REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - Vol. XXIV, N° 2

RLF

Revista Latinoamericana de Filosofía

M. Fichant, La "fábula del mundo" y la significación metafísica de la ciencia cartesiana

H. C. F. Mansilla, La controversia entre universalismo y particularismo en la Filosofía de la Cultura

A. Cupani, Mario Bunge: un estilo polémico de análisis filosófico

M. Boeri, Entre motor y movido debe haber contacto: una dificultad en la teoría aristotéica del movimiento

P. Pavesi, El yo como República.Identidad personal y bien público en Hume

E. Vargas, Leyes naturales y pruebas a priori. Dinámica y verdades contingentes en Liebniz

NOTAS - ESTUDIO CRITICO - COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS
ACTUALIDAD FILOSOFICA - CRONICA

Vol. XXIV, N° 2 - Primavera 1998

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu
Leiser Madanes
Alejandro Cassini
(†) Ezequiel de Olaso
Osvaldo Guariglia
Mario A. Presas

CONSULTORES

Rafael Braun (Argentina)
(†) Héctor N. Castañeda (EE.UU.)
Danilo Cruz Vélez (Colombia)
Luis Villoro (México)
Jorge E. Gracia (EE.UU.)
Joao Paulo Monteiro (Brasil)
O. Porchat Pereira (Brasil)
David Sobrevilla (Perú)
Roberto Torreti (Chile)
Mario Bunge (Argentina-Canadá)
Carla Cordua (Puerto Rico)
Marcelo Dascal (Brasil)
Alfonso Gómez-Lobo (Chile)
Francisco Miró Quesada (Perú)
C. Ulises Moulines (R. Fed. Alemana)
(†) Fernando Salmerón (México)
Ernesto Sosa (EE.UU.)
Margarita Valdés (México)
Ernesto Garzón Valdes (Argentina-Alemania)

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Buenos Aires - Argentina
Fax: (54-1) 787-0533 E-mail: CIFRLF@MAIL.RETINA.AR

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
(dos direcciones)

BOX 1493
Birmingham, Alabama 35201-1943