de la concepción realista, como la visión pesimista acerca del ser humano, la importancia del conflicto para comprender la política y su explicación en términos de poder exclusivamente. Si nos preguntamos por la relación entre política y ética en la teoría hobbesiana, hay que concluir que el filósofo inglés es un monista rígido, pues la suspensión de todo otro sistema normativo frente al de la política supone la reducción de la ética a aquélla, a diferencia del dualismo que puede encontrarse en autores como Maquiavelo, que más bien señalan una suspensión de la ética frente a la acción política, antes que su reducción a ella (Bobbio, 1999, pp. 127-129). No obstante, el realismo de Hobbes (al menos en su aspecto metodológico) encuentra un límite en el hecho de que responde a la pregunta acerca del origen de la política conjeturando la existencia de un estado pre-político del ser humano. Para un rea-

2. Para no abundar sobre cuestiones conocidas acerca del desarrollo de las ideas de Hobbes y su relación con el historiador griego, nos limitaremos a recordar que las tres causas de discordia entre los seres humanos corresponden a las tres razones que esgrimen los representantes atenienses ante los espartanos para justificar la hegemonía de su ciudad entre los griegos con ocasión de la disputa acerca de Corcira, expuesta por Tucídides en el libro I de su *Historia*. Una exposición sistemática de la cuestión puede encontrarse en Fabbri (2009).

lista estricto, aunque las formas de organizar el poder puedan ser muy diferentes entre sí, el fenómeno de la dominación es originario, por tanto, nunca podría tener lugar un estado pre-político ni tampoco la organización del poder podría surgir de una horizontalidad completa como la del pacto.

La propia teoría de Hobbes refleja esta dicotomía entre la perspectiva normativa y la realista al distinguir las repúblicas por institución de las repúblicas por adquisición. Una es el modelo racional con el cual se comprende el origen de la política; la otra, su reconocimiento de que en los hechos el inicio de los principados nuevos se produce luego de una conquista. Sin embargo, el pensador inglés no plantea esta cuestión como una dicotomía, pues sostiene que la naturaleza del poder soberano en ambas es el mismo y que las dos se basan en alguna forma de pacto, más allá de que sus comienzos sean diferentes. El problema del origen, con todo, no es menor, pues la república por adquisición surge a partir de la conquista, del acto concreto de sojuzgamiento de un pueblo por parte de un poder ya existente, mientras que la república por institución tiene lugar como resultado de una hipótesis contrafáctica: la suposición de un estado pre-político de los seres humanos que sólo termina una vez que se alcanza un acuerdo puramente igualitario entre individuos que todavía no forman un pueblo y sólo se encuentran relacionados entre sí como enemigos eventuales o reales. El *factum* de la república por adquisición representa un desafío para esa justificación normativa, pues en el estado racional que ella propugna a través del pacto siempre está abierta la pregunta acerca de cómo debe explicarse la conducta de aquellos que se lanzan a la conquista por la fuerza de un poder ya existente, es decir, que comprenden el interés propio de modo diferente al que prescriben las leyes naturales. Aunque Hobbes explique todas las formas de asociación entre los seres humanos mediante pactos, la república por adquisición, cuyo origen está en un acto de violencia, es difícilmente asimilable para el esquema pactista, basado en última instancia en el interés propio. El acuerdo sobre el que se funda la república por adquisición disimula mal el hecho de la imposición de una fuerza superior sobre el conjunto de los súbditos. Aquella fundamentación del poder en un sistema normativo que se presenta como un conjunto de leyes científicas entra en conflicto con el ánimo realista que orienta a la teoría. En el modelo hobbesiano la república por

adquisición queda en una posición subalterna frente a la república por institución, ya que el pacto que le da origen es un acuerdo entre vencedor y vencidos que el propio Hobbes consideraba inválido al explicar la república por institución. Esta tensión entre hechos y normas se percibe mejor cuando la teoría debe enfrentar a un adversario que adopta una postura realista integral y niega la validez de cualquier enfoque normativo sobre la política. El resultado será la postulación subrepticia de principios morales bajo las leyes de naturaleza, lo que equivale a la afirmación de un orden vinculante de naturaleza pre-política, que es precisamente aquello que Hobbes niega.

3. El argumento del necio sobre la justicia

La exposición de las leyes naturales en los capítulos XIV y XV de *Leviatán* puede ser dividida en tres grupos: el primero comprende las tres primeras leyes, que establecen los principios formales que permiten instituir la república; en el segundo, que abarca las leyes comprendidas entre la cuarta y la undécima, se especifican las virtudes que los ciudadanos deben alcanzar para poder vivir en sociedad; en el tercero se definen otras reglas de procedimiento, pero que no tienen la misma importancia para la organización de la república que las tres primeras.³ En síntesis, estas tres primeras leyes afirman que 1) se debe buscar la paz, 2) si ello contribuye al establecimiento de la paz, se debe renunciar al derecho a toda cosa, es decir, al derecho natural, y mantener con los demás una relación de reciprocidad, lo que equivale a estar dispuesto a contentarse con tanta libertad respecto de los demás como consentiría a los demás

3. La lista de virtudes que los futuros súbditos deben cultivar para poder vivir en paz son: gratitud, deferencia, facilidad para perdonar, evitar la crueldad, no caer en la insolencia, escapar al orgullo, modestia, equidad, y los procedimientos que deben observar para resolver las eventuales disputas son: el uso igual de las cosas comunes, las suertes, la primogenitura, los mediadores, la sumisión a los arbitrajes, la imposibilidad de ser juez en la propia causa, la necesidad de imparcialidad al juzgar y la confianza en los testigos.

respecto de sí mismo, y 3) los pactos deben ser cumplidos. La primera ley es el objetivo general de la institución de la república y responde al fin general de toda ley natural según Hobbes, que es la prohibición para el ser humano de hacer algo contra su propia vida. La segunda ley establece una condición recíproca que, por ello mismo, la vuelve universal. En la tercera ley, afirma Hobbes, se encuentra la fuente y origen de la justicia. Al describir la condición de los seres humanos en el estado de naturaleza, el filósofo inglés sostiene que la justicia no es una facultad del cuerpo o de la mente, es decir, no puede ser entendida como una virtud, tal como habían hecho Platón y Aristóteles. Frente a la tradición, formula una definición puramente formal de la injusticia como no cumplimiento de los pactos, lo que tiene dos consecuencias: a) la justicia es una cualidad relativa a hombres en sociedad, que viven en una república, y b) la justicia es todo aquello que no es injusto. Aunque luego afirme que esta definición coincide con la concepción clásica de la justicia como la voluntad de dar a cada uno lo suyo, es evidente que su aserción apunta a quitar todo contenido sustantivo a la noción de justicia, de modo de acomodarla a una concepción también formal del estado. La existencia del poder político se convierte en la condición necesaria y suficiente para que exista la justicia, ya que si ella consiste en el cumplimiento de los pactos, y el Leviatán es quien garantiza ese cumplimiento con su espada, en consecuencia, la justicia es el resultado de la acción vigilante del estado, sin la cual los pactos no serían más que palabras.

Ahora bien, una vez establecido el problema de la justicia en términos exclusivamente jurídicos, y la ley entendida sólo como mandato emitido por la autoridad competente, Hobbes postula un contradictor, el necio, quien formula dos tesis, de las cuales la primera es la afirmación de la inexistencia de la justicia. Esta enunciación inicial tiene un carácter más retórico que argumentativo. Ella le permite a Hobbes plantear un paralelismo entre el escepticismo del necio respecto de la justicia y el ateísmo que el salmo bíblico atribuía al necio. Acto seguido el escéptico reformula su tesis en una versión más compleja, que será la que el filósofo inglés discuta en *Leviatán*. En ella el necio acepta la existencia de la justicia, o lo que es lo mismo, que hay pactos que pueden ser cumplidos, y que la justicia consiste en el cumplimiento de los pactos. Sin embargo, aun haciendo estas concesiones, el necio afirma que dado que cada

hombre debe ocuparse de su propio cuidado –tesis que es comparada por Hobbes cuando señala que el objeto de los actos voluntarios de todo ser humano es siempre algún bien para sí mismo (Hobbes, 1651, p. 82)– no habría ninguna razón que le impediría no cumplir con los pactos convenidos, si ello conduce a su propio beneficio. En otros términos, el necio no postula la completa irracionalidad de la justicia, sino que la mayor racionalidad de la conducta consiste en la realización del interés propio, por tanto, como el cumplimiento de la justicia conlleva siempre algún tipo de limitación de ese interés, su racionalidad será menor que la persecución del fin propio.

Edwin Curley sostiene que el personaje del necio es una alusión al problema planteado por Grocio en *El derecho de guerra y paz*. En los prolegómenos a esa obra, el jurista holandés hace una mención a Carnéades como ejemplo paradigmático de todos aquellos que niegan la existencia de la justicia. Se le atribuye al filósofo griego haber expuesto el problema de la justicia en términos dicotómicos: o no hay justicia en absoluto, o, si ella existiera, no sería más que locura extrema, pues “nos compromete a buscar el bien para otros, en perjuicio nuestro” (Grotius, 1625, p. 79). El reto planteado por Carnéades alcanza con más fuerza a Hobbes que a Grocio, ya que, como dijimos, es el filósofo inglés quien considera que el objeto de todo acto voluntario es un bien para sí mismo y quien en su obra *De cive* entiende el bien en estado de naturaleza como equivalente al beneficio propio (Hobbes, 1647, p. 19). Es evidente que Hobbes tiene en mente esta problemática al introducir el personaje del necio, ya que el término que utiliza para designarlo, *Foole*, coincide con la mención a la locura o insensatez realizada por Grocio y atribuida a Carnéades. Sin embargo, más allá de estas coincidencias, el rechazo de Grocio a las ideas del filósofo griego no va más allá de la discusión tradicional acerca de si pueden existir normas comunes a todos los pueblos, sin entrar, como sí lo hace Hobbes en la discusión de una *praxis* política concreta.

Se puede reconocer en la figura del necio presentado por Hobbes a la concepción de la política presentada por Maquiavelo en *El príncipe*, especialmente en lo que respecta al mantenimiento de la palabra dada por el gobernante. Al igual que el necio presentado por Anselmo de Canterbury en el *Proslogion*, quien niega la existencia de Dios, el necio hobbesiano niega la existencia de la justi-

cia. Para reforzar esta identificación, Hobbes parafrasea el texto del salmo, señalando que ese mismo necio dijo en su corazón que no hay Dios. Por tanto, el primer rasgo que Hobbes quiere poner de manifiesto es la relación directa entre ateísmo y escepticismo respecto de la justicia. El reproche de ateísmo a Maquiavelo y a sus discípulos ya era corriente en el siglo anterior. Casi ochenta años antes de la publicación de *Leviatán*, Jean Bodin, en el prólogo a *Los seis libros de la república* caracteriza al secretario florentino como aquél que “[...] pone como fundamento doble de la república la impiedad y la injusticia y denuncia a la religión como enemiga del estado” (Bodin, 1576, p. 5). Por ello, la insistencia de Hobbes en resaltar el ateísmo del necio como condición necesaria de su relativización de la justicia en función del interés personal, se incluye así en una estela de mayor amplitud temporal, que concierne a las reacciones despertadas por las ideas de Maquiavelo durante los siglos XVI y XVII. No obstante, no puede pasarse por alto que esta crítica hobbesiana no se referirá directamente a la *praxis* política expuesta en *El príncipe*, sino a su uso por parte de otros actores políticos con el fin de justificar la rebelión contra el monarca, especialmente por parte de aquellos que el florentino llamó “profetas armados”. En otros términos: si bien es claro que la crítica de Hobbes al necio significa en primer lugar su rechazo de la *praxis* política maquiaveliana, cabe preguntarse si este rechazo es completo, si está referido a las acciones del príncipe y qué aspectos importantes de esa concepción se mantienen en el texto hobbesiano a través de otros caminos.

4. La justicia que origina la obligación política

En la exégesis se ha discutido acerca de si Hobbes logra responder adecuadamente a las objeciones del necio y la mayor parte de los intérpretes ha coincidido en señalar que la argumentación del filósofo es insuficiente. Sin embargo, debe observarse que el debate en el ámbito anglosajón ha insistido una y otra vez en plantear la discusión entre Hobbes y el necio en términos puramente éticos y que la respuesta hobbesiana ha sido evaluada de acuerdo a esos parámetros para determinar si su carácter es verdaderamente satisfactorio. La pregunta que se repite es si Hobbes afirma que

“siempre se deben cumplir los pactos”, y si para hacerlo no está suponiendo una instancia extrateórica como la de un mandamiento divino. Aunque más arriba he indicado que nuestro trabajo también está orientado por la búsqueda de los supuestos de la respuesta hobbesiana, creo que no se debe pasar por alto que el pacto que el autor de *Leviatán* tiene ante sus ojos es el que funda un estado y da origen a la obligación política. Esta salvedad es importante, ya que la discusión con el necio tiene lugar más allá de la moral, pues tanto Hobbes como su contradictor reducen la política a la búsqueda del propio interés (por eso el necio plantea su objeción en ese terreno) y ambos suponen una concepción exclusivamente instrumental de la razón. En efecto, si la postura del necio es señalar la inadecuación de la justicia para satisfacer la plena racionalidad entre medios y fines, debido a que ésta sólo se da con la acción orientada de modo egoísta, no es difícil reconocer allí las afirmaciones de Maquiavelo en el capítulo XVIII de *El príncipe*, cuando sostiene que el príncipe tiene una doble naturaleza, hombre y bestia, y entre las bestias, tiene que elegir a veces a la zorra y a veces al león. De allí que diga “[n]o puede [...] ni debe, un señor prudente mantener su promesa cuando el hacerlo se le vuelve en contra, y han desaparecido las razones que le llevaron a hacerla” (Maquiavelo, 1532, p. 118). El “debe” induciría a pensar que Maquiavelo postula la obligación de violar los pactos, sin embargo, es claro que el florentino expone una situación de necesidad que constriñe al príncipe a tener que sopesar de un lado, su fidelidad a la palabra dada, y del otro, la conservación de su principado. Este estado de necesidad como condición determinante de la acción política fue introducido en el pensamiento político a partir del abandono paulatino de la filosofía política clásica y para los partidarios del realismo político se convierte en la situación normal en que se encuentra el gobernante. Maquiavelo sostiene que el verdadero príncipe tiene que dejar de lado cualquier tipo de consideración que lo obligue moralmente, pero no debido a la naturaleza inmoral de su política, sino porque la acción del príncipe es diferente de aquella de la moral, la cual sólo es válida para las relaciones interpersonales. El orden político, en cambio, necesita que se asegure permanentemente su conservación, por lo cual, si el príncipe no está dispuesto a relativizar la obligación de cumplir con los pactos celebrados, no podrá hacer “grandes cosas”, que es lo que les ha ocurrido a quie-

nes han hecho de la lealtad su principio. El planteo de Maquiavelo, en consecuencia, es dualista, reivindicando la autonomía de la política frente a la moral; ésta sigue siendo válida en el plano de las relaciones entre los individuos, pero se convierte en un callejón sin salida si no se atiende a la responsabilidad propia del príncipe y que sólo a él compete: la salvación del estado. Esta autonomización de la política es también el inicio de su secularización. La separación de ambas esferas rompe definitivamente con la unidad entre política, moral y religión, característica de la política medieval. Así planteado el problema, Hobbes es consciente de que no tiene sentido responder al necio desde una perspectiva exclusivamente moral, pues el necio ha abandonado ese terreno y hace valer otro principio que reclama su autonomía frente a la pretendida universalidad de la moral.

En su defensa de un conjunto de principios que permitan establecer una ciencia de la política, la tercera ley de naturaleza, la de la justicia, tiene un lugar central, ya que ella establece el método por medio del cual la república podrá mantener su existencia. Cabe observar, no obstante, que Hobbes rechaza la pretensión del necio de extender la falta de racionalidad de la justicia a toda situación que enfrente dos intereses. No toda violación de la fe dada es inválida, reconoce el filósofo. Así, en estado de naturaleza, cuando no puede hablarse de pactos propiamente dichos, el incumplimiento puede estar justificado ante la incertidumbre de que exista reciprocidad. Cabe recordar, no obstante, que para poder sostener la validez de los pactos aceptados por miedo (la pasión que facilita la paz), Hobbes afirma que ello originaría una obligación en el estado de naturaleza (Hobbes, 1651, p. 86). De allí se derivan varios problemas: el primero, qué puede querer decir “obligación” en el contexto del estado de naturaleza que no sea equivalente a “coerción física”, por tanto, una “obligación” que no agrega nada a la amenaza ya en acto; en segundo lugar, el reconocimiento de “obligaciones” naturales conduce a la pregunta de si puede sostenerse la distinción entre lo correcto y lo incorrecto en ese estado. Si ello fuera posible, tampoco queda claro si esta distinción se basa en la posibilidad de llevar a cabo pactos válidos antes de la existencia de la república o en que las leyes de naturaleza, al ser promulgadas por Dios, permiten esa distinción (con lo que dejarían de ser meros “teoremas de la razón” para convertirse en leyes morales sin más,

lo cual también es negado por Hobbes). En otros términos, mientras que el filósofo inglés es taxativamente claro acerca de las condiciones que vuelven inválido un pacto en el estado de naturaleza (las cuales son predominantes y en la práctica nulifican todo otro pacto que no sea el que origina una república), cuando afirma que puede haber pactos en estado de naturaleza, su texto lleva permanentemente a la paradoja.

Pero lo que preocupa a Hobbes es que la forma en que el necio entiende el interés propio (forma que, por lo demás, es perfectamente legítima en el estado de naturaleza) sea trasladada al estado civil, porque en ese caso la violación de la fe dada permitiría ganar un reino. En otros términos: cuando Maquiavelo impugna la validez del principio *pacta sunt servanda* describe una posibilidad de acción que es propia del hombre eminente o del príncipe en función de su superioridad, pero no sostiene que la violación de los pactos sea válida para cualquier miembro de la sociedad en sus acuerdos privados con sus semejantes; sólo aquél que posee la virtud suficiente puede arrogarse esa potestad, sea para mantener un principado, sea para ganarlo. Hobbes, en cambio, considera que si ese principio tiene una validez condicional, se facilita que los súbditos se comporten de acuerdo al modelo ofrecido por el necio, lo que es equivalente a darle un sustento legítimo a la sedición. El pensador inglés tiene en cuenta en su argumentación sólo el cumplimiento de los pactos por parte *de los súbditos* y no de los seres humanos en general.⁴ Aún más: los ejemplos aducidos por Hobbes contra el necio no se refieren a los pactos en general, sino a un pacto muy específico: el pacto de intercambio entre protección y obediencia que sostiene al poder político. Hay que recordar que en consecuencia, el desarrollo argumentativo de la obra sufre un quiebre, ya que la discusión con el necio tiene lugar en el capítulo

4. Las promesas obligan porque son legales, por esta misma razón, una promesa hecha por miedo en estado de naturaleza no obliga si su cumplimiento es la realización de una acción ilegal en estado civil (Hobbes, 1651, pp. 127-128). A ello se debe agregar que Hobbes afirma al final del capítulo XIV que un juramento no agrega nada a una promesa, ya que si es legal, también obliga ante Dios así como un juramento que obligue a una acción ilegal no es vinculante.

XV de la primera parte de *Leviatán*, en la cual se exponen aquellas características del ser humano que juzga como invariantes naturales. De esta forma, casi al modo de una digresión, Hobbes introduce el problema de la obligación política en un contexto en el cual la cuestión de la soberanía no ha sido ni siquiera planteada, dejando entender así que la forma más elevada de la justicia es la obediencia al poder político.

Por eso no hay que olvidar que de lo que se trata aquí es de cuál es el principio en que debe apoyarse el poder político. Esta cuestión, no obstante, es entendida de modo diferente por ambos autores. Para Maquiavelo no hay un problema del origen de la política ni un estado pre-político del ser humano; ello lleva la cuestión acerca de la naturaleza de la política a un plano exclusivamente técnico, ligado a los modos concretos de ejercer el poder político. La posición de Hobbes, en cambio, limita el realismo maquiaveliano con un planteo normativo. Ya no se trata de reglas que pueden justificarse racionalmente y cuya validez se limita a la interpretación casuística –aunque eso no implica que sean necesariamente falsas– sino de descubrir, dentro del edificio más amplio de la ciencia o conocimiento de las consecuencias, una filosofía civil o política, que descubra las consecuencias derivadas de la institución de las repúblicas y con ellas, los derechos y deberes del soberano y de los súbditos (Hobbes, 1651, p. 48). No obstante, esta filosofía civil no postula un principio moral, obligatorio tanto para el soberano como para los súbditos, sino un sistema de reglas que los súbditos deben cumplir si quieren la paz y la seguridad. Por tanto, este sistema de leyes naturales tiene un carácter condicional, ellas no pueden ser consideradas como imperativos categóricos, pues sólo valen si se quiere lo que prescriben; en última instancia, si se acepta previamente que la muerte es el peor de los males. Recordemos que el soberano en la teoría hobbesiana no pacta, por tanto, es incapaz de cometer injusticia por definición y respecto de la moral tiene las manos tan libres como el príncipe de Maquiavelo, pues “bueno” y “malo”, así como “justo” e “injusto” son predicaciones sólo posibles una vez que se ha promulgado la ley civil. Es más, si nos desplazamos a las relaciones internacionales y comparamos la relación del soberano hobbesiano con la de sus pares y la del príncipe maquiaveliano con los suyos, podríamos afirmar que en ese plano Hobbes le da la razón al necio tácitamente, pues cada uno de

los príncipes se encuentra en estado de naturaleza respecto de los otros y el filósofo inglés afirma que quien quiera cumplir las leyes naturales en ese estado será presa fácil de los otros, por tanto, no podría respetar siempre los pactos concertados sin poner en peligro su poder.

Si Maquiavelo busca mostrar cuáles son los principios técnicos que rigen a la política, y que, por tanto, deben ser atendidos por todo gobernante si no quiere, como gustaba de afirmar Hobbes, que el mango de la espada del Leviatán le resulte demasiado caliente, éste, a su vez, refutando al necio demuestra qué clase de ciudadanos debe tener una república. Ello puede comprobarse hasta en los títulos de sus obras: Maquiavelo escribe el *De principatibus* y Hobbes escribe el *De cive*. Ninguno de los dos lleva a cabo una reflexión prudencial, si nos atenemos al significado aristotélico de “prudencia”: Maquiavelo reivindica el carácter no moral, es decir, técnico, de sus prescripciones, Hobbes, su carácter científico, pero en ninguno de los dos casos podríamos hablar de preceptos dirigidos a alcanzar alguna concepción de la vida buena. Asimismo, en ambos autores hay una voluntad explícita de romper con la tradición de ideas heredada de la escolástica y la búsqueda de un punto de partida diferente para el estudio de la política. Este nuevo inicio lo encuentran ambos en el estado de necesidad, simbolizado por los medios a que debe recurrir la *virtù* del príncipe si no quiere dejar de ser tal y por la permanente amenaza del fantasma del estado de naturaleza, es decir, de la guerra civil, para Hobbes. Ahora bien, respecto de las relaciones entre política y moral, la teoría hobbesiana va más allá de la autonomización de la política propugnada por Maquiavelo, pues para Hobbes ya no se trata de demostrar que la política no puede ser comprendida a partir de parámetros morales, sino que la política es una instancia anterior a la ética, la cual sólo puede tener lugar cuando la pacificación del estado de naturaleza, y por ende, su suspensión, se ha hecho efectiva. Ambos parten de una antropología negativa, pues los dos sostienen que los seres humanos buscan el propio bien sin atender más que a su utilidad, la que deriva en el individualismo destructivo del estado de naturaleza y en la continua necesidad por parte del príncipe de recurrir al engaño. Por último, el miedo juega para ambos un papel fundamental en la consecución de la obediencia. Maquiavelo aconseja al príncipe que, si debe elegir, es preferible ser temido a amado,

y para Hobbes el miedo es la pasión sobre la cual se construye la política, ya que es la que obliga a los hombres a pactar. Si ello es así, cabe preguntarse qué sentido podría tener para el autor de *Leviatán* una crítica del “maquiavelismo” cuando ambos autores, por caminos diferentes, buscan que los poderes absolutos que se han conformado en esos dos siglos obtengan una legitimación inmanente a la comunidad política.

5. La racionalidad versus la fortuna

El necio postula una racionalidad cuya expresión más alta es la satisfacción inmediata del interés propio. Hobbes señala que ese razonamiento, que juzga falso, se encuentra también en varios de los grupos que contienden con la corona en Inglaterra. Al preguntarse retóricamente acerca de si el reino de Dios puede ser alcanzado incluso por violencia injusta, Hobbes asocia a los grupos puritanos a la postura del necio. Asimismo, un venerable jurista isabelino como Edward Coke, celoso defensor de las libertades y del *common law* frente al abuso de la prerrogativa por parte de la corona, aceptaría este mismo principio cuando afirma que el regicidio es un delito que no puede ser castigado. Por lo tanto, a juicio de Hobbes, el “maquiavelismo” como mentalidad tiene una extensión mucho mayor que la de los escritores partidarios de la razón de estado. Son inconscientes defensores de sus principios todos aquellos que estén dispuestos a justificar la más mínima violación de la justicia y de la obligación de cumplir los pactos celebrados, por parte de un súbdito, comenzando por el intercambio de protección y obediencia entre él y el soberano. La aclaración es importante, porque Hobbes señala que no se trata de promesas en el estado de naturaleza, donde es evidente que no habría modo de exigir el cumplimiento de los pactos, pues, como ya señalamos, donde no hay poder civil establecido, cualquier acuerdo se nulifica ante la menor sospecha de incumplimiento, resultando de ello la imposibilidad práctica de la justicia. En consecuencia, Hobbes plantea la obligación del cumplimiento de los pactos una vez que se está en el estado político, pues ese principio sostiene el andamiaje de la república ya que es el soberano el guardián de aquel cumplimiento, en consecuencia, no observarlos es equivalente a no acatar la ley que el soberano dicta.

En este contexto, que el necio afirme la irracionalidad de la justicia implica la incitación a la desobediencia, pues la reserva última respecto del cumplimiento de obediencia por parte del necio conlleva erigirse en juez acerca de los mandatos del soberano.

Aun así, Hobbes está dispuesto a considerar la posibilidad de que alguien actúe teniendo como principio la máxima del necio y se pregunta si el eventual éxito de su acción la volvería razonable. La respuesta de Hobbes vuelve a apuntar a Maquiavelo. En efecto, el filósofo inglés señala que el principio propuesto por el necio conduce necesariamente a la autodestrucción de quien lo propugna, por tanto, si ello no ocurre, no se debe a una racionalidad superior del obrar del necio, sino que su causa fue algún accidente, algo que él razonablemente no podía esperar, pero que sin embargo ocurrió y eso permitió alcanzar el beneficio esperado. Ello demuestra que la presunta superioridad de los principios del necio no es más que arrojar los dados y suponer que se ganará, sin tener ninguna razón valedera para ello. Una vez más, la referencia a Maquiavelo es transparente. En el capítulo XXV de *El príncipe* se expone el célebre combate entre la virtud del príncipe y la fortuna, siendo ésta, según Maquiavelo, el árbitro de la mitad de nuestras acciones. Pero el príncipe puede intentar conquistar a la fortuna, toda vez que tome precauciones en tiempos en que ella le es favorable, para resistir mejor en aquellos en que es adversa. Sin embargo, la actitud del príncipe que aspira a las grandes cosas no puede ser únicamente la de la previsión, sino que, dado que la fortuna siempre es cambiante, “[...] es mejor ser impetuoso que cauto, porque la fortuna es mujer y, es necesario, si se la quiere poseer, forzarla y golpearla. Y se ve que se deja someter más por éstos que por quienes fríamente proceden. Por ello, es siempre, como mujer, amiga de los jóvenes, pues éstos son menos cautos, más fieros y le dan órdenes con más audacia” (Maquiavelo, 1532, p. 106). Esta victoria de la audacia sobre la cautela es precisamente lo que revela el verdadero carácter de su supuesta racionalidad. El necio argumenta que su principio posee una racionalidad superior, sin embargo, a la hora de la verdad, sólo puede apostar todo a una carta, ponerse en manos de la fortuna esperando conquistarla, confiando en la aparición de ese accidente del que hablaba Hobbes y que puede resultar en que su acción no desemboque en la autodestrucción sino en la conquista. El segundo argumento corre por los mismos carriles. Quien

crea que puede romper los pactos que ha celebrado (por ejemplo, aquél que en una situación de guerra busque aliados y sea aceptado en una comunidad, pero ocultando su propósito de violar ese mismo pacto una vez que ello sea de su conveniencia), no puede ser aceptado en una sociedad, y si ello ocurre, fue por ignorancia o error de los otros hombres, algo que él no podía prever ni suponer. De nuevo vemos que el razonamiento hobbesiano muestra que la acción que se emprende siguiendo el principio defendido por el necio lleva a la autodestrucción, y que si ello no ocurre, se debe a causas fortuitas que el agente no podía calcular. La virtud maquiaveliana es necesariamente necia a juicio de Hobbes. Su problema no es moral, sino técnico: confunde el interés propio con la satisfacción inmediata, sin percibir que aquél se realiza más plenamente en un sistema de reglas que vuelvan previsibles las conductas que por la jugada temeraria.

En ambos casos la pretendida racionalidad superior del necio se revela como un mero juego de azar, en el que todo reposa sobre la ocurrencia de hechos absolutamente imponderables en un cálculo racional de medios y fines. De este modo se comprende mejor en qué consiste el argumento con que Hobbes se propone refutar al necio. El procedimiento es por el absurdo, demostrando que en el estado civil no existe una racionalidad mejor que el cumplimiento de lo pactado, pero no porque pueda dar una justificación positiva de esta proposición, sino mostrando que la racionalidad defendida por el necio no es lo que éste afirma que es. Si la verdadera racionalidad de la acción del necio es abandonarse a la fortuna, ello podrá ser muy excitante, pero difícilmente pueda afirmarse que consista en una racionalidad superior a la del cumplimiento de los pactos. La primera ley de naturaleza se vuelve así el presupuesto de la ley de la justicia. No cumplir con la justicia lleva al hombre, aunque éste no lo sepa, a atender contra su propia existencia, por tanto, el cumplimiento de los pactos celebrados es lo único que le puede permitir desarrollar su existencia libre del temor a la muerte violenta. De este modo el argumento de Hobbes se mantiene, al igual que el planteo del necio, en un plano puramente instrumental. Ambos están discutiendo cuál es la manera más eficaz de alcanzar los propios fines. Hobbes no niega la legitimidad del interés propio (de hecho, es ese mismo interés el que lleva al individuo a integrarse a una sociedad). Sin embargo, ese interés, para poder realizarse, debe

limitarse a sí mismo, lo que implica aceptar al interés ajeno como legítimo. Ello es reconocido por Hobbes en la décima ley de naturaleza, que prohíbe la arrogancia, la cual es definida como la reserva por parte de un hombre de un derecho que él no está dispuesto a que el resto también se reserve. Lo contrario de la arrogancia es la modestia, que equivale a aceptar la igualdad natural de los hombres. Recordemos que en el capítulo XIII Hobbes califica, bajo la forma de vanagloria, a esa misma arrogancia como una de las tres causas de la discordia de los hombres en estado de naturaleza. En consecuencia, la virtud política elogiada por Maquiavelo no sería más que arrogancia.

En este punto llegamos a una divergencia irresoluble: la discusión presupone diferentes elecciones acerca de cuál es el mal supremo para los seres humanos. La primera ley de naturaleza expresa, por vía negativa, que para Hobbes la muerte es el peor mal para el hombre. El necio, en cambio, propone cursos de acción que pueden llevar a la muerte, lo cual sugiere implícitamente su negativa a aceptar que ella sea el mal mayor (actitud que Maquiavelo sin dudas suscribiría). A juicio de Hobbes no hay compensación posible respecto del riesgo que asume el émulo de la *virtù*, ni siquiera en el caso remoto de que la jugada tenga éxito. De allí que el filósofo inglés, para señalar la irracionalidad e insensatez de esa acción, denomine *foole* a quien la propone. El necio habla una lengua que para el filósofo se ha vuelto incomprensible. A su juicio, la postura del necio esconde una disposición que no puede ser conciliada con el sentir común de los seres humanos. Aquí se encuentra el límite último de la concepción hobbesiana y fundamento de la primera ley de naturaleza: quien no acepte a la muerte como el peor de los males, antes que violar una ley moral, se dirige contra su propia naturaleza. Ello funciona como discriminante de la racionalidad o irracionalidad de las acciones consideradas. Señalamos más arriba que las leyes de naturaleza tienen una validez análoga a los imperativos hipotéticos kantianos: los medios que ellas proponen sólo serán vinculantes si quiero el fin que esos medios me permiten alcanzar, es decir, no son leyes propiamente morales, pues no tienen una validez pre-política y en el estado de naturaleza sólo se puede albergar el deseo de que sean cumplidas, pero no cumplirlas efectivamente, pues quien lo haga será presa fácil de los otros (Hobbes, 1651, p. 99). La benevolencia significaría su fin y caería

así en contradicción con la primera ley de naturaleza. Sin embargo, la disputa con el necio parece llevar a Hobbes a un callejón sin salida: es evidente que las leyes naturales no pueden ser interpretadas como leyes morales y que el filósofo inglés separa los dominios de unas y otras. Con todo, frente al desafío planteado por el necio al rechazar que la muerte sea el mal supremo, la primera ley de naturaleza se convierte en el punto en que los hechos y las normas no pueden ser separados. Hobbes pretende mostrar que con su proceder el necio obra contra su propia naturaleza, pero, si ello es así, entonces debería reconocer que las leyes de naturaleza no pueden valer de modo sólo condicionado, pues quien no las acepte actúa de manera contraria a la razón y no sólo contrariamente al principio de que la muerte sea el peor de los males.

6. Impotencia frente al “profeta armado”

Aunque la refutación hobbesiana del necio apunta a desarmar cualquier intento de disculpar un incumplimiento de la promesa de obediencia, más allá del motivo en que se funde, los “profetas armados”, aquellos que como los puritanos no le darían importancia a las leyes de naturaleza porque afirman obedecer a una legalidad superior y por eso se creen autorizados para no cumplir con las reglas de esa legalidad inferior, justificando acciones como el tiranicidio o la rebelión, no son alcanzados por esa refutación. Dado que, a diferencia del necio, no sostienen que propugnan una racionalidad superior, sino que ni siquiera entran en la disputa acerca de cuál es la mejor racionalidad instrumental respecto de los pactos, ya que defienden lo que en términos de Max Weber sería una acción racional con respecto a valores (el que el reino de Dios pueda ser alcanzado por violencia, aun injusta). Hobbes, a pesar de haber intentado reducirlos a una especie de “compañeros de ruta” del maquiavelismo, sólo puede reprocharles que, al no haber un conocimiento del estado del hombre después de la muerte, y menos de la supuesta recompensa que obtendría la violación de confianza, están actuando sólo en base a una creencia (Hobbes, 1651, p. 92). Es evidente que frente a la reducción al absurdo de los principios del necio, esta crítica es mucho más débil, pues al hombre de fe le resulta indiferente el hecho de que su certeza no se base en ninguna

forma de revelación directa o en algún razonamiento que permita sostenerla incondicionalmente. Sin embargo, un ingrediente infaltable en las convicciones de todos aquellos que hacen política a partir de principios religiosos es la certeza en la santidad y la verdad de las propias ideas. Por tanto, la afirmación con que Hobbes concluye su refutación, señalando que por los motivos antedichos la violación de confianza no puede ser considerada ni una ley de razón ni de naturaleza, permanece impotente frente al deber de conciencia postulado por los puritanos en la lucha contra el soberano, ya que, a diferencia del necio, éstos no afirmaban el carácter instrumental de la racionalidad de sus acciones, sino su santidad.

Por obra de la virtud política del profeta armado (que Hobbes considera sólo como una disposición arrogante e hipócrita⁵), la república por adquisición se revela entonces como irreductible a la crítica del filósofo. Los ejemplos aducidos por el filósofo en la respuesta al necio buscan demostrar que el intento de conquistar una república no es más que echarse al monte y lanzarse a la fortuna, una aventura propia de *condottieri*. Sin embargo, como en Hobbes la concepción normativa de la política va acompañada de un inveterado realismo político, no puede pasar por alto que la inmensa mayoría de las repúblicas no se inician con su institución, sino por conquista, por tanto, *Leviatán* debe dar cuenta del poder *de facto*. Con ello, la república por adquisición queda en una situación incómoda, ya que Hobbes insiste en que la naturaleza del poder en ella es idéntica a la de la república por institución y que también implica un pacto, disolviendo la diversidad de orígenes en coincidencia de principios. Pero, en el desarrollo expositivo del texto, cuando expone el origen de la política, nos encontramos con el contrato, con una legitimidad que parte de una dimensión horizontal y no con la organización vertical de la política a partir de la conquista. Hobbes intenta salvar este problema indicando que es el consentimiento de los vencidos el que otorga el derecho de dominio. Nos encontramos nuevamente con el problema de las obligaciones y los pactos en estado de naturaleza: el miedo es el móvil en ambos pac-

5. “Pero esta pretensión de un pacto con Dios es una mentira tan evidente, incluso en la conciencia de quienes la fingen, que no es sólo un acto de disposición injusta, sino también vil y poco viril” (Hobbes, 1651, p. 111).

tos, pero la dirección que posee en la república por institución es horizontal (se teme a los otros), mientras que en la república por adquisición es vertical (se teme al conquistador). En *De cive* la república por adquisición es presentada como “principado natural” (Hobbes, 1647, p. 54). El poder del conquistador es caracterizado como dominio despótico y, siguiendo a la tradición, lo equipara a la noción de dominio paternal, estableciendo una analogía entre la familia y la monarquía. En *Leviatán* dejará de caracterizarlo como “natural”, pues su autor es consciente de que el término es problemático respecto de la propia teoría, aunque mantendrá con reparos la analogía entre la familia y el reino. El problema de considerar al origen de ambas repúblicas como equiparable a través del pacto, no obstante, vuelve a entrar en el texto, cuando, casi contra sus propios deseos y una vez más movido por su afán realista, advierte que “es un acto de ignorancia de los derechos de soberanía” si un “monarca de diversas naciones” –atiéndase que no utiliza la palabra “soberano”, sino que ese poder es identificado sin más con el del monarca– que posee en una la soberanía por institución y en la otra por conquista “exigiera más de una nación que de la otra” (Hobbes, 1651, p. 131), una advertencia que sólo puede estar dirigida a un soberano conquistador, revelando así que el miedo a los otros no es análogo al que provoca el vencedor y que el dominio despótico no puede equipararse con el dominio político.⁶

7. Conclusión: adiós a la virtù

Luc Foisneau afirma que la reformulación formalista del concepto de justicia en Hobbes obedece a la necesidad de fundar ese concepto en la horizontalidad de los intercambios, reflejo de la naciente sociedad comercial (Foisneau, 2004, pp. 109-114). Sin negar esta interpretación, creemos sin embargo que la inconmensurabi-

6. Aunque distingue a ambos en el plano conceptual, termina identificándolos al afirmar que “[...] los derechos y las consecuencias de ambos dominios, paternal y despótico, son idénticos a los de un soberano por institución, y por las mismas razones, aquellas razones que se establecieron en el capítulo anterior.” (Hobbes, 1651, p. 131).

lidad entre el discurso de Hobbes y el del fanático religioso refleja la ambición del filósofo inglés por fundar una nueva ciencia de la política, basada en las normas, el pacto y la representación. Las acciones de quien quiere alcanzar el reino de los cielos por la violencia o las de aquel que asesina al príncipe por considerarlo enemigo de la religión verdadera son, en términos de Hobbes, casos de repúblicas por adquisición. Con esos ejemplos quiere exhibir cómo la execrada política maquiaveliana es seguida por todos aquellos que se creen autorizados, como diría Locke, a “apelar al cielo”. Lo que el necio afirma escudándose en una racionalidad instrumental, el fanático lo oculta a través de la santidad de su causa, pero en ambos casos nos encontramos con el mismo agente: aquél que está dispuesto a jugarse el todo por el todo y no acepta que la política pueda subordinarse a reglas, siendo la primera de ellas que la muerte es el peor de los males. El necio representa esta voluntad del aventurero. Es interesante notar que antes de que el orden político fuera efectivamente centralizado y racionalizado como administración, lo que ocurrió en los siglos posteriores, la teoría hobbesiana ya presenta un estado racional y racionalizado, que requiere de los miembros de esa comunidad política esa misma racionalización de sus actos, revelando de ese modo su carácter prescriptivo si se la compara con el realismo político maquiaveliano.

En la figura del príncipe nuevo, la república por adquisición es la personalización máxima del poder, una legitimidad fundada en la propia persona física (Max Weber la hubiera llamado “carismática”). Podría decirse, incluso, que ella es la inversión del estado de naturaleza, pues si éste se caracteriza por la inseguridad del más fuerte, ya que en él nunca puede estabilizar su dominio, la república por adquisición sólo tiene lugar cuando el más fuerte ha consolidado su poder. La república por institución, en cambio, necesita que el poder sea despersonalizado para poder existir, dado que en la teoría hobbesiana es la institución misma la que es persona. Esta aserción puede parecer contradictoria con el carácter absoluto del poder instituido por el pacto, al cual Hobbes llama precisamente “persona” en tanto sujeto y sede de la soberanía. Sin dudas, la dirección que sigue el pensamiento político hobbesiano es la de la máxima unificación posible del poder; por tanto, la república por adquisición presenta este rasgo en su propia naturaleza, ya que el poder depende de la persona física del soberano. Por esta misma

razón el filósofo sostendrá la superioridad de la monarquía frente a las otras formas de gobierno, aun cuando afirma simultáneamente que la naturaleza del poder soberano en todas ellas es la misma. Pero la república por institución sólo alcanza esta unificación del poder por medio de la autorización, la cual parte de los derechos ilimitados de los individuos; por tanto, Hobbes sólo logra la institución del poder absoluto mediante la consideración de la soberanía como una ficción y al estado como su sede, lo que significa despersonalizarla.

Cuando Locke rebatió los argumentos de Robert Filmer hizo algo más que refutar el derecho divino de los reyes: liquidó por completo –al menos en el plano teórico– la posibilidad de identificar al poder político con el poder paternal y volvió anacrónica a aquella tradición en su conjunto. Podría decirse que si la sociedad inglesa del siglo XVII era capaz de hacer un uso analógico de la noción jurídica de contrato, entonces los autores como Filmer hablaban una lengua muerta y sus metáforas habían perdido sentido en el pensamiento político de aquella época. ¿También Maquiavelo hablaba una lengua muerta? La historiografía ha investigado los múltiples usos de la obra de Maquiavelo en el pensamiento político inglés durante ese mismo siglo; la diversidad testimonia su vitalidad. Sin embargo, Hobbes, al calificar como necio e irracional a quien se deje llevar por la idea de *virtù*, responde afirmativamente a la pregunta que nos hicimos más arriba. La crítica a la política como *virtù*, expuesta por Maquiavelo en *El Príncipe*, se muestra entonces como una despedida de la época de la república por adquisición, que debe dejar el paso a la república por institución, propia de un tiempo en que se opera una transformación del estado: de séquito patrimonial de un príncipe se convertirá en un conjunto de funcionarios miembros de una administración y desposeídos de sus instrumentos de trabajo. Aparece así el carácter prescriptivo y normativo antes que descriptivo y realista de la construcción política hobbesiana. La horizontalidad inicial requerida por la doctrina de la autorización, que pone a la democracia como forma originaria de la política,⁷ ocluye así el rol de la vio-

7. La democracia como la forma originaria de todo poder político es expuesta por Hobbes en *De cive*, cap. VII, artículos 5 a 7.

lencia en el origen del estado, que *El Príncipe* exponía en toda su magnitud y cuyos rigores fácticos se manifestaban en la república por adquisición.

BIBLIOGRAFÍA

- BOBBIO, Norberto (1962) "Hobbes e il giusnaturalismo", *Rivista critica di storia della filosofia*, vol. 17, 470-485. Reimpreso en: Bobbio (1971), 51-74.
- BOBBIO, Norberto (1971) *Da Hobbes a Marx*. Napoli, Morano Editore.
- BOBBIO, Norberto (1986) "Ética e política", *Micromega* 4, 97-118. Reimpreso en Bobbio (1999), 120-147.
- BOBBIO, Norberto (1999) *Teoría general de la política*, Torino, Einaudi.
- BODIN, Jean (1576), *Los seis libros de la república* [*Les six livres de la république*], selección, traducción y estudio preliminar de Pedro Bravo Gala. Madrid, Tecnos, 1985.
- BOVERO, Michelangelo (2004) "El realismo de Bobbio", *Isonomía*, 20, 238-253.
- FABBRI, Enrica (2009) "Dal realismo politico di Tucidide a quello di Hobbes", *Annali del Dipartimento di Filosofia* 15 (1), 5-33.
- FOISNEAU, Luc (2004) "Leviathan's Theory of Justice", en: Sorrell and Foisneau (eds.), 105-122.
- GROTIUS, Hugo (1625) *The Rights of War and Peace* [*De jure belli ac pacis*]. Edited and with an Introduction by Richard Tuck. From the edition of Jean Barbeyrac. Indianapolis, Liberty Fund, 2005.
- HOBBES, Thomas (1647) *El ciudadano* [*De cive*], edición bilingüe de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Debate, 1993.
- HOBBES, Thomas (1651) *Leviathan, with selected variants from the Latin edition of 1668*, Indianapolis / Cambridge, Hackett Publishing Company, 1994.
- MAQUIAVELO, Nicolás (1532) *De Principatibus*. Traducción al español de A. Hermosa Andújar, *El príncipe*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2006.
- MONTÓYA, José (1991) "D. Gauthier o Hobbes sin Leviatán", *Revista de Filosofía* 3ª época, 5, 199-205.
- PORTINARO, Pier Paolo (1999) *Il realismo politico*. Roma-Bari: Laterza.
- SORRELL, Tom & FOISNEAU, Luc (eds.) (2004) *Leviathan After 350 Years*, New York, Oxford University Press.

VENEZIA, Luciano (2010) "El cumplimiento de la obligación de obediencia al Leviatán. Hobbes, Skinner y la «mitología de la coherencia»", *Revista de Estudios Políticos*, 149, 151-185.

Recibido: 09-2012; aceptado: 10-2012

ASPECTOS DE LA EXÉGESIS PLOTINIANA DE LA TRADICIÓN METAFÍSICA DEL PLATONISMO

Gabriel Martino

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires*

RESUMEN: La tensión entre fidelidad a la tradición e innovación presente en el pensamiento plotiniano se manifiesta de modo patente en su propuesta metafísica. La ontología expuesta en las *Enéadas*, en efecto, es un claro ejemplo de la labor exegética mediante la cual Plotino toma las concepciones metafísicas platónico-pitagóricas precedentes y las sintetiza infundiendo nueva vitalidad en ideas antiguas. Para llevar a cabo su exégesis utiliza, incluso, conceptos aristotélicos que integra de un modo peculiar a su pensamiento platonizante. En el presente trabajo, pues, nos proponemos esclarecer el procedimiento interpretativo que Plotino lleva a cabo en la formulación de su doctrina de lo Uno y de la relación entre esta hipóstasis y la Inteligencia. En nuestro análisis examinamos las nociones metafísicas que nuestro filósofo toma como punto de partida y brindamos una interpretación de la transformación que opera sobre ellas para arribar al sistema que dio origen a una nueva corriente de pensamiento platónico.

PALABRAS CLAVE: Plotino, metafísica, exégesis, platonismo medio, doctrinas no escritas, interpretación alegórica.

ABSTRACT: The tension between innovation and fidelity to tradition present in the thought of Plotinus manifests itself clearly in his metaphysical conception. The ontology put forward in the *Enneads*, in fact, is a fine example of the exegetical work by which our thinker takes the preceding platonic-pythagorean metaphysics and synthesizes it, bringing new vitality into ancient ideas. To accomplish his exegesis he even employs Aristotelian concepts incorporating them in a peculiar way to his Platonizing thought. In the present paper, hence, we intend to elucidate the interpretive procedure that Plotinus carries out to arrive at his conceptions of the One and of the relationship between this hypostasis

and Intelligence. In our analysis, we examine the metaphysical notions that our philosopher takes as starting points and we offer an interpretation of the transformation he operates upon them to reach the system that gave birth to a new current of Platonic thought.

KEYWORDS: Plotinus, metaphysics, exegesis, Middle Platonism, unwritten doctrines, allegorical interpretation.

1. Introducción

El pensamiento de Plotino presenta un peculiar contraste entre la transformación que opera sobre la filosofía precedente y la tradicionalidad de los elementos conceptuales que utiliza para constituir su sistema. En los tratados eneádicos Plotino afirma, de hecho, que sus tesis no son nuevas sino que fueron formuladas en otro tiempo y que son una interpretación de esas lejanas palabras (V 1, 8, 10-14). Sin embargo, a pesar de la declaración plotiniana de fidelidad a la tradición, la mayor parte de los estudiosos modernos coincide en atribuirle a nuestro filósofo la paternidad de una nueva corriente de pensamiento: el neoplatonismo. Ahora bien, esta tensión entre innovación y fidelidad a la tradición tiene su foco, según creemos, en el procedimiento exegético que Plotino aplica sobre los conceptos propios de la metafísica del platonismo. Tal procedimiento le permite otorgar un nuevo impulso, contexto y sentido a conceptos de prolongada antigüedad y elaborar a una concepción metafísica novedosa y llena de vitalidad.

Tomando estas apreciaciones como punto de partida, hemos estudiado las características propias del método exegético plotiniano y ofrecemos, en el presente trabajo, los resultados de nuestra investigación. Para poder brindar una exposición ordenada, hemos dividido el escrito en cuatro secciones principales, donde desarrollamos diferentes aspectos de la exégesis plotiniana. En una última sección, vertimos las conclusiones a las que nos ha llevado nuestro estudio.

2. Los elementos: la tradición metafísica heredada.

La obra filosófica de Plotino posee un carácter distintivo y, en cierto modo, único que ha llevado a los intérpretes a considerarla

un punto de inflexión en la historia de la filosofía.¹ Su pensamiento ha sido entendido como culminación de una tradición (Armstrong, 1980: 281) y, a la vez, como punto de partida de un nuevo modo de reflexionar y de experimentar el mundo.² Pero tanto una como otra concepción reconoce la enorme deuda de nuestro filósofo con los pensadores que le preceden y su capacidad para reunir en un pensamiento consumado doctrinas platónicas, aristotélicas y estoicas, principalmente.³ Frente a esta multiplicidad de fuentes, los especialistas han brindado numerosos calificativos al modo en que Plotino integra las doctrinas más diversas: se ha hablado de entrevero, condensación,⁴ síntesis original,⁵ desarrollo (Wallis, 2002: 44) y sistematización (Wallis, 2002: 4), mezcla incierta en la cual los diferentes elementos pierden sus contornos respectivos,⁶ transmutación de lo antiguo para darle una nueva dirección y sentido (Dodds, 1960: 1), fundición en un todo orgánico e híbrido (Santa Cruz, 1997: 342), etcétera.

Ahora bien, el modo específico en que Plotino procede en su síntesis y organización de los elementos doctrinarios empleados en la elaboración de su filosofía es un tema complejo que ha sido analizado en cierto detalle por los estudiosos.⁷ A pesar de esto, muchos

1. Cfr. Eon (1970: 252), también Runia (1999: 152).

2. Respecto de Plotino como iniciador de un nuevo período en la Historia de la Filosofía véase, por ejemplo, Armstrong (1967: 195), Wallis (2002: 1) o, también, Rist (1967: 213), quien se refiere a Plotino como 'el padre de la mística Occidental'.

3. Santa Cruz (2007: XI). No ha faltado quien afirma que Plotino también abreva en fuentes orientales. Cfr., por ejemplo, Bréhier (1926: 142-145). Bussanich (1988: 4) sostiene una posible influencia de los Oráculos Caldeos y Picavet (1903: 1-19) analiza la relación de la filosofía plotiniana con las tradiciones místicas.

4. Porfirio, *Vida de Plotino* 14, 4 y 6. *emmígnymai* y *katapyknóo*, respectivamente.

5. Igal (1982: 43) y Santa Cruz (2007: 25). También Gurtler (1988: 246).

6. Eon (1970: 254), donde el autor expresa la opinión de Brunschvicg.

7. Son importantes en este sentido los trabajos clásicos de Dodds (1928), de Merlan (1963), Eon (1970), Charrue (1978) y de Szlezák (1996), entre otros. En los últimos años, las obras de Chiaradonna (2009) y (2010: 102-114), de Stamatellos (2007), Santa Cruz (2007) Pagotto Marsola (2010), de

de los aspectos de la exégesis plotiniana de sus antecesores permanecen inexplorados, ya que los estudiosos frecuentemente han concentrado la mayor parte de sus esfuerzos en identificar las fuentes involucradas más que en analizar el procedimiento interpretativo del autor de las *Enéadas*.⁸ Para poder comprender el genio filosófico de nuestro autor, sin embargo, el análisis de los caracteres propios de la transmutación que Plotino opera sobre sus fuentes no puede dejarse de lado. Tal examen, según creemos, no sólo debe identificar la multiplicidad de ingredientes constitutivos sino, además, esclarecer la función que cada elemento opera en el conjunto y, de ser posible, dilucidar si tal procedimiento exegetico posee un método de orden general y característico de nuestro filósofo. Esta es, pues, la finalidad que nuestro trabajo aspira a alcanzar en la medida de lo posible. Para poder lograr nuestro objetivo nos hemos limitado al estudio de un tema en particular de la filosofía eneádica, a saber, la relación entre lo Uno y la Inteligencia.

Como es bien sabido, Plotino desarrolla un sistema metafísico en el cual hay tres principios o hipóstasis: lo Uno, la Inteligencia y el Alma. Esta doctrina, afirma Plotino, no es nueva ni suya sino que es la exégesis de la doctrina trinitaria de Platón que se encuentra en sus escritos.⁹ Cabe aclarar que en el presente escrito dejamos de lado el problema del platonismo efectivo de esta doctrina, pero tomamos en cuenta que los pensadores que anteceden a Plotino, en especial los autores medioplatónicos, ya atribuyen a Platón un sistema de tres principios.¹⁰ Por esta razón, a continuación repasamos

García Bazán (2011) y de Narbonne (2011) también presentan un detallado tratamiento del tema.

8. Los trabajos recientes de Pagotto Marsola (2010) y de Chiaradonna (2009) y (2010) ofrecen un análisis actualizado de algunos aspectos de la *metodología* exegetica plotiniana que trasciende la identificación de las fuentes involucradas.

9. V 1, 8.

10. Para un estudio detallado de la tradición medioplatónica véase Dillon (1977). Véase también Wallis (2002: 29-36). Dillon (1993: 93-94) sostiene que los orígenes precisos del sistema metafísico platónico trinitario son oscuros. Afirma, asimismo, que posiblemente fue formulado en respuesta a la crítica de Aristóteles según la cual Platón ignora la causa eficiente y parece creer que las Formas pueden actuar por sí mismas. El autor

las líneas principales de diferentes concepciones metafísicas características del platonismo medio.

Un texto de suma importancia para el conocimiento del pensamiento medioplatónico es el *Didaskalikós* de Alcinoos. Este escrito de carácter didáctico e introductorio expone las 'doctrinas' de Platón, tal como se conciben en el siglo II d. C., época de la composición del tratado. Allí, Alcinoos sostiene que Platón postula tres principios: la materia, las Formas (o principio paradigmático) y Dios o Intellecto divino, causa eficiente de todas las cosas.¹¹ Es posible encontrar en este manual, sin embargo, la formulación de otro sistema diferente de principios metafísicos. Tal como señala Merlan (Merlan, 1963:64-65), el Intellecto es designado por Alcinoos como "la inteligencia del cosmos" que preside, a su vez, al alma del cosmos (*Did.* 10.2). A raíz de esto, se podría creer que Alcinoos asimila su Inteligencia del cosmos al primer motor inmóvil del cosmos de Aristóteles. Ahora bien, en el *Didaskalikós* se postula, además, la existencia de otro dios sobre el dios aristotélico. Merlan entiende, pues, que junto con el primer sistema de principios el tratado también afirma la existencia de otra tríada: un primer Dios, concebido como Primera Inteligencia, la Inteligencia del cosmos y, en tercer lugar, el Alma del cosmos. Esta segunda tríada de principios estaría claramente anticipando los principios plotinianos.

Otro texto relevante y de características similares al escrito de Alcinoos es el *De Platone et eius dogmate* de Apuleyo. Este tratado compuesto en la misma época que el *Didaskalikós*, afirma que Platón piensa que existen tres principios: Dios, la materia y las Formas de todas las cosas (Apul., *De Plat.* I, 5). Pero en su mismo escrito, el pensador de Madura vuelve a enumerar los principios exponiéndolos de un modo diferente. "Hay dos *ousiai*, que nosotros llamamos

conjetura que debe haber aparecido con posterioridad a Jenócrates y que, de haber recibido la influencia del sistema estoico Dios-Logos-materia, no debe considerarse anterior a Antioco de Ascalonia.

11. En *Did.* 9.1.1-3 Alcinoos atribuye explícitamente a Platón tres principios: Dios (que es el *prôtos noûs*. *Did.* 10.3.1), materia y Formas. Es posible afirmar, sin embargo, que las Formas, en tanto que son los pensamientos de Dios, le son inmanentes. Cfr. Martino (2009). Estos dos principios metafísicos –el Intellecto y las Formas–, por tanto, constituirían una sola instancia ontológica.

esencias [...]” –dice. “Una de ellas se concibe mediante el pensamiento, <mientras que> la otra puede percibirse mediante los sentidos.” Y unas líneas más adelante afirma: “la primera sustancia o esencia es aquella del primer Dios (1) y también de la Inteligencia y las Formas de las cosas (2), y del Alma (3).”¹² Esta clasificación de la *ousía* en inteligible y sensible, permite a Apuleyo formular una segunda serie de principios e incluirlos en la *ousía* inteligible. Este sistema ternario que se concibe mediante la razón está compuesto por Dios, la inteligencia junto con las formas y, en tercer lugar, el alma. Esta segunda propuesta ontológica también estaría anticipando la tríada plotiniana (Merlan, 1963: 70).

Tanto Alcinoos como Apuleyo evidencian en sus manuales¹³ el estado de los estudios (e interpretación) de la filosofía de Platón en su tiempo y ponen de manifiesto cierta confusión de los escritores del período medioplatónico en lo concerniente a los principios metafísicos en general y al status del primer principio en particular (Whittaker, 1969: 103). Esta dubitativa doctrina trinitaria medioplatónica (integrada por el ‘primer Dios’, concebido como una primera Inteligencia, otra ‘Inteligencia’ y el ‘Alma’) constituye, en cierto modo, la herencia que la tradición lega a Plotino y que él adopta tras reelaborarla.¹⁴

12. Cfr. Apul., *De Plat.* I 6, 7-17. “Ousías, quas essentias dicimus, duas esse ait [...], quarum una cogitatione sola concipitur, altera sensibus subici potest. [...] Et primae quidem substantiae uel essentiae primum deum esse et mentem formasque rerum et animam.” Seguimos la traducción francesa de Beaujeu (2002: 65), y tomamos en cuenta la interpretación de Merlan (1963: 70) quien entiende, como nosotros, *primum deum esse* como “el primer dios” en lugar de “en primer lugar Dios...”, cfr. Camarero (1968: 28). Esto aclara en alguna medida la ambigüedad a que da lugar la enumeración de los principios y, en particular, si la inteligencia y el primer Dios deben identificarse. En otro pasaje de la misma obra, Apuleyo se refiere a los primeros y más excelentes bienes –en plural (*eximia, prima*)– que habría para Platón, a los que llama el Dios supremo y la Inteligencia (*deum summum mentemque illam, quam noûn idem uocat*). Cfr. *De Plat.* II. 1). Estos, por lo tanto, son concebidos como principios diferentes y no se los identifica.

13. Así ha llamado Dillon (2002) al *Didaskalikós* en su traducción y comentario de la obra de Alcinoos.

14. Para una comparación entre los principios del medioplatonismo

Ahora bien, otro de los conjuntos de principios que Plotino hereda es el sistema binario de lo Uno y la Díada. Esta concepción ontológica es propia de lo que la crítica contemporánea identifica como las “doctrinas no escritas”¹⁵ de Platón y, como es sabido, es atestiguada por Aristóteles como un derivado platónico de los principios metafísicos pitagóricos (Arist., *Met.* 987a29-988a17). Este par Uno-Díada también es un ingrediente importante en la filosofía plotiniana¹⁶ aunque sea incorporado, tal como veremos en las siguientes secciones de nuestro trabajo, tras sufrir algunas modificaciones considerables respecto de la presentación aristotélica.

Antes de comenzar el análisis de los textos plotinianos es necesario hacer una referencia a otro filósofo cuyas obras, según nos cuenta Porfirio en su biografía, eran leídas en las clases de Plotino. Nos referimos a Numenio de Apamea, quien realiza una síntesis de las dos tradiciones metafísicas mencionadas que guarda ciertas semejanzas con la plotiniana, motivo por el cual algunos de los contemporáneos de nuestro filósofo lo acusan de haber plagiado las obras numenianas.¹⁷ Numenio, por su parte, sostiene un sistema metafísico dualista cuyos principios son, siguiendo la doctrina pitagórica, Dios o mónada y la materia o Díada (Num., *Test.* 30 L). Pero el Dios numeniano, a su vez, es triple, puesto que posee tres instancias diferenciadas que pueden caracterizarse mediante tres niveles distintos de actividad mental.¹⁸ Identifica al primero con el Bien, concebido como Inteligencia primera (Num., *Fr.* 26 L y 29 L), al segundo con el demiurgo (Num., *Test.* 24 L) que es, a su vez, visión total de las Ideas (García Bazán, 1991: 206) y, al tercero, con el cosmos.¹⁹ En este complejo sistema, Numenio integra las dos tradiciones aludidas, la binaria y la ternaria, como también hace Plotino,

y Plotino véase Merlan (1963: cap. II), Wallis (2002: 16-36), Dillon (1977). Véase también Whittaker (1969: 91-104).

15. Cfr. Kramer (1996: 143ss).

16. Cfr. Igal (1982: 43), por ejemplo.

17. Porfirio, *Vida de Plotino* 17. Para un breve análisis de las semejanzas y diferencias entre la metafísica plotiniana y la numeniana véase Dodds (1957: 16-24), O’Meara (1976: 120-129) y Wallis (2002: 33-36).

18. Dodds (1957: 14), Wallis (2002:33).

19. García Bazán (1991: 206-207). Dodds (1957: 14) afirma que el tercer Dios debe identificarse, más bien, con el Alma del cosmos.

pero reduciendo el sistema ternario a un subsistema del binario, lo cual es diferente del producto de la combinación que encontramos en las *Enéadas*, tal como veremos en la cuarta sección.

Cabe señalar, por otra parte, que la concepción binaria que Aristóteles le atribuye a Platón es considerada por la tradición antigua como originalmente pitagórica,²⁰ mientras que la ternaria es más propia de los círculos platónicos de los primeros siglos de nuestra era, tal como lo evidencian los manuales de Alcinoos y Apuleyo.²¹ Es posible, pues, que la asociación de estas doctrinas con cada uno de estos círculos intelectuales y el intento plotiniano de ponerlas en diálogo sea la razón que motiva a Longino, el más renombrado y polémico de los críticos contemporáneos de Plotino (Porf., *Vida de Plotino* 20, 14), a afirmar que nuestro filósofo explica ‘los principios pitagóricos y platónicos’ con mayor claridad que sus predecesores y empleando un método original de especulación filosófica (Porf., *Vida de Plotino* 20, 71-73). Plotino, sin embargo, sostiene que todas sus ideas tienen su fuente principal en Platón, para despertar en sus lectores, tal vez, la sensación de que la multiplicidad de doctrinas que él congenia tiene un único origen al cual es preciso, a su vez, restituirlas.

3. La técnica: alegorización.

En términos generales, podríamos decir que Plotino concibe la realidad como la co-existencia de tres grados ontológicos progresi-

20. Numenio, *Test.* 30 L. Téngase en cuenta que Aristóteles mismo remite la doctrina platónica de lo Uno y la Díada a los pitagóricos. Considérese, asimismo, que Eusebio identifica a Numenio como filósofo pitagórico. Numenio, por su parte, afirma que también Platón fue un pitagórico (*Fr.* 1).

21. Esta distinción, sin embargo, no es estricta. La demarcación de lo “pitagórico” y lo “platónico” en los autores o doctrinas de esta época es compleja, si factible: Cfr. Wallis, (2002:32). Moderato de Gades, por ejemplo, autor pitagórico postula un sistema metafísico “ternario” en el cual hay tres principios: el primero de estos es lo Uno más allá del ser y, el segundo, el mundo inteligible. Whittaker (1969: 91-104) ha propuesto, aunque con ciertas reservas, la idea de que la interpretación teológico-metafísica del *Parménides* platónico podría ser un elemento que distinga al (neo) pitagorismo del platonismo medio.

vamente diversificados que tienen a lo Uno como su principio, a la Inteligencia como grado intermedio, y, finalmente, al Alma como grado inferior. Estos tres niveles se dan fuera del tiempo y, si bien la modalidad peculiar de existencia de cada uno es diferente de las modalidades de los restantes, ellos guardan entre sí una estrecha relación ontológica y causal. Así, lo Uno es causa de la Inteligencia en más de un sentido (que desarrollamos en la siguiente sección), al igual que la Inteligencia es causa del Alma. Asimismo, la Inteligencia depende ontológicamente de lo Uno mientras que el Alma depende directamente de la Inteligencia y, por consiguiente, indirectamente de lo Uno. Como es evidente, esta presentación de los principios de la realidad, alinea a Plotino con la tradición que postula un esquema metafísico ternario. Nuestro filósofo se aleja de ella, sin embargo, en la medida en que su concepción establece la trascendencia de lo Uno respecto de la Inteligencia, y la alteridad de esta última respecto del primer principio, con una precisión y una claridad de la que sus predecesores carecen (Merlan, 1963: 65, 70).

Ahora bien, la preocupación plotiniana por lograr una explicación clara de la región inteligible y de las relaciones que hay entre los diferentes grados que la componen es manifiesta y constante en las *Enéadas*.²² En su tratamiento de estas complejas cuestiones, en efecto, Plotino despliega todas sus habilidades retóricas y discursivas. Recurre, por una parte, a los mitos. Asimila, de hecho, las hipóstasis con los dioses de la teogonía hesiódica²³ pero somete a estos últimos a una interpretación completamente espiritual y filosófica (Cilento, 1973: 44), y traspone el significado literal del relato a un plano metafísico (Cilento, 1973: 49). Mediante esta interpretación alegórica de los mitos, Plotino descubre doctrinas platónicas que versan sobre lo inteligible en las narraciones que los poetas componen utilizando categorías propias del mundo sensible –espacio y tiempo–.²⁴ Pero además de valerse de este género de explica-

22. Cfr. por ejemplo V 8, 12, 23-24.

23. Véase, por ejemplo, V 8, 13, 1-10, entre otros. Para un estudio detallado de la asimilación plotiniana con los dioses de la teogonía hesiódica véase Hadot (1981: 124-137).

24. Brisson (2007: 453-466), siguiendo a Hadot (1980: 243). Los autores señalan que el término “místico” es aplicado por Plotino y los autores neo-

ciones alegóricas, el filósofo también utiliza ‘exposiciones razonadas’. Analicemos, pues, en qué consisten estas últimas, ya que su dilucidación nos permitirá comprender más acabadamente la relación que nuestro autor concibe entre lo Uno y la Inteligencia.

Reparemos, en primer lugar, en el hecho de que si bien es posible establecer diferencias entre las exposiciones plotinianas de orden mítico y las razonadas, es factible, a su vez, encontrar puntos de semejanza. Citemos, pues, un pasaje de las *Enéadas* para ilustrar nuestro punto de vista.

Mas es preciso que los mitos, si han de serlo, fraccionen en tiempos parciales las cosas que refieren y dividan unos de otros los muchos aspectos de los seres que, si bien están juntos, se distinguen en rango o en potencia. Puesto que también las *exposiciones razonadas* (lógoi) hacen de las cosas ingeneradas que sean generadas y estas también dividen a los seres que están juntos y, tras instruir como les es posible, permiten al que está dispuesto para la intelección captar <la realidad inteligible> de inmediato.²⁵

En este pasaje, Plotino explica uno de los principios metodológicos de la interpretación alegórica de los mitos: aquello que en la narración mítica sucede en una secuencia temporal propia de la realidad sensible debe ser entendido como el reflejo de un distanciamiento de grado –no temporal– de los elementos (“seres”) referidos simbólicamente. Los mitos, pues, narran sucesos cuyas categorías son propias de los fenómenos sensibles –espacio y tiempo– mientras que su trasfondo, el verdadero significado que la interpretación alegórica pone de manifiesto, es la realidad inteligible. En este caso, el discurso mítico es el punto de partida del exégeta, mientras que su proceder interpretativo logra traer a la luz la realidad intemporal aludida ocultamente, a su entender, en la secuencia narrativa.

En el mismo texto citado, sin embargo, Plotino sostiene que las exposiciones razonadas contienen un procedimiento semejante al de los mitos. En efecto, al intentar explicar racionalmente lo inte-

platónicos a esta clase de exégesis alegórica. Cfr. III 6, 19, 26 y *Vida de Plotino* 15, 2.

25. III 5, 9, 24-29. Traducción propia.

ligible, es decir, aquello que está fuera del tiempo y no se da en el espacio, Plotino se ve forzado a introducir categorías espaciotemporales para poder tornar aquella realidad que se capta solamente con el intelecto en algo comprensible para la razón discursiva. Es posible notar, no obstante, que a pesar de esta semejanza entre las explicaciones, ellas presentan una inversión en el orden en que conciben la relación entre el discurso y la realidad inteligible a la que aluden.

En las exposiciones razonadas, como veremos en la próxima sección, el punto de partida del filósofo, aquello que intenta explicar, es la realidad inteligible. Esta es atemporal y no sujeta a la generación ni a la separación espacial. El procedimiento discursivo mediante el cual se la expresa, sin embargo, introduce en ella categorías espaciotemporales que le son ajenas. En cuanto a la explicación de orden mítico, por el contrario, el punto de partida que Plotino toma como exégeta es el discurso mítico preexistente e intenta explicarlo asimilándolo a su concepción de la realidad inteligible. Creemos, por nuestra parte, que la inversión en la relación entre discurso y realidad inteligible que evidencian ambas explicaciones plotinianas se debe a que Plotino considera que la composición de los mitos por los autores antiguos responde a la misma necesidad a la que responden sus explicaciones razonadas.²⁶ El carácter abstracto de las segundas se aparta de la modalidad figurada y personificada de los primeros, pero Plotino parece entender que la finalidad perseguida por los mitógrafos con sus composiciones es semejante a la suya en sus escritos. El filósofo, por tanto, al realizar su exégesis de los mitos, recorre el camino inverso que habrían recorrido, a su entender, los mitógrafos. Si ellos compusieron los mitos partiendo del ámbito inteligible y tomando al relato como su reflejo, Plotino se remonta del reflejo nuevamente al ámbito inteligible.

Nuestro análisis del pasaje citado de la *Enéada* III 5 nos lleva a considerar, pues, que así como el mito es sometido a una interpretación alegórica para recuperar su significado inteligible, la realidad inteligible, por su parte, es sometida a un procedimiento de *alegorización* en las explicaciones razonadas plotinianas con la finalidad

26. Véase, por ejemplo, la referencia plotiniana a los mitos hesiódicos como antecedentes de sus explicaciones metafísicas en V 1, 8, 26 ss.

de tornarla “razonable” o comprensible. Plotino aclara, incluso, que en una explicación razonada la separación mental y su distribución en el tiempo de los componentes que se dan en la realidad juntos tiene un propósito aclaratorio y didáctico (IV 3, 9, 14-20), y que sin aquellas distinciones no sería posible que la facultad discursiva captara, al menos según su capacidad, la realidad inteligible. Ahora bien, una vez que tal explicación permite a la razón comprender las relaciones ontológico-causales que hay entre los componentes de lo inteligible, es preciso hacer la ‘recomposición’²⁷ y reconocer que las cosas descritas como en una sucesión existen, en realidad, siempre y de un modo determinado (IV 8, 4, 38-42).

El procedimiento de *alegorización*, pues, debe ser reconocido como una *técnica* explicativa, mas no hay que concebir que la realidad explicada sea tal como se presenta en la explicación. Su finalidad es más bien propedéutica, puesto que una vez que la razón ha sido persuadida mediante los argumentos en los que la técnica es aplicada, quien se dispone a la intelección efectiva de la realidad explicada se encuentra en la disposición adecuada para captarla de inmediato y tal como es.

4. El producto: la relación de lo Uno con la Inteligencia

En la presente sección intentamos poner de manifiesto que la *técnica* discursiva de alegorización es aplicada en la explicación de la doctrina plotiniana de la relación entre lo Uno y la Inteligencia. Como es sabido, las dos primeras hipóstasis existen sin un comienzo. Sin embargo, Plotino describe la relación ontológica y causal de la Inteligencia con lo Uno en términos temporales y espaciales. En uno de sus primeros tratados, V 4 [7] titulado por Porfirio (*Vida de Plotino* 4, 35) “Cómo, a partir del primero, <proviene> los posteriores al primero y sobre lo Uno”, se trata en cierto detalle este tema. Allí afirma:

Si el progenitor fuera él mismo Inteligencia <el generado> debería ser más deficiente que la Inteligencia, pero próximo a la Inteligencia y

27. Igal (2006: 140) en su traducción al pasaje citado de III 5, 9, 24-29.

semejante a ella. Pero puesto que el Progenitor está más allá de la Inteligencia, el generado es forzosamente Inteligencia.

–Pero ¿Por qué el progenitor no es Inteligencia, cuando la actividad <de esta> es Intelección?

–Porque la Intelección, como ve al inteligible y se volvió hacia él, recibe de aquel su acabamiento, por así decirlo, es de por sí indefinida, como la vista; se hace definida por el Inteligible. Y por eso se ha dicho: ‘de la Díada indefinida y de lo Uno <proviene> las formas y los números’. Porque esto es la Inteligencia. Por eso no es simple sino múltiple, exhibiendo composición –composición inteligible, sin embargo–, y viendo ya una multiplicidad. La Inteligencia es, pues, también ella inteligible, pero es además inteligente; por eso es ya dos cosas. Es además un inteligible distinto de lo Uno por ser posterior al Uno.²⁸

En estas líneas, Plotino condensa su diálogo con la tradición de la cual, al mismo tiempo, intenta alejarse. Los intérpretes entienden frecuentemente que la postulación plotiniana de la trascendencia de lo Uno respecto de la Inteligencia es una crítica a la teología de Aristóteles²⁹ quien, como es sabido, concibe al primer principio como un Intelecto divino que se piensa a sí mismo (*Met.* XII 7.1072b19-21). Sin embargo, como hemos señalado en nuestra segunda sección, la metafísica de los autores medioplatónicos en general e, incluso, de pitagorizantes como Numenio, también postula un primer principio al que identifica con una Inteligencia. La manifiesta identificación del primer principio con lo Uno y su caracterización como más allá del ser y de la Inteligencia, por lo tanto, constituyen novedades del pensamiento plotiniano³⁰ no sólo

28. V 4 [7], 2, 1-12. Traducción de Igal (1998: 91) con algunas pocas modificaciones propias.

29. Considérese, a modo de ejemplo, Rist (1973: 75-87), también Igal (1982: 37-38).

30. O’Cleirigh (1997: 24). Estrictamente, la postulación de lo Uno como principio trascendente tanto al ser como a la Inteligencia no es una novedad. Merlan (1963: 70), por ejemplo, afirma lo siguiente respecto de la ‘novedosa’ trascendencia de lo Uno en Plotino: “Plotino pone orden en la confusión. Pero no parece que Plotino haga más que eso”. Whittaker (1969: 102), en una misma línea, sostiene que la concepción del primer principio como trascendiendo al *noûs* es un tópico común en el período medioplatónico y que es un tema discutido incluso en la Antigua Academia. La confu-

frente a Aristóteles, sino también frente a los pensadores platónicos que le preceden.³¹

En el pasaje citado, por otra parte, el interlocutor de Plotino pregunta: “¿por qué el progenitor no es la inteligencia si la actividad de esta es la intelección?” Esta pregunta refleja fielmente la tradición que Plotino intenta superar puesto que contiene el supuesto de que la intelección es la actividad más elevada posible y, por lo tanto, la que debe identificar al Dios. Sin embargo, nuestro filósofo responde mediante un análisis de la intelección y concluye que no es simple, sino múltiple, que exhibe composición, que es posible reconocer en ella un aspecto intelectual y un aspecto inteligible y que, en consecuencia, no puede corresponder al primer principio. Podemos pensar que confrontando los dos sistemas metafísicos que hereda, Plotino ha tomado conciencia de que no es posible identificar lo Uno, principio supremo del sistema binario, con la Inteligencia Divina, primer principio del ternario. Reconoce, por el contrario, la necesidad de subordinar la Inteligencia por ser uni-múltiple a lo Uno que debe ser concebido como verdaderamente simple.³² Tal ensamblaje de los sistemas metafísicos le proporciona a Plotino la libertad de desarrollar su henología, es decir, la doctrina que trata sobre la naturaleza de lo Uno, puesto que incluso aquellos pensadores que antes que él identifican al Dios con lo Uno, lo identifican, a su vez, o bien con el ser, o bien con la Inteligencia.³³ Ve-

sión y el desacuerdo respecto de esta doctrina, sin embargo, son señalados por ambos autores como algo propio del período pre-plotiniano. Para un estudio de las fuentes pre-plotinianas que sostienen la doctrina de la trascendencia del primer principio véase Whittaker (1969: 91-104).

31. Cfr. Szlezák (1997: 69); Bussanich (1988: 9-10).

32. Cabe señalar que es recién en este tratado séptimo en el orden cronológico donde Plotino expresa con claridad, aunque resumidamente, su crítica a la tradición metafísica precedente y su visión alternativa. En cuanto a la henología habrá que esperar al tratado noveno (VI 9), en el cual Plotino despliega con toda su fuerza y esplendor su concepción acerca del primer principio. En cuanto a la relación entre lo Uno y la Inteligencia, el filósofo la desarrolla a continuación de su henología, en los tratados décimo (V 1) y onceavo (V 2).

33. Considérese a Orígenes, por ejemplo. Sobre este punto véase Igal (1982: 38), Rist (1964: 198), Wittaker (1969: 91-104) y O’Cleirigh (1997:

mos, a título de ejemplo, un pasaje de Aecio, doxógrafo del siglo I d. C., quien a pesar de caracterizar a Dios como lo Uno lo identifica, asimismo, con el ser y con la Inteligencia.

Plotón afirma que Dios es lo Uno (*tò hén*), lo de naturaleza unitaria (*tò monophyés*), lo monádico (*tò monadikón*), lo que realmente es (*tò óntos ón*), el Bien (*tò agathón*). Todos estos nombres muestran afección (*speídeí*) por la Inteligencia. Dios, por consiguiente, es Inteligencia.³⁴

Como estas líneas de Aecio ponen de manifiesto, lo Uno, principio supremo del sistema binario, es asimilado a la Inteligencia, principio supremo del sistema ternario. Ahora bien, Plotino con justicia se pregunta, tal como vimos en su pasaje citado del tratado V 4, ¿si Dios o el progenitor es Uno, cómo es posible asimilarlo con la Inteligencia, si ella es, por lo pronto, dual, en tanto que es inteligible y, a su vez, inteligente? Aquellos caracteres como *hén*, *monophyés*, *monadikón* que para Aecio son causa de que Dios deba identificarse con la Inteligencia porque muestran ‘afección’ por ella, serían, en el caso de Plotino, las razones que impiden identificar al Dios con aquella.

Ahora bien, la ontología plotiniana es bien diferente de la de Aecio e implica una concepción diferente no solo de lo Uno sino, también, de la relación entre lo Uno y la Inteligencia. Si reconsideramos el pasaje plotiniano de V 4, 2 antes citado, podemos apreciar que además de caracterizar a lo Uno como progenitor y “más allá” de la Inteligencia, y a la Inteligencia como múltiple, Plotino describe otros aspectos del vínculo entre las dos primeras hipóstasis. Destaquemos los siguientes elementos de su exposición:

1. En primer lugar Plotino no explica cómo la Inteligencia surge

24-27). Numenio identifica uno de sus principios con la mónada que es, a su vez, un intelecto triple. Ni la totalidad de la mónada, ni su primer aspecto que es asimilado con el Bien, son explícitamente identificados con lo Uno. Cfr. Dodds (1928:132); García Bazán (1991: 213) y el ambiguo fragmento n° 19 de Numenio. Un autor que habría caracterizado lo Uno como más allá de la Inteligencia es el pitagórico Moderato de Gades. Cfr. Wallis (2002: 32-33).

34. Citado por Estobeo 1.1.29b.58-60. Traducción propia.

de lo Uno. En la descripción citada, la Inteligencia es tomada como punto de partida, puesto que es el principio que la tradición ha aceptado como primero. Plotino procede, sin embargo, a explicar por qué no puede considerarse primera y por qué es necesario que tenga un progenitor que sería lo Uno.

2. Se describe el proceso mediante el cual la Inteligencia se vuelve tal como es. Se recurre a la descripción de una secuencia de estadios que surge, más bien, de un estudio analítico de los aspectos (conceptuales) constitutivos de la Inteligencia. La presentación de estos aspectos en una secuencia temporal correspondería al procedimiento que antes calificamos de “alegorización”.
3. La Inteligencia es a la vez inteligible e inteligente. Es, por lo tanto, múltiple.
Desarrollemos, a continuación, el segundo punto.

En su explicación de la relación entre lo Uno y la Inteligencia, Plotino recurre a una serie de figuras conceptuales o momentos lógicos que integrará en una narración que las refiere como formando parte de una secuencia temporal. La relación entre las dos hipótesis explicada de este modo tiene, a su vez, ciertas particularidades que es preciso examinar. Podemos afirmar, en efecto, que lo Uno y la Inteligencia están relacionados causalmente al menos de dos modos diferentes. Por una parte, la Inteligencia depende de lo Uno en cuanto a su existencia: Lo Uno es causa del existir de la Inteligencia. Por otra, esta también depende de lo Uno en cuanto a su existencia *como* Inteligencia: lo Uno es causa de que el existir de la Inteligencia sea *en el modo propio* de la Inteligencia. En adelante, llamaremos al primer sentido de causalidad “causalidad existencial” y, al segundo, “causalidad determinante”. Teniendo en cuenta esta distinción, podemos afirmar que en el pasaje citado Plotino incorpora las figuras lógicas con la finalidad de explicar la causalidad determinante que lo Uno ejerce sobre la Inteligencia. Este segundo sentido de causalidad es el que hemos tomado en cuenta para nuestro estudio.

Los momentos lógicos que podemos distinguir en el pasaje citado de V 4 [7], 2 son los siguientes: la indefinición inicial de la intelección y su identificación con la Díada, su vuelta hacia su proge-

nitor, su visión de lo Uno, su acabamiento y su volverse definida mediante lo cual, finalmente, se constituye la Inteligencia y su contenido se determina como las Formas y los Números. Tal caracterización de la relación causal determinante de lo Uno con la Inteligencia presenta numerosas dificultades que no pretendemos resolver aquí y que han sido estudiadas en detalle por los especialistas.³⁵ Nos dedicamos, por el contrario, a analizar el procedimiento exegético mediante el cual Plotino elabora esta explicación teniendo en cuenta sus aspectos discursivos, las fuentes en las que abrevia para desarrollarla y su modo de incorporarlas. Analicemos, pues, en primer lugar, las fuentes sobre las que Plotino se habría basado para desarrollar esta concepción filosófica.

Sabemos, gracias a Porfirio, que Plotino era un gran lector de Aristóteles hasta el punto de contener condensada en sus escritos la *Metafísica* del estagirita (*Vida de Plotino* 14, 1-5). Esto haría factible la posibilidad de que Plotino tomara la doctrina de lo Uno y la Díada como propia de Platón a partir del testimonio de Aristóteles. El pasaje citado de las *Enéadas*, en efecto, contiene una referencia directa a tal exposición aristotélica que confirma nuestra suposición.

En un artículo publicado en 1964, P. Merlan sostiene que las líneas 7 y 8 del pasaje V 4, 2 de las *Enéadas* citado más arriba son una cita casi textual de *Metafísica* A 6 987b21-22, conocido capítulo en el que Aristóteles presenta la doctrina platónica de los principios.³⁶ Entre estas líneas de la *Metafísica* leemos: *ex ekeínon gàr katà méthexin toû henòs tà eíde eínai <kai> toûs arithmoús*. Para defender su posición Merlan contradice, por una parte, a Henry-Schwyzler quienes sugieren en su *apparatus fontium* de la *Editio Mayor* que Plotino está citando de *Metafísica*. M 7,1081a13-15. En este otro pasaje aristotélico, argumenta Merlan, simplemente leemos que las ideas

35. Para una discusión acerca de estas dificultades y por las soluciones propuestas por los estudiosos véase Bussanich (1988:11-14), Emilsson (2007: 69ss.). Véase también Santa Cruz-Crespo (2007: 111, n.378).

36. Hay otro pasaje del séptimo tratado, V 4, 1, 8 que ha sido señalado por Szlesák (1997: 73-74) como cita del pasaje de *Metafísica* 987b23 donde Aristóteles trata la doctrina platónica de los principios. Esta otra cita plotiniana de la *Metafísica*, afirma Szlesák (1997: 75, n. 196), viene a confirmar la relación establecida por Merlan.

deben ser números ya que si no lo fueran no se podría afirmar que aquellas existen. Tampoco se encuentra allí, agrega, la yuxtaposición característica “ideas y números”, por lo cual no puede ser considerado como la fuente de la que Plotino cita. Asimismo, sostiene Merlan, Henry y Schwyzer habrían ignorado el pasaje de *Met.* A 6 987b21-22 debido a que habrían aceptado la interpretación de Jaeger de estas líneas quien suprime *toûs arithmoús* de la expresión aristotélica.³⁷ Finalmente, asevera, Plotino habría tenido acceso a una copia pre-asclepiana hoy perdida de la *Metafísica* de la cual extrae su cita y en donde habría aparecido un *kai* coordinando los términos “ideas” y “números”. Esta versión pre-asclepiana del texto es reproducida luego por Asclepio en su comentario del pasaje del libro Alfa.³⁸

Podemos señalar, por otra parte, que en su presentación de la doctrina platónica de los principios de *Metafísica* I 6, Aristóteles califica la Díada como ilimitada (*ápeiron*, *Met.* 987b.25ss) mientras que Plotino, en el pasaje citado de V 4 [7], 2, la caracteriza como indefinida (*aóristos*). Nótese, sin embargo, que en su comentario a este mismo capítulo de la *Metafísica*, Alejandro de Afrodisia se refiere a la Díada como indefinida,³⁹ e incluso predica de aquella ambos términos afirmando que es indefinida e ilimitada.⁴⁰ Esto ha llevado a algunos intérpretes a sostener que Plotino habría sido influenciado en su lectura de este texto de Aristóteles por el comentario de Alejandro (Szlezák, 1997: 80, nota 206). Esta sospecha se encuentra reforzada por la noticia que nos transmite Porfirio (*Vida de Plotino* 14, 13), de que Plotino también leía en sus clases los comentarios de Alejandro.

Tal como Merlan pone de manifiesto en el artículo comentado, pues, Plotino habría tomado la doctrina de lo Uno y la Díada directamente de la presentación aristotélica expuesta en *Metafísica*

37. Para una breve mención de las distintas interpretaciones que se han dado de este pasaje, véase C. Martínez (2000: 84, nota 36).

38. Asclepio, *In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria*, p. 48, líneas 14-15. Para una interpretación diferente del *kai* en el comentario de Asclepio véase Cherniss (1944: 181, nota 104).

39. *In Aristotelis Metaphysica Commentaria* 56, 18.

40. *Op. cit.* 56, 20.

ca I, 6. Allí, como es sabido, Aristóteles afirma que Platón postula la existencia de estos dos principios y también que mediante la participación de la Díada en lo Uno se producen las Formas (*Met.* 987b 21-22). En el pasaje citado de la *Enéada* V 4, por su parte, Plotino alude sucintamente a las Formas y su relación con la Díada y lo Uno no es desarrollada. En relación con esto, simplemente se afirma que ellas “provienen”⁴¹ de estos dos principios. Para poder comprender en mayor detalle la relación que Plotino propone entre lo Uno, la Díada y las Formas, pues, citemos un pasaje de V 1, tratado décimo en el orden cronológico.

Lo Uno es anterior a la Díada, mas la Díada es segunda y, habiendo surgido de lo Uno, tiene a aquel por definidor <suyo>. [...] Pero la Díada, tomada como un sustrato, es indefinida; mas el número, que <proviene> a partir de ella y de lo Uno, <es> cada uno una forma, tras haber sido conformada <la Inteligencia>, por así decirlo, por las formas surgidas en ella. Mas <la Inteligencia> es conformada de un modo por lo Uno y de otro por sí misma, como la mirada en acto. Porque la intelección es una visión que ve, y ambas cosas son una.⁴²

En este nuevo tratado, que corresponde a la producción temprana de Plotino aunque posterior a V 4 citado anteriormente, encontramos una caracterización más detallada de la relación de lo Uno y la Inteligencia que incluye, a su vez, a las Formas como el producto de esta interacción. Al igual que respecto del pasaje citado de V 4, también es posible distinguir en este otro texto las dos modalidades de causalidad antes mencionadas: la causalidad llamada ‘existencial’ y, en segundo lugar, la llamada ‘determinante’. Examinemos a continuación, tomando en conjunto ambos pasajes citados (V 4, 2 y V 1, 5), la relación entre lo Uno y la Inteligencia centrándonos en la causalidad ‘determinante’. Cabe aclarar que no intentamos resolver los problemas filosóficos que esta clase de relación entre lo Uno y la Inteligencia presenta en Plotino. Buscamos dilucidar, más bien, el método exegético mediante el cual Plotino constituye su propia respuesta a esta cuestión.

41. V 4, 2, 7-8. *Ek tês aorístou duádos kai toû henòs tà eíde kai hoi arithmoí.*

42. V 1 [10], 5, 6 ss. Traducción propia.

5. La causalidad determinante

En el pasaje citado de V 1 [10] Plotino afirma que es posible tomar a la Díada como un sustrato indefinido que se torna definido una vez que las Formas surgen en ella. Comenta, asimismo, que la causa de la conformación es en cierto modo lo Uno y, en cierto modo diferente, ella misma. Finalmente, asimila el proceso determinante con la visión y con la intelección. Para tener una idea más completa del proceso intelectual al que se refiere Plotino, tomemos en cuenta lo dicho en el pasaje citado anteriormente de V 4: “la intelección, como ve al inteligible y se volvió hacia él, recibe de aquel su acabamiento, por así decirlo, es de por sí indefinida como la vista.” La Díada, pues, se conforma al volverse hacia lo Uno y al verlo. Esta visión e intelección de lo Uno, por lo tanto, sería lo que hace que las Formas surjan en la Inteligencia.⁴³

Esta breve descripción de la relación causal-determinante de lo Uno con la Inteligencia, cuyo producto son las Formas, llama la atención, por lo pronto, por la diferencia que presenta con la relación establecida entre lo Uno y la Díada en la presentación aristotélica, fuente textual para Plotino, como vimos, de las doctrinas no escritas platónicas. Allí, Aristóteles comenta que Platón considera que las Formas surgen a partir de la participación de la Díada en lo Uno (*Met.* 987b21-22). En la exposición plotiniana de los pasajes citados, sin embargo, no encontramos ninguna alusión a la ‘participación’, sino que se recurre a la noción de visión e intelección para dar cuenta del proceso determinativo. Podríamos creer que la crítica aristotélica a la noción de ‘participación’ presente en el mismo capítulo de la *Metafísica* en que el estagirita presenta esta doctrina presuntamente platónica habría motivado a Plotino a buscar otro modo de explicarse. Pero podemos afirmar, asimismo, que es en el mismo Aristóteles en quien Plotino encuentra las *herramientas* conceptuales que le permiten explicar la relación entre lo Uno y la Díada sin recurrir a la noción de ‘participación’. Antes de adentrarnos en esta cuestión, sin embargo,

43. Resulta problemático en qué sentido puede afirmarse que lo Uno es inteligible. Para un análisis de esta cuestión y de su posible solución véase la bibliografía citada en la nota 60.

recapitulemos las nociones expresadas por Plotino en los textos citados de sus *Enéadas*.

En los dos pasajes citados anteriormente de los tratados V 4 [7] y V 1 [10] Plotino asimila la causalidad determinante con el proceso de visión e intelección. Identifica, por una parte, los procesos de visión e intelección cuando sostiene que la intelección es una visión que ve (*hórasis horôsa*) y que ambas cosas, es decir, la visión y la intelección, son una sola (V 1, 5, 19). Pero reconoce, por otra parte, dos estadios diferentes de la vista(-intelección). En el primer pasaje afirma que la intelección es de por sí indefinida, “como la mirada (*ópsis*)” (V 4, 2, 6), mientras que en el segundo sostiene que la Inteligencia es conformada, en un sentido, por sí misma, como la mirada en acto (*hoïon ópsis he kat’ enérgeian*, V 1, 5, 18). Esta distinción se refleja, a su vez, en el vocabulario, puesto que para referirse a la Intelección indeterminada se utiliza “mirada” (*ópsis*), mientras que para aludir a la Intelección conformada se recurre al término “visión” (*hórasis*). La visión, a su vez, es identificada con la mirada en acto, con lo cual la mirada, por su parte, sería una visión en potencia.⁴⁴ El pasaje de la mirada a la visión, es decir, de la intelección en potencia a la intelección en acto, ocurre gracias a lo Uno, concebido como inteligible. Debido a esto, Plotino afirma que la Inteligencia es conformada por lo Uno (V 1, 5, 17), que es acabada y perfeccionada a partir de aquél y que es definida por el inteligible (V 4, 2, 5-7). Sostiene, asimismo, que la Inteligencia es conformada por ella misma, aunque de un modo diferente, proceso que examinemos más adelante. A modo de resumen de nuestra exposición de la explicación plotiniana de la llamada causalidad determinante enumeremos cuatro de sus aspectos constitutivos que retomaremos en la sección siguiente: (a) asimilación de la intelección con la sensación de la vista, (b) distinción entre mirada (*ópsis*) y visión (*hórasis*), (c) aplicación de la distinción potencia-acto y, por último, (d) identificación del objeto de la visión-intelección como agente actualizador.

Ahora bien, para concluir la presente sección del escrito, repasemos en el modo en que nuestro filósofo ha logrado engranar en su pensamiento los principios metafísicos heredados. Como seña-

44. Cfr. Atkinson (1983: 122).

lamos al comienzo de la presente sección, la postulación de tres hipóstasis alinea a Plotino con la tradición que postula un sistema ternario. No obstante, al hacer que lo Uno sea el primer principio y al colocarlo más allá de la inteligencia, el filósofo estaría respetando la prioridad que los autores pitagóricos habrían sostenido para este principio (Whittaker, 1969:100). Lo Uno, por tanto, es el primer principio plotiniano, y la Inteligencia, el segundo. Cabe preguntarse, pues, qué ha sucedido con la Díada. Siguiendo la exposición aristotélica que presenta a la Díada como uno de los dos principios (*Met.* 987b21) que funciona, a su vez, como 'sustrato' (*Met.* 988a13) en el que surgen las Formas gracias a su interacción con lo Uno, Plotino presenta a la Díada como el estado de la Inteligencia desprovista del efecto de la causalidad determinante de lo Uno. Ahora bien, debe tenerse en cuenta que la Díada no es una de las hipóstasis plotinianas y que no es posible afirmar que haya un momento real en que la Inteligencia exista en su estado de indefinición. La Díada, sin embargo, constituye uno de los elementos que forman parte de la explicación razonada de la relación entre lo Uno y la Inteligencia que se encuentra sujeta, a su vez, a la técnica de alegorización. Debido a esto, es posible afirmar que lo que en Platón (según Aristóteles) constituye un principio metafísico ha pasado a ser en Plotino un principio meramente explicativo. La Díada sería, pues, uno de los elementos que, separado y dividido de la segunda hipóstasis con fines puramente didácticos, es necesario recomponer una vez comprendida la explicación. Es posible que la abundancia y el detalle de las explicaciones plotinianas sobre la generación de la Inteligencia causen sobre los lectores de las *Enéadas* la ilusión que nos impide percatarnos de que los principios platónicos –a la vez metafísicos y explicativos– presentados por Aristóteles, han sufrido en Plotino una importante modificación. Esta transformación sería necesaria para que el sistema binario platónico pueda ser conjugado con otro sistema metafísico que la tradición también considera como genuinamente platónico.

Por otra parte, el modo en que Plotino articula los sistemas aludidos de principios es tal que el segundo principio del sistema binario (la Díada) y el primero del ternario (la Inteligencia) quedan subsumidos, por así decirlo, en el segundo principio plotiniano: la Inteligencia-hipóstasis. Mas en la concepción plotiniana de la Inteligencia se encuentran incluidas, asimismo, las Formas.

Cabe señalar que en la exposición aristotélica de los principios platónicos la Díada ya posee el carácter de sustrato a partir del cual surgen las Formas (*Met.* 988a13). Y téngase en cuenta, asimismo, que en el sistema ternario medioplatónico expuesto por Alcino ya se afirma la identificación de las Formas con el contenido del *noûs*, tal como vimos en la segunda sección.⁴⁵ En fin, estas últimas consideraciones refuerzan, según creemos, nuestra tesis de que la caracterización plotiniana de la relación causal determinante de lo Uno con la Inteligencia es un producto del solapamiento que nuestro filósofo produce de ambos sistemas metafísicos de la tradición platónica y de su aplicación de la técnica que llamamos de alegorización.

6. Los instrumentos: la teoría psicológica aristotélica

Hemos intentado exponer, hasta el momento, los caracteres principales de la explicación plotiniana de la relación entre lo Uno y la Inteligencia. Hemos señalado, en primer lugar, la técnica discursiva que Plotino utiliza en su explicación y desarrollamos, luego, el resultado al que llega Plotino al aplicar este procedimiento sobre los elementos de la tradición metafísica que hereda. Resta, por último, dilucidar cuáles son las herramientas conceptuales mediante las que nuestro filósofo logra tornar accesibles a la razón los aspectos del mundo inteligible que estudiamos en este trabajo.

Tal como Hadot ha logrado poner en evidencia, es posible encontrar con frecuencia en las *Enéadas* citas de diferentes pasajes del *De Anima* aristotélico (Hadot, 1999: cap 16). Plotino, afirma Hadot, cita a Aristóteles de forma inexacta ensamblando, a menudo, diferentes pasajes. Sostiene, asimismo, que Plotino no habría citado recurriendo directamente al texto del estagirita sino, más bien, reteniendo en la memoria fórmulas que corresponden a las doctrinas expuestas en el *De Anima* (Hadot, 1999: 267). La conclusión a la que llega este autor, por otra parte, no nos resulta extraña

45. Véase, por ejemplo, Loenen (1956: 314 y nota 1 de esa página), Merlan (1963: 64) y Martino (2009). Tal identificación, por otra parte, no parece ser exclusiva del *Didaskalikós*. Cfr. Dillon (2011).

si recordamos que Porfirio nos comenta en la biografía de su maestro que en las *Enéadas* están latentemente entreveradas las doctrinas peripatéticas (*Vida de Plotino* 14, 5). La confirmación de que Plotino conoció el *De Anima*, no obstante, es relevante para nuestro trabajo ya que consideramos que muchas de las nociones que Plotino utiliza para su explicación alegorizante de la relación causal determinante de lo Uno y la Inteligencia son tomadas, en particular, de este texto.

Son numerosos los especialistas que han reparado en la influencia que la teoría psicológica de Aristóteles expuesta en *De Anima* ejerce sobre la explicación plotiniana de lo que hemos llamado la 'causalidad determinante'.⁴⁶ Para poner de manifiesto tal vínculo entre ambas doctrinas recurramos, por nuestra parte, a los cuatro aspectos de la explicación plotiniana señalados en la sección anterior, sin por ello pretender adentrarnos en los problemas filosóficos que presenta la psicología peripatética.

- a. Asimilación de la intelección con la sensación de la vista (Szlezák, 1997: 75, n. 197).

En el capítulo cuarto del libro III, en su explicación de la intelección, Aristóteles comienza asimilando la intelección a la sensación,⁴⁷ entre las cuales se encuentra la visión, y luego procede examinando las diferencias entre ambas.

- b. Distinción entre mirada (*ópsis*) y visión (*hórsis*) (Atkinson, 1983: 122).

Esta distinción terminológica es trazada por Aristóteles en su análisis de la sensibilidad común a lo largo del libro III del *De Anima* y se encuentra en estrecha relación con el tercer aspecto que describimos a continuación.

46. Aparte de la demostración que Hadot lleva a cabo confrontando los textos plotinianos con el *De Anima*, otros autores también sostienen que Plotino se habría inspirado en este tratado aristotélico. Cfr. por ejemplo Bussanich (1988: 29, 33, 117, 224); Szlezák (1997: 75, n. 197; 81-2; 106, n. 254) y Emilsson (2007: 4, 110).

47. *De An.* 427a19-20 y especialmente 429 a 13-14.

- c. Aplicación de la distinción potencia-acto a la intelección (Bussanich, 1988: 11).

En su análisis de la sensación y de la intelección en el libro III, Aristóteles explica que estas se encuentran en potencia cuando todavía no han ejercido su peculiar función pero que al hacerlo se encuentran ya en acto. Tomando el caso de la visión como ejemplo, el estagirita afirma que esta sensación puede encontrarse tanto en potencia como en acto, siendo la mirada (*ópsis*) el estado en potencia y la visión (*hórsis*) su actualización (*De An.* 428a6-7).

- d. Identificación del objeto de la visión-intelección como agente actualizador (Bussanich, 1988: 117).

Aristóteles sostiene que el intelecto es, en cierto modo, potencialmente lo inteligible (*De An.* 429b31) y que la intelección consiste en padecer cierto influjo bajo la acción, a su vez, del inteligible (*De An.* 429a14-15). Por lo tanto, la actualización de la intelección se lograría cuando, encontrándose esta en potencia, padece la acción del inteligible.

Nuestra sintética confrontación de los cuatro caracteres de la explicación plotiniana de la causalidad determinante expuestos en V 4, 2 y en V 1, 5 con algunas tesis de la psicología aristotélica expuestas en el *De Anima* pone de manifiesto la estrecha relación que hay entre ambas. A modo de confirmación de la deuda plotiniana podemos reparar, asimismo, en otro elemento incluido en la explicación plotiniana y presente, a su vez, en la doctrina psicológica de Aristóteles. Este elemento nos permitirá comprender más cabalmente el punto "d". Citemos, pues, un nuevo pasaje de las *Enéadas*.

Puesto que la inteligencia es una cierta mirada y una mirada que ve, será una potencia que ha pasado a acto. Será, por lo tanto, por una parte, una materia y, por otra, la forma de esta, o sea, será una visión en acto y una materia en los inteligibles. Ahora bien, para la visión <sensible>, la plenificación y, por así decirlo, su perfeccionamiento, <provienen> del <objeto> sensible, mas para la mirada de la inteligencia, lo que la plenifica es el Bien.⁴⁸

48. III 8, 11, 1-8. Traducción propia.

El último elemento que queremos señalar de la explicación plotiniana y que encontramos en este pasaje eneádico es la aplicación del binomio aristotélico materia-forma. Ahora bien, el modo en que Plotino aplica estas nociones aristotélicas es bastante peculiar y vale la pena analizarlo brevemente.⁴⁹ En nuestra descripción del punto “d” afirmamos que el objeto inteligible es caracterizado como agente actualizador. Esto es consistente con lo expuesto en este nuevo pasaje donde se sostiene que la Inteligencia tiene, por una parte, una materia y, por otra, una forma que se identifica, a su vez, con la visión en acto. Lo Uno, objeto inteligible al que la Inteligencia tiende, es el agente actualizador de su potencia intelectiva en la medida en que la Inteligencia se vuelve a él para captarlo, pero no por ello se identifica con la forma. Esta, por el contrario, constituye la visión actualizada que surge en la Inteligencia cuando esta tiende su mirada a lo Uno. El principio formal, por lo tanto, es aquello que determina estrictamente la materia (inteligible) y produce, por así decirlo, el contenido propio de la intelección. Tal principio consiste, finalmente, en las Formas que surgen en la Inteligencia misma y constituyen su visión efectiva. En esto reside, por tanto, el carácter ambivalente de la causalidad determinante de la Inteligencia señalado por Plotino en el pasaje citado de V 1, [10] 5.⁵⁰ Lo Uno, por una parte, es el agente actualizador de la determinación en la medida en que la inteligencia tiende su mirada a aquel,⁵¹ pero las Formas, por otra, son determinantes efectivos en tanto que son los objetos de la visión en acto.

Es posible afirmar, asimismo, que la caracterización de lo Uno como agente actualizador de la intelección constituye una crítica

49. El tópico de la materia inteligible en Plotino es complejo y excede la problemática abordada en este trabajo. Para un análisis detallado véanse Rist (1962: 99-107) y Corrigan (1996: 35-44).

50. Los intérpretes han encontrado problemáticas algunas afirmaciones de Plotino en las que asevera que lo Uno es el inteligible propio de la Inteligencia. Esto estaría en contradicción con los pasajes en donde se afirma que la Inteligencia es su propio objeto de intelección pero también con aquellos en los que se dice que lo Uno no puede ser captado tal como es por la Inteligencia. Para un análisis de este problema véase Bussanich (1988:12-14 y 117) y Santa Cruz (2007: XLVI ss. y 113, nota 382).

51. Como causa final, podríamos decir.

plotiniana a la tradición metafísica heredada. No debemos creer, sin embargo, que Plotino atribuya a lo Uno en sí mismo el carácter de agente actualizador, puesto que si así fuera, lo Uno necesitaría de la Inteligencia para poder ejercer esta función perdiendo, de este modo, su autonomía característica. Tal condición debe considerarse, más bien, como el producto de la dependencia de la Inteligencia respecto de lo Uno y como manifestación de la necesidad que aquella tiene de su principio para actualizar su intelección. Esta necesidad que Plotino encuentra en la Inteligencia, pues, constituiría un motivo más para su rechazo por considerarla como principio supremo.

Para concluir esta sección e ilustrar nuestra interpretación con un texto eneádico, citemos a modo de ejemplo y sin pretender analizar el pasaje, las líneas que siguen al texto ya citado de III 8, 11, teniendo en cuenta la identificación plotiniana entre lo Uno y el Bien.

Pues si la inteligencia misma fuera el Bien, ¿por qué necesitaría ver o ejercitar alguna actividad en absoluto? Son las otras cosas que tienen una actividad en torno al Bien y gracias al Bien, mientras que el Bien no precisa de nada. [...] Pues al pronunciar “el Bien”, no pienses además en ninguna otra cosa. [...] por lo que tampoco <pienses> en el inteligir, para que no le añadas algo diferente y lo conviertas en dos cosas: inteligencia y Bien. Pues la Inteligencia necesita del Bien, mas el Bien no necesita de la Inteligencia.⁵²

Podemos afirmar, finalmente, que en este apartado hemos intentado mostrar que el bagaje conceptual que Plotino utiliza en su explicación alegorizante de la relación entre lo Uno y la Inteligencia es tomado del *De Anima* de Aristóteles. Las doctrinas psicológicas que allí encuentra son traspuestas por nuestro filósofo a su explicación de la realidad inteligible. Respecto de esta última, si bien no es posible señalar momentos sucesivos o divisiones reales, Plotino recurre en su explicación a las distinciones aristotélicas de acto-potencia y de materia-forma con la finalidad de tornar comprensible la relación entre los grados ontológicos que explica. Asi-

52. III 8, 11, 8-16. Traducción propia.

mismo, aunque no es lícito sostener que haya un momento en el que la Inteligencia sea pura materia (inteligible), carente de forma y en un estado de potencia no actualizada, estos conceptos son los *instrumentos* mediante los cuales Plotino logra operar su alegorización de la relación entre lo Uno y la Inteligencia con fines didácticos. Creemos, pues, que la doctrina psicológica que Plotino toma del *De Anima* del estagirita cumple una función instrumental en las *Enéadas*, en la medida en que aquella provee a Plotino las nociones mediante las cuales este desarrolla su exposición razonada acerca de la relación que poseen los principios metafísicos en su sistema.

7. Conclusiones

A lo largo de nuestro trabajo hemos intentado poner de manifiesto el procedimiento mediante el cual Plotino desarrolla su doctrina metafísica. Puesto que consideramos que no es posible adentrarnos en los resortes psicológicos que llevan a Plotino a concebir la realidad del modo en que lo hace intentamos, mediante el estudio de sus escritos, determinar los caracteres de la *exposición* de su metafísica. Para ello, tomando la presentación de su propia filosofía como exégesis de los antiguos (V 1, 8, 12), nos propusimos esclarecer en qué consiste su proceder como exegeta, determinando la naturaleza de esta práctica. Gracias a nuestra investigación, hemos creído identificar en la exégesis plotiniana una serie de aspectos, a saber, los elementos doctrinarios tradicionales sobre los que trabaja, la técnica mediante la que razona sobre estos elementos para explicarlos, los instrumentos conceptuales mediante los que aplica su técnica y, finalmente, el resultado del procedimiento exegético que constituye su doctrina. En las diferentes secciones de nuestro trabajo, pues, hemos desarrollado cada uno de estos aspectos. Así, en la primera sección identificamos los elementos tradicionales con los sistemas metafísicos binario y ternario. En la segunda, caracterizamos la técnica con la que Plotino razona sobre estos elementos como una 'alegorización', mediante la cual aplica a la realidad inteligible categorías espaciotemporales que le son ajenas y distinciones conceptuales que no son reales. A continuación examinamos el resultado de su exégesis, centrándonos en un aspecto de su metafísica: la relación entre lo Uno y la Inteligencia. Cabe destacar que

este aspecto refleja la peculiaridad de su filosofía ya que en él se explica la relación entre los primeros principios ontológicos de las dos tradiciones que Plotino hereda y ensambla. Señalamos, asimismo, que uno de los principios ontológicos de los sistemas involucrados, la Díada, es reducida a un principio explicativo, ya que si bien esta es un ítem en las exposiciones razonadas eneádicas, no es posible sostener que haya una realidad inteligible que efectivamente corresponda a este concepto. Vimos, asimismo, que Plotino habría recurrido a la *Metafísica* aristotélica en busca de su reporte de las doctrinas no escritas de Platón. En la cuarta sección, por último, intentamos destacar la utilización plotiniana del *De Anima*. La finalidad de tal uso habría sido en gran medida instrumental, puesto que con los conceptos que de allí toma, Plotino no configura su concepción de la realidad inteligible en sentido estricto sino que elabora, más bien, su exposición razonada de esta realidad.

Creemos, en conclusión, que el análisis llevado a cabo acerca del procedimiento exegético plotiniano confirma nuestra hipótesis inicial según la cual Plotino transmuta y sintetiza la tradición antigua. Pero también nos ha permitido desentrañar, a nuestro entender, los caracteres propios de tal transmutación y síntesis. Así, pues, hemos verificado no sólo las fuentes en las que Plotino se inspira y las nociones que de ellas extrae sino, también, la función que las fuentes y los conceptos incorporados desarrollan en la novedosa concepción ontológica eneádica. Podemos afirmar, finalmente, que la exégesis plotiniana, cuyos aspectos característicos hemos expuesto en este trabajo, logra establecer la jerarquía de los grados de la realidad inteligible disipando la vacilación que caracteriza a los pensadores que le preceden e instituye, a su vez, un nuevo modo de concebir la realidad y de leer a los antiguos que ejercerá una gran influencia sobre los filósofos de los siglos posteriores.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEJANDRO DE AFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria* 56, 18, ed. TLG.
- ARMSTRONG, A. H. (1967), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

- ARMSTRONG, A. H. (1980), *Introducción a la Filosofía Antigua*, Buenos Aires, Eudeba.
- ARMSTRONG, A. H. (1994), *Plotinus*. Edición del texto griego y traducción inglesa de —, Cambridge, Harvard University Press, vol. 5.
- ASCLEPIUS, *In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. TLG.
- ATKINSON, M. (1983), *Plotinus: Ennead V 1*, Comentario y traducción de —, Oxford, Clarendon Press.
- BEAUJEU, J. (1973), *Apulée. Opusculs philosophiques [...] et fragments*, Texte établi, traduit et commentée par —, Paris, Les Belles Lettres.
- BONAZZI, M. y OPSOMER, J. (ed.) (2009), *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and Their Philosophical Contexts*. Namur, Ed. Peeters.
- BONAZZI, M.; LEVY, C. y STEEL, C. (ed.) (2007), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*. Turnhout, Brepols.
- BRÉHIER, E. (1926), *La filosofía de Plotino*, Buenos Aires, Sudamericana.
- BRISSON, L. (2007), “Pode-se Falar de União Mística em Plotino?”, en *Kriterion* 116, pp. 453-466.
- BUSSANICH, J. (1988), *The One and its relation to Intellect in Plotinus*, Stanford, Brill.
- CALVO MARTINEZ, T. (2000), *Aristóteles, De Anima*. Traducción, Introducción y Notas de —, Madrid, Gredos.
- CALVO MARTINEZ, T. (2000), *Aristóteles, Metafísica*. Traducción, Introducción y Notas de —, Madrid, Gredos.
- CAMARERO, A. (1968), *Apuleyo, Tratados Filosóficos*. Traducción, notas y estudio preliminar de —, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- CHARRUE, J. M. (1978), *Plotin, lecteur de Platon*. Paris, Les Belles Lettres.
- CHERNISS, H. (1944), *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, vol. 1, Baltimore, The John Hopkins Press.
- CHIARADONNA, R. (2009), “Plotino e la trasformazione della filosofia nel III secolo d. C.”, en *Chaos e Kosmos*, pp. 133-149.
- CHIARADONNA, R. (2010), “Esegesi e sistema in Plotino”, en *Argumenta in Dialogos Platonis : Akten des Internationalen Symposiums vom 27.-29. April 2006 im Istituto svizzero di Roma*. Basel, Schwabe, pp. 102-114.

- CILENTO, D. (1973), *Saggi su Plotino*, Milano.
- DILLON, J. (1977), *The Middle Platonists*, New York, Cornell University Press.
- DILLON, J. (1992), “Plotinus at work on Platonism”, en *Greece and Rome*, Second Series, Vol. 39, n° 2.
- DILLON, J. (2002), *Alcinous, The Handbook of Platonism*, Oxford, Clarendon Press.
- DILLON, J. (2011), “The Ideas as thoughts of God”, en *Les Formes Platoniciennes dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres.
- DODDS, E. R. (1928), “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’”, en *The Classical Quarterly*, vol. 22, n° 3/4, pp. 129-142.
- DODDS, E. R. (1957), “Nummenius and Ammonius”, in *Entretiens Hardt V*, 3, 61, pp. 16-24.
- DODDS, E. R. (1960), “Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus”, en *The Journal of Roman Studies*, vol. 50, pp. 1-7.
- EMILSSON, H. (2007), *Plotinus on Intellect*, Oxford, Clarendon Press.
- EON, A. (1970), “La notion plotinienne d'exégèse”, *Revue Internationale de philosophie*, 24, pp. 252-289.
- GARCÍA BAZAN, F. (1991), *Numenio de Apamea, Fragmentos y Testimonios*, Madrid, Gredos.
- GARCÍA BAZAN, F. (2011), *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*. Buenos Aires, El hilo de Ariadna.
- GURTLE, G. (1988), *Plotinus, the experience of Unity*, New York, Peter Lang.
- HADOT, P. (1981), “Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the Gnostics”, en *Neoplatonists and Early Christian Thought, Essays in Honour of A. H. Armstrong*, Blumenthal, H. J. and Markus R. A. eds., London, pp. 124-137.
- HADOT, P. (1980), “Les Niveaux de Conscience dans les États Mystiques selon Plotin”, en *Journal de Psychologie*, n° 2-3, pp. 243 – 266.
- HADOT, P. (1999), *Plotin, Porphyre, Études Néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres.
- IGAL, J. (1982 – 2006), *Plotino, Enéadas*. Introducciones, traducción y notas de —, Madrid, Gredos, 3 vols.
- KRAMER, H. (1996), *Platón y los fundamentos de la Metafísica*, Venezuela, Monte Ávila editores.
- LOENEN, J. H. (1956), “Albinus' Metaphysics: An attempt at reha-

- bilitation: I. The inner consistency and the original character of Albinus' interpretation of Plato", en *Mnemosyne*, vol. 9, fasc. 4, pp. 296-319.
- MARTINO, G. (2009), "La noción de contemplación y de vida contemplativa en el *Didaskalikós* de Alcinoos", en *Actas del Simposio de Estudios Clásicos*, UNL, Rosario.
- MARTINO, G. (2010), "La Mística plotiniana: experiencia, doctrina e interpretación", en *Archai, As origens do pensamento ocidental* Número temático: Neoplatonismo Antigo, n° 5, pp. 67-76.
- MARTINO, G. (2013), "La concepción de la Física en el *Didaskalikós* de Alcinoos y su clasificación dentro de los saberes propios de la Filosofía" en *Actas de las II Jornadas de Filosofía Antigua de la Universidad Nacional de San Martín*, Buenos Aires, UNSAM Edita.
- MERLAN, Ph. (1963), *Monopsychism, Mysticism and Metaconsciousness*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- NARBONNE, J.-M. (2011), *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*. Boston, Brill.
- O'CLEIRIGH, P. (1997), "Theology in Origen and Plotinus", en Cleary, J. (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, pp. 19 – 28.
- O'MEARA, D. J. (1976). "Being in Numenius and Plotinus: Some Points of Comparison" en *Phronesis*, vol. 21, n° 2, pp. 120-129.
- PAGOTTO MARSOLA, M. (2010), "De Parménides ao Parménides e retorno: um aspecto da exegese plotiniana(V 1 [10], 8, 1-27)", en Taormina, D. (ed.), *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*. Napoli, Bibliopolis.
- PICAVET, F. (1903) "Plotin et les mystères d'Éleusis", en *Revue de l'histoire des religions*, Paris, E. Leroux.
- PLOTINO, *Enéadas*. Introducciones, traducción y notas de Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1982-2006, 3 vols.
- RIST, J. M. (1962), "The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus", en *The Classical Quarterly*, vol. 12, pp 99-107.
- RIST, J. M. (1964), "Éros and Psyché. Studies in Plato, Plotinus and Origen" en *Phoenix Supplementary Volume 6*, Toronto, University of Toronto Press.
- RIST, J. M. (1967), *Plotinus, The Road to Reality*, Cambridge, CUP.
- RIST, J. M. (1973), "The One of Plotinus and the God of Aristotle", en *The Review of Metaphysics*, Vol. 27, n° 1, pp. 75-87.
- RUNIA, D. (1999), "A brief history of the term *kósmos noetós* from

- Plato to Plotinus", en *Traditions of Platonism*, ed. J. Cleary, Hampshire, Ashgate.
- SANTA CRUZ, M. I. (1997), "Plotino y el Neoplatonismo", en García Gual, Carlos (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, vol. 14 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, pp. 339-361.
- SANTA CRUZ, M. I. (2000), "La concepción plotiniana del filósofo", en *Kléos Revista de Filosofía Antiga*, n° 4, pp. 9-30.
- SANTA CRUZ, M. I. y CRESPO, M. I. (2007). *Plotino, textos esenciales*, Buenos Aires, Colihue Clásica.
- SZLEZÁK, T. (1997), *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Milano, Vita e Pensiero.
- TAORMINA, D. ed. (2010), *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*. Napoli, Bibliopolis.
- WALLIS, R. T. (2002), *Neoplatonism*, London, Bristol Classical Press.
- WHITTAKER, J. (1969), «Epékeina nou kai ousías», en *Vigiliae Christianae*, Vol. 23, n° 2, pp. 91-104.

Recibido: 05-2012; aceptado: 02-2013

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Pablo Gilabert, *From Global Poverty to Global Equality: A Philosophical Exploration*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 345 pp.

El problema de la justicia global no sólo demostró en las últimas dos décadas ser un área de investigación filosófica fértil en sí misma, sino que motivó la revisión de muchos supuestos incuestionados acerca de la justicia en el ámbito doméstico. El nuevo libro de Pablo Gilabert, *From Global Poverty to Global Equality*, está dirigido a lectores que busquen una exploración comprensiva, incisiva y de gran claridad conceptual sobre los problemas normativos vinculados a la pobreza y la desigualdad global. Es un libro que nos obliga a reevaluar nuestras intuiciones y teorías previas sobre lo que nos debemos los unos a los otros.

La creciente complejidad de las teorías y la enorme cantidad de contribuciones sobre justicia global vuelve difícil producir un trabajo original sobre el tema. Gilabert sin duda lo logra, gracias a un conocimiento exhaustivo de la bibliografía, conocimiento que el autor afortunadamente no vuelca en una tediosa recopilación del material escrito por otros, sino en distinciones y categorizaciones tan precisas como potentes que le permiten elaborar dos contribuciones originales. Primero, le permiten ocuparse de

problemas normalmente dejados de lado en las discusiones sobre justicia global en circunstancias no ideales, es decir, circunstancias como las actuales en que no existen instituciones internacionales robustas ni un *ethos* fuerte de solidaridad cosmopolita. En particular, Gilabert se ocupa de responder a quienes argumentan que el proyecto de terminar con la pobreza y la desigualdad global es un proyecto imposible de llevar a la práctica. El concepto central en su estrategia argumentativa es el de los “deberes dinámicos”: si actualmente no están dadas las condiciones de factibilidad para que sea posible cumplir nuestras responsabilidades distributivas, tenemos un deber de generar esas condiciones.

Segundo, Gilabert defiende una posición novedosa en el debate actual entre las dos concepciones generales de lo que nos debemos unos a otros a través de las fronteras, el asociacionismo y el humanismo. Si se pregunta en qué condiciones los principios de justicia distributiva rigen como norma para la práctica, las concepciones asociacionistas responden que sólo rigen cuando existe cierto marco asociativo formal o informal. Las

concepciones humanistas, en cambio, sostienen que esos principios rigen independientemente de la existencia de marcos asociativos. El aporte distintivo de Gilabert es que para dirimir la disputa entre ambas teorías alternativas utiliza una matriz contractualista. Esa matriz le permite desarrollar una teoría humanista que integra los aportes del asociacionismo y que le proporciona recursos teóricos para abordar las cuestiones prácticas cruciales respecto del futuro de la globalización.

El libro tiene dos partes que abarcan respectivamente los dos grandes problemas distributivos globales que se distinguieron en las últimas dos décadas, la pobreza extrema global y la desigualdad global. La primera parte del libro se concentra en tres discusiones centrales del debate filosófico sobre la pobreza global. La primera discusión (cap. 2) se refiere a la justificación general de los deberes a través de las fronteras para aliviar la pobreza extrema. Gilabert elabora una defensa contractualista de la tesis de que existen deberes positivos y prioritarios de colaborar con la creación y mantenimiento de instituciones que permitan disminuir o erradicar la pobreza en el mundo. La segunda discusión (cap. 3) es la que plantean los autores "libertarios", quienes se oponen a la tesis mencionada porque niegan *en general* que los individuos tengan deberes positivos más allá de los deberes de reparación por daños previos. Para oponerse a los autores libertarios Gilabert nueva-

mente recurre al contractualismo, aunque también señala problemas internos al libertarismo. La tercera discusión (cap. 4) y la más novedosa es la mencionada más arriba respecto de las condiciones de factibilidad de los deberes de aliviar la pobreza extrema. Es aquí donde las herramientas conceptuales que el autor desarrolla en los primeros capítulos brillan más, pues le permiten enfrentar convincentemente objeciones que a muchos autores les parecían definitivas. Un punto clave de la argumentación de Gilabert es su premisa empírica de que actualmente el ámbito internacional no carece de todo marco institucional y normativo, sino que estamos en un *punto de transición* en el cual puede identificarse una tendencia hacia la implementación de los principios de justicia distributiva.

Aunque la pobreza global es a todas luces el problema más urgente de justicia global, la discusión contemporánea no sólo se ocupa de cuestiones de privación absoluta de bienes sino también de la privación relativa o desigualdad. En la segunda parte del libro Gilabert desarrolla su concepción humanista acerca del alcance de la justicia global igualitaria en tres frentes de discusión. En primer lugar (cap. 5), el autor emprende una crítica de las concepciones asociacionistas que buscan limitar al ámbito local el alcance de las exigencias de igualdad. Gilabert elabora una taxonomía muy rica de las concepciones clásicas y contemporáneas que encuentran en la cooperación económica o en la común sujeción

a un poder coercitivo los límites al alcance de las obligaciones de justicia. En segundo lugar (cap. 6), el autor se aboca directamente a presentar su posición humanista de que las exigencias de igualdad distributiva tienen alcance global. Aborda aquí cuestiones muy espinosas, como las obligaciones hacia nuestros compatriotas, la autodeterminación política y cuál es la manera correcta de medir la igualdad. En tercer lugar (cap. 7), el autor responde a las posibles objeciones contra la propuesta humanista ligadas a la cuestión de la factibilidad. Nuevamente es central aquí la idea de que vivimos una situación de transición en la

cual puede observarse una tendencia hacia la realización de los ideales que defiende el humanismo. El libro concluye (cap. 8) con una exploración de los elementos de un marco filosófico general para identificar las responsabilidades globales.

La exhaustividad, precisión conceptual y solidez argumentativa de *From Global Poverty to Global Equality* lo convertirán en un libro de consulta y referencia obligadas sobre el tema justicia global.

Francisco García Gibson
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas

Manuel Sánchez Rodríguez, *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2010, 319 pp.

En el libro *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, Manuel Sánchez Rodríguez presenta su tesis doctoral, fundada en la convicción de que un estudio histórico-evolutivo puede sentar las bases para la interpretación sistemática de la primera parte de la *Crítica del juicio*. En él se identifican dos objetivos: estudiar la evolución del proyecto estético kantiano y mostrar su relación con la fundamentación última de la razón. La investigación se enmarca en el período de 1770 a 1790, esto es, desde la *Dissertatio* hasta la *Crítica del juicio*. El autor

detalla cuáles han sido sus precauciones metodológicas, requeridas por la naturaleza de las fuentes, que incluyen anotaciones marginales y apuntes de clase, de datación difícil y orígenes diversos.

En la primera sección del libro, titulada: "La crítica del gusto en torno a la *Dissertatio* de 1770", el estudio de lo bello se encuentra vinculado con el problema de la posibilidad de los conceptos empíricos. El autor repara, primero, en la distinción de facultades desarrollada en la *Dissertatio*. Sensibilidad y entendimiento se presentan como facultades diferentes, de modo que

los conceptos empíricos no pueden explicarse a partir de ninguna de ellas por separado. Además, examina la inclusión de una crítica del gusto en un proyecto que finalmente Kant no llevó a cabo y que se ocuparía de los “límites de la sensibilidad y la razón”. En el estudio de ese proyecto, Sánchez Rodríguez halla indicios que serán cruciales en el desarrollo crítico, como los orígenes de la antinomia del juicio estético y la referencia a la teleología.

En la segunda sección, “La crítica de los ámbitos objetivos de la razón y el desarrollo del proyecto estético”, el autor analiza la evolución del pensamiento estético en el período de la formulación de la crítica de la razón pura en su uso teórico y práctico. Por una parte, estudia cómo la fundamentación de la validez objetiva de la razón involucra la desviación de la investigación de Kant respecto de su proyecto estético. A su vez, indica que esa demarcación habría conducido al núcleo del problema de la fundamentación de la razón como facultad unitaria. En segundo lugar, si bien asume que a principios de la década de 1780 no se encuentra en los textos kantianos una posición estructurada respecto de estos temas, Sánchez Rodríguez halla en ellos ciertos elementos teóricos que aclararían la evolución del pensamiento estético del filósofo en este período. El autor explica que con la indagación de las bellas artes Kant encuentra entonces una posibilidad de trascender una fundamentación basada en la mera sensibilidad,

en tanto el gusto exprese la armonía de las facultades del sujeto. Asimismo, el autor investiga en esta sección cómo la teoría estética sirve a Kant para pensar problemas gnoseológicos, como los aspectos subjetivos y sensibles del juicio, la cuestión del conocimiento empírico y de la imaginación productiva. A lo largo de la sección, el lector puede hallar un estudio detenido de nociones que serán centrales para la crítica del enjuiciamiento estético.

La tercera sección del libro se titula “El significado sistemático de la crítica del gusto”. Primero, el autor se detiene en las modificaciones teóricas que supuso la inclusión del proyecto estético en el sistema crítico, principalmente en relación con el descubrimiento de principios *a priori* del gusto y su abordaje por medio de una crítica trascendental de la facultad de juzgar reflexionante. Además, sostiene que esa crítica brinda la conclusión del sistema, tan pronto como se concreta en el análisis de los juicios estéticos. En segundo término, Sánchez Rodríguez ofrece un recorrido de la argumentación kantiana en la *Crítica del juicio* que respeta su orden expositivo. En ese recorrido, avanza desde lo que denomina una “fenomenología de la experiencia estética” (243) hasta el abordaje de la normatividad y la validez, implicadas en la deducción y la dialéctica del enjuiciamiento de gusto. Finalmente, se ocupa del lugar sistemático de la crítica de los juicios de gusto, centrándose en la doctrina de las ideas estéticas y en

la comprensión del principio de gusto a partir de lo suprasensible.

El libro constituye una fuente de interés tanto para los estudiosos del sistema crítico, como para los historiadores de la estética moderna. El cuidado con el que aborda una amplia variedad de fuentes kantia-

nas, el orden y la claridad de su presentación, la erudición y la agudeza de sus lecturas lo tornan una pieza ineludible en la bibliografía sobre el pensamiento kantiano.

Luciana Martínez
Universidad de Buenos Aires

Cornelius Castoriadis, *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia II. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, 381 pp.

A cuatro años de la edición francesa de los seminarios dictados por Cornelius Castoriadis en los años 1983-1984 en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), Fondo de Cultura Económica ofrece la primera traducción al castellano de la obra a cargo de Horacio Pons.

El libro, como lo indican los tres subtítulos que siguen al título principal, constituye la tercera entrega de lo que promete ser la publicación completa de sus seminarios dictados entre 1982 y 1995, tal como es consignado en el prefacio de *Lo que hace a Grecia I*, donde se presenta el listado de volúmenes que conforman el proyecto editorial.

Efectivamente, de los seminarios que se editarán con el subtítulo *La creación humana*, ya se encuentran disponibles los seminarios de 1986 y 1987 publicados en el 2006 bajo el título *Sujeto y verdad en el mundo histórico social* y los seminarios de los años 1982, 1983 y 1984 editados en los dos volúmenes que

conforman *Lo que hace a Grecia*. Por otro lado, se encuentran editados parcialmente los seminarios de 1985 bajo el título *Sobre El Político de Platón* (1999).

La selección de seminarios que ofrece el volumen consta de los últimos nueve seminarios correspondientes al ciclo de 1983, mientras que del siguiente año sólo se han incluido los seminarios número VII, XI y XII, para evitar reiteraciones y dar mayor continuidad al eje temático de la obra. Además, antecediendo a los seminarios, se incluye un texto breve de Philippe Raynaud titulado *Castoriadis y el legado griego*.

A lo largo de los doce seminarios que integran el volumen, Castoriadis aborda nuevamente el pensamiento griego, avanzado desde los autores presocráticos tratados en la primera parte, hacia el pensamiento platónico y aristotélico. De manera que despliega un análisis sobre la democracia griega que retoma las consideraciones

hechas de manera fragmentaria en otros trabajos, en esta oportunidad presentado de manera esquemática y detenida, aunque no de manera lineal, sus reflexiones publicadas en *Domaines de l'homme* en 1986, dedicadas a la emergencia de la polis y la democracia griegas.

Nuevamente, el aspecto en el que Castoriadis hará mayor énfasis es en la existencia de mecanismos de autocontención para la capacidad de autolegislación de los ciudadanos, mediante los que la ciudad aseguraba una legislación responsable por parte de la ciudadanía. Elemento que identificará con los tribunales de donde se permitía juzgar a quien proponga una ley cuyas consecuencias perjudiquen a la ciudad, aún cuando esta ley haya sido efectivamente votada positivamente por la comunidad. La capacidad de juzgar las leyes heredadas se ve así contenida por el riesgo de ser acusado de *engañar al pueblo* perjudicando al bien común y ser condenado por ello.

Los seminarios dedicados centralmente al problema de la creación humana en la tragedia griega han sido retirados de la edición de *La ciudad y las leyes* para evitar la repetición de dichas observaciones que han sido formuladas de un modo más detallado y ordenado en *Figuras de lo pensable* (1999). Sin embargo, el presente volumen ofrece el contexto conceptual y reflexivo del que surgen aquellas observaciones.

De manera que, luego del análisis que se propone en el primer volumen de *Lo que hace a Grecia*

sobre la poesía épica de Hesíodo y Homero, el imaginario subyacente a la mitología griega, el pensamiento ontológico de los filósofos presocráticos y el planteo de sus implicancias en el plano ético-político del ciudadano ateniense, el segundo volumen prosigue hacia el análisis de la democracia griega, su relación con el pensamiento moderno y las significaciones políticas que recorren la vida política antigua, hasta abordar las significaciones sociales que se manifiestan en las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides. Los restantes seminarios se enfocan en el tratamiento de las ideas de Heródoto, Platón y Aristóteles, principalmente en relación con la política griega.

Puede distinguirse esta segunda parte de *Lo que hace a Grecia* del primer volumen en relación con la temática que abordan, pues mientras que el primero dedica gran parte de los seminarios a problemas de tipo metafísico y problemas de índole filológica, el segundo volumen se concentra en la reflexiones sobre el derecho y la política griega, dejando pocas reflexiones fragmentarias sobre ontología.

Por consiguiente, el libro puede considerarse de gran utilidad para aquellos lectores que estén interesados centralmente en la filosofía política desarrollada por Castoriadis, así como también puede servir a aquellos que busquen un primer acercamiento a su obra, pues se trata de un material particularmente accesible. Asimismo, el libro puede resultar un buen material

para introducirse a la problemática de la democracia griega y por ende a los problemas relativos a la democracia en general. En la medida que ofrece una variedad de distinciones conceptuales, datos y consideraciones relevantes en el área, aunque de manera un tanto dispersa y poco sistemática.

Por último, el libro puede ser de utilidad para comprender la cronología y el contexto en el que se presentan los desarrollos teóricos de Castoriadis, en tanto brinda el acceso a la forma preliminar en la que se desarrollaron sus observaciones sobre el pensamiento político, en el periodo de su obra posterior a la ruptura con el marxismo.

Y esto resulta particularmente relevante, pues no se contaba hasta el momento más que con un conjunto de artículos breves editados en distintas series que compilan sus trabajos académicos desde fines de la década del '70 hasta su muerte en 1997. Por lo que este libro, junto con el proyecto editorial que conforma la serie completa de sus seminarios, constituye un acceso menos fragmentario al pensamiento del autor, donde sus ideas se despliegan en extenso.

Emiliano Aldegani
Universidad Nacional de La Plata
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas

James Robert Brown, *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*, Second Edition, London, Routledge, 2011, X + 226 pp.

Esta obra de Brown, cuya primera edición se publicó en 1991, representa una de las posiciones inaugurales del debate en torno al status epistemológico de los experimentos mentales en ciencias naturales. Fue la primera monografía íntegramente dedicada al análisis de la naturaleza y función de los mismos. Su propuesta general, de base realista, establece que, en un pequeño número de casos, los experimentos mentales nos proveen de conocimiento *a priori* acerca del mundo natural. Esta perspectiva involucra la concepción de las leyes de la naturaleza como relaciones entre entidades abstrac-

tas susceptibles de ser captadas por la mente. Brown intenta justificar esta postura apelando al platonismo en matemáticas como paso previo en la fundamentación de una visión realista (de corte platónico) de las leyes de la naturaleza.

La segunda edición preserva la estructura general de la primera y, como ella en su momento, constituye la obra de referencia sobre este tema. El libro comienza con la delimitación del objeto de estudio y luego propone una taxonomía de los experimentos mentales. A continuación el autor proporciona una interpretación platonista del conocimiento en la matemática seguida

de una argumentación a favor de la posibilidad de admitir conocimiento *a priori* en ciencias naturales. Finalmente presenta interpretaciones de prácticas y teorías científicas destinadas a probar la viabilidad de la propuesta. En el prefacio (p. IX) Brown afirma que se resistió a hacer una reescritura del texto, aunque introdujo algunos cambios significativos. Entre ellos, la adición de dos capítulos: uno dedicado a la categoría de contra-experimentos mentales y otro (escrito en coautoría con Mark Shumelda) dedicado a un detallado examen del papel de los experimentos mentales en el desarrollo de la noción de inercia.

Con la finalidad de definir el objeto de estudio, el capítulo 1 del libro está dedicado a ilustrar con casos históricos la noción de experimento mental. Brown sostiene que es sumamente difícil formular una definición nítida de 'experimento mental', por lo que, en este capítulo, se limita a sugerir una caracterización de los mismos: los experimentos mentales implican visualizaciones, involucran algún tipo de manipulación mental, no son meras consecuencias de una teoría y en su mayoría, no es posible llevarlos a cabo como experimentos reales. Estas características están presentes en los ejemplos de experimentos mentales en la física. Entre ellos, el argumento destinado a derribar la teoría aristotélica de la caída de los cuerpos empleado por Galileo en los *Discorsi*, las consideraciones de Einstein en relación con la teoría electrodinámica que constituyen la génesis de la teoría de la relatividad

y la famosa paradoja propuesta por Schrödinger con el fin de extraer consecuencias antiintuitivas del principio de incertidumbre de Heisenberg.

El capítulo 2 propone un esquema clasificatorio de los experimentos mentales. Estos dispositivos de la imaginación desempeñan diversas funciones: pueden refutar o confirmar teorías, ilustrarlas, simular fenómenos naturales e incluso descubrir fenómenos nuevos. La taxonomía responde a estos usos y distingue entre experimentos mentales destructivos y constructivos. Dentro de esta última categoría, se encuentran los experimentos directos, conjeturales y mediadores. La clase de experimento mental que más interesa a Brown es la que comparte características con los experimentos destructivos y constructivos directos. Los experimentos mentales platónicos presentan un fenómeno producido en la imaginación como evidencia conclusiva para la demolición lógica de un argumento y el establecimiento de una nueva explicación. Esto es posible, de acuerdo con Brown, porque el fenómeno producido en la imaginación como consecuencia del experimento es de una naturaleza tal que nos es lícito dar un salto inductivo desde un solo caso examinado hacia una conclusión general. Este es un pequeño paso si aceptamos que hay propiedades de clase natural cognoscibles *a priori* vinculadas a la inferencia. Los fenómenos que tienen lugar en los experimentos mentales platónicos exhiben este tipo de propiedades

y nos proporcionan una ruta alternativa de conocimiento del mundo natural.

El capítulo 3 está dedicado al examen de un caso especial de experimento mental destructivo: los contra-experimentos mentales. En general, los experimentos mentales destructivos se dirigen a señalar contradicciones internas en las teorías, mostrando la falsedad de las premisas o señalando invalidez en las inferencias. Los contra-experimentos se dirigen contra otros experimentos mentales y su función es negar el fenómeno descrito en el experimento original. Uno de los casos examinados es la escenificación de Galileo acerca del comportamiento de los objetos dentro de un sistema de referencia en movimiento.

Los capítulos 4 y 5 son cruciales en la argumentación de Brown. Su objetivo es apoyar el realismo acerca de las leyes de la naturaleza en una interpretación platónica de la matemática. Para alcanzar este fin, la perspectiva debe atravesar airoso las objeciones propuestas por el empirismo y las concepciones causales del conocimiento. Además, debe demostrar que aventaja ampliamente a las interpretaciones convencionalistas y constructivistas de la matemática. Brown considera que su propuesta lo logra, y que establece una forma de conocimiento intuitivo, similar a la percepción sensible, de objetos abstractos.

El platonismo en matemática afirma la existencia de objetos matemáticos abstractos, fuera del espacio y el tiempo que podemos

conocer de manera intuitiva aunque no infalible. Esta posición otorga, según Brown, una visión unificada de la ciencia y la matemática: ambas disciplinas comparten un método en cuanto necesitan de entidades abstractas que expliquen el tipo de conocimiento involucrado en ellas.

El siguiente paso en la argumentación, desarrollado en el capítulo 5, consiste en mostrar que el tipo de conocimiento *a priori* descrito está involucrado en los experimentos mentales platónicos. Éstos no presentan datos empíricos nuevos ni consisten simplemente en inferencias lógicas. Su peculiaridad reside en permitirnos captar universales. Brown adhiere a la concepción, propuesta por D. M. Armstrong y F. Dretske, según la cual las leyes de la naturaleza expresan relaciones entre universales. Esta posición permite diferenciar a las leyes naturales genuinas de las generalizaciones accidentales, evitar el relativismo y dar sentido a la idea de leyes no instanciadas (como la primera ley de Newton).

Esta concepción de las leyes le permite a Brown justificar el tipo de conocimiento *a priori* involucrado en los experimentos mentales platónicos. En ellos tiene lugar un acto de intelección de los universales involucrados en las leyes naturales. Este suceso es consecuencia del fenómeno exhibido en el experimento. El fenómeno provee de evidencia empírica para una teoría acerca del mundo. Brown descarta con esto la interpretación empirista de Norton de acuerdo con la

cual los experimentos mentales coinciden con la estructura de un argumento. Desestima, además, la interpretación kuhniana de acuerdo con la cual los experimentos mentales se limitan a presentar datos empíricos desde una nueva perspectiva conceptual. Tampoco considera apropiada la descripción de los experimentos mentales como modelos mentales, ya que, si estos dispositivos sólo representan secuencias de eventos, son incapaces de mostrarnos contradicciones entre teorías rivales.

Los capítulos 6, 7 y 8 son aplicaciones de la concepción platónica de los experimentos mentales de Brown. Allí se propone mostrar que su posición tiene poder explicativo y capacidad para unificar fenómenos diferentes. El capítulo 6 está dirigido a mostrar que los experimentos mentales constituyen la fuerza directriz de importantes desarrollos conceptuales en la mecánica teórica. Para apoyar esta tesis el autor presenta, de manera esquemática, la historia de la noción de movimiento inercial desde la antigüedad hasta el siglo XVII. El capítulo 7 está dedicado a analizar el papel de los experimentos mentales en la práctica científica de Einstein. Brown argumenta que el verificacionismo sostenido por Einstein es compatible con un realismo de fondo, por lo que los experimentos mentales pueden ser admitidos como prueba de las teorías. El capítulo 8 está dedicado a una interpretación platónica de la

mecánica cuántica. El propósito de las elucidaciones de Brown es dar sentido a las aparentemente inexplicables acciones a distancia establecidas por el experimento EPR. Esto sólo es posible, para Brown, a partir de una interpretación platónica de las correlaciones que rigen estos fenómenos. Las mismas sólo son comprensibles si las interpretamos como causadas por las leyes de la naturaleza.

El desarrollo de la propuesta de Brown es claro y preciso, por cuestionable que pueda resultar su posición platonista, no sólo en matemática, sino respecto de las leyes de la física. En general la prosa resultará atractiva para el lector, incluso para el no especialista en filosofía de la ciencia. Su estilo hace digeribles algunos de los problemas más arduos en el debate epistemológico actual. Incluye numerosos guiños para filósofos y científicos, además de preservar la autocrítica y el sentido del humor.

Si alguna crítica podría hacerse a esta segunda edición es que no hace completa justicia a la amplia bibliografía sobre el tema aparecida durante las dos décadas transcurridas desde la primera edición. Sólo dedica una sección del capítulo 2 (pp. 44-47) a discutir la posición empirista de J. Norton, su más enconado antagonista, y un breve epílogo (pp. 201-204) a reseñar las contribuciones más recientes.

María Guadalupe Mettini
Universidad Nacional del Litoral

Eric Winsberg, *Science in the Age of Computer Simulation*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010, XI + 138 pp.

Esta obra de Winsberg es uno de los pocos libros íntegramente dedicados a las simulaciones computacionales desde el punto de vista de la filosofía de las ciencias. El único antecedente que conozco es el libro de Paul Humphreys, *Extending Ourselves: Computational Science, Empiricism, and Scientific Method* (New York, Oxford University Press, 2004). Curiosamente, Winsberg no cita esta obra, aunque tiene en cuenta otros artículos anteriores de Humphreys. El propio libro de Winsberg se origina en diversos artículos previamente publicados, que han sido parcialmente revisados y editados para su inclusión en esta obra, la cual no constituye, por consiguiente, un tratamiento sistemático del tema.

Winsberg sostiene que las simulaciones computacionales han transformado la ciencia de nuestros días. Una primera mirada a la historia de las simulaciones podría inducirnos a pensar que las simulaciones computacionales son tan sólo útiles para sobrepasar limitaciones prácticas en la resolución de ecuaciones pero Winsberg defiende que un análisis profundo de las mismas nos mostrará que desempeñan un papel tan crucial, complejo y creativo como el teorizar y el experimentar.

Winsberg comienza afirmando que el objetivo de los científicos al crear una simulación computacional es representar un sistema

de interés (o *target*, término que suele emplearse sin traducirlo). Usualmente, parten de un conjunto de ecuaciones diferenciales que forman parte de un *corpus* teórico y utilizan técnicas analíticas para encontrar soluciones aproximadas a dichas ecuaciones: “discretizan las ecuaciones” para poder resolverlas. Convierten ecuaciones diferenciales con *ratios* continuos a lo largo de intervalos infinitesimales en ecuaciones con *ratios* de cambio en intervalos discretos. A continuación, eligen una grilla conformada por intervalos de espacio y tiempo lo suficientemente pequeños para que el daño de la aproximación sea acotado. Cuánto más pequeños sean los intervalos elegidos, más grande será la memoria y el tiempo requerido por la computadora para resolver dichas ecuaciones; se pueden elegir intervalos tan chicos que vuelvan a la simulación “computacionalmente intratable”. Los científicos, por consiguiente, deben tomar una decisión entre el error de aproximación deseado, las posibilidades tecnológicas con las que cuentan y la velocidad de cálculo deseada. Ahora bien, en los algoritmos de programación de una simulación científica, no sólo nos encontramos con ecuaciones diferenciales “discretizadas” provenientes de un *corpus* teórico particular. Otros elementos aparecen como, por ejemplo, ecuaciones provenientes de otras teorías para zonas “periféri-

cas" de la grilla, técnicas de aproximación probadas exitosamente en otras simulaciones y elementos (ecuaciones, variables, valores específicos de referencia en determinados intervalos de espacio-tiempo, entre otros) que son producto de intuiciones o hipótesis de los científicos producto del análisis de los resultados de distintas corridas de la simulación, o bien provenientes de experimentaciones o de otras simulaciones. Todos estos elementos poco tienen que ver con el *corpus* teórico inicial. Y esto parece indicar que las simulaciones no funcionarían solamente como la aplicación de un marco teórico para representar un sistema de interés y, por tanto, su uso no estaría limitado, como señalamos al principio, a superar limitaciones prácticas en la resolución de ecuaciones.

Winsberg sostiene que las simulaciones computacionales comparten muchas similitudes con los experimentos reales, entre otras, poseen una vida propia respecto del marco teórico, aplican técnicas similares de propagación del error y manejo de la incertidumbre y producen resultados semejantes, tales como series de datos e imágenes. De todos modos, considera a las simulaciones como una nueva actividad científica que se encuentra entre el teorizar y el experimentar, ya que él le atribuye a esta práctica científica características propias.

Propone, entonces, analizar cómo los investigadores justifican su creencia de que el objeto puede ser una buena representación del *target* y concluye que *lo que distin-*

gue a las simulaciones de los experimentos es el carácter del argumento dado para legitimar la inferencia de objeto a target y el conocimiento que justifica ese argumento. Así, propone la siguiente definición de una simulación computacional. Si una investigación se adecua a la siguiente descripción es una simulación: a) utiliza principios considerados confiables para la construcción de modelos de los sistemas objetivos; b) la supuesta confiabilidad de dichos principios se emplea para justificar la utilización del objeto para realizar inferencias sobre el *target*; c) la creencia en la adecuación de dichos principios se emplea para justificar la validez externa de dicho estudio. En caso contrario, esto es, si no cumple con estas condiciones, es una experimentación. Resulta significativo que, mediante esta estrategia, la caracterización de una experimentación queda definida por una vía negativa de la forma: si algo no es una simulación, entonces, es un experimento. El criterio propuesto por Winsberg tiene, además, la consecuencia de agrupar a los experimentos mentales y reales en una misma categoría, sin permitir distinguirlos.

Respecto del valor epistémico, Winsberg considera que las experimentaciones no tienen un mayor poder epistémico que las simulaciones, como otros autores afirmaron, aun cuando sí sostiene que podemos postular una prioridad epistémica de la experimentación, ya que para realizar una simulación dependemos en general de un conocimiento sofisticado y una

larga historia de experimentos y observaciones. Más adelante, señala que en el desarrollo de simulaciones computacionales es usual utilizar representaciones inexactas o que contradicen lo que creemos que se corresponde con el mundo, lo que denominamos "ficciones". Estas ficciones se utilizan para extender el alcance de las simulaciones más allá de los límites tradicionales de aplicación. La conjunción de distintos modelos, que pueden incluso ser incompatibles entre sí, a lo largo de la grilla que intenta representar un sistema de interés permite que la simulación funcione apropiadamente en su conjunto. Es decir que, deliberadamente, los científicos deciden representar equivocadamente el *target* en algunos puntos de la grilla a fin de que la representación como un todo funcione apropiadamente.

Recorriendo un ejemplo práctico, Winsberg se adentra en el estudio de los modelos del clima. Estos modelos son interesantes por su impenetrabilidad analítica y por las implicaciones políticas de sus resultados. Su impenetrabilidad analítica está relacionada con la imposibilidad de atribuir el éxito o fracaso de las predicciones a alguna hipótesis en particular o a algún componente que forma parte del modelo. Esto es lo que habitualmente se denomina 'holismo de la confirmación'. Pero, según Winsberg el holismo de la confirmación sería más profundo en el caso de estas simulaciones por su gran complejidad. En las simulaciones del cambio climático, los distintos mode-

los y componentes que participan se vinculan e interactúan entre sí, evolucionan, se modifican a partir de presiones externas al modelo respecto de resultados específicos, conformando un todo impenetrable. En relación a las implicaciones políticas de sus resultados, Winsberg señala que en el caso de estas simulaciones el foco en la predicción de ciertas variables sobre otras, como, por ejemplo, predicciones respecto del cambio de la temperatura de la superficie terrestre, es influenciado por consideraciones no epistémicas, relacionadas con el hecho de que los cambios en esta variable se consideran importantes por sus implicaciones sociopolíticas. Y esta prioridad de predicción de ciertas variables influye necesariamente en la estimación de las incertidumbres propias tanto de la estructura del modelo como de los parámetros.

Luego, el autor se pregunta cuáles son las fuentes de credibilidad de las simulaciones computacionales. Al parecer, estos modelos son guiados por un *corpus* teórico pero no están determinados por él, ni tampoco, por ende, pueden basar su credibilidad en dichas teorías. Otra fuente de credibilidad son las técnicas de construcción de modelos utilizadas que se consideran adecuadas para construir simulaciones con alto grado de credibilidad y que ya han probado ser exitosas aplicadas en otros modelos. Estas se basan en aplicaciones para la propagación del error, la introducción de submodelos propios de otras teorías o simulaciones que

mejoran la confiabilidad del modelo pero que pueden no coincidir con una representación apropiada del sistema de interés. ¿Cómo es posible que estos modelos semi-autónomos sean fuentes creíbles de conocimiento acerca de sistemas en los cuales la información es escasa? Se vuelven confiables para los científicos cuando los resultados de las simulaciones concuerdan con datos previamente aceptados, observaciones, análisis hechos en papel e intuiciones, así como cuando hacen predicciones exitosas.

Finalmente, Winsberg concluye en su libro que una mirada más cercana al uso de las simulaciones computacionales permite apreciar la importancia de la relación entre las teorías y sus aplicaciones. El desarrollo realizado en el presente libro

le permite rechazar la intuición de que las simulaciones no son nada más que aburridas aplicaciones de teorías y comenzar a vislumbrarlas como una nueva forma de producción de conocimiento con un valor epistémico de igual relevancia que las experimentaciones. Winsberg considera que mucho trabajo queda por hacer en este camino e invita a los filósofos de la ciencia a profundizar los estudios de esta práctica. En suma, el autor desarrolla en los sucesivos capítulos del trabajo distintos abordajes en el análisis de las simulaciones computacionales que conforman un estudio todavía preliminar acerca de la complejidad de esta práctica científica.

María Rosenfeld
Universidad de Buenos Aires

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.

La revista cuenta con un Comité Editorial que es asistido por un Cuerpo de Consultores

La RLF aparece en los siguientes servicios de indización y calificación:

Philosopher's Index
Repertoire bibliographique de la philosophie
Latindex
SciELO
EBSCO

Los trabajos aceptados deben ser inéditos y son sometidos a una evaluación por medio de un sistema de referato ciego.

The *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Latin American Journal of Philosophy) aims to publish contributions from scholars who want to present their colleagues and the general public the results of their research within the scope of subjects related to philosophy. The journal aims to be, to begin with, a publication open to all currents, ideas and philosophical trends, the only requirement being that concepts are rigorously developed and expressed through rational argumentation—namely, by arguments that appeal to reason as the last universally valid instance. That is, the reasons in support of the theses offered in the papers are as important as the theses themselves. The *Revista Latinoamericana de Filosofía* welcomes contributions that share this general approach.

The journal has an Editorial Board which is assisted by a Body of Consultants.

The RLF is indexed in:

Philosopher's Index
Repertoire bibliographique de la philosophie
Latindex
SciELO
EBSCO

Submitted papers must be unpublished, and will undergo an evaluation through a system of blind review.

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas por correo electrónico, dirigidas al Comité Editorial de la *RLF*, a la siguiente dirección: rlf@retina.ar. Se admitirán archivos *Word* o *PDF*. Puesto que la *RLF* ha adoptado el arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en un archivo separado.
2. Las colaboraciones deberán estar escritas originalmente en español, portugués o inglés. El Comité Editorial de la *RLF* se reserva el derecho de considerar la posible publicación de trabajos traducidos de otras lenguas.
3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras de extensión; las notas y estudios críticos las 6.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000, y las reseñas bibliográficas las 1.500. El número máximo de palabras incluye también las notas y las referencias bibliográficas. El Comité Editorial se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que superen esos límites.
4. Los artículos, notas, estudios críticos y discusiones deberán incluir dos resúmenes, uno en español o portugués y otro en inglés, que no superen las 120 palabras. Cada uno de ellos deberá incluir al final entre 3 y 5 palabras clave en los respectivos idiomas. Los autores también deberán adjuntar un *curriculum vitae* actualizado que no exceda las 120 palabras.
5. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los trabajos hayan recibido su aprobación definitiva por parte del Comité Editorial.
6. Los trabajos deberán incluir al final una bibliografía de todas las obras citadas en el texto y en las notas, listadas por orden alfabético. Las normas completas para las citas bibliográficas deberán solicitarse al Comité de Redacción, escribiendo a la dirección indicada en el primer parágrafo de estas instrucciones.
7. Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de aceptados para su publicación en la *RLF*, no podrán ser reproducidos sin la autorización escrita del Comité Editorial.
8. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista y el archivo *PDF* de sus contribuciones.
9. El Comité Editorial de la *RLF* se reserva el derecho de publicar en la página web de la revista (www.cifnet.org.ar) las colaboraciones aparecidas en la edición impresa en papel.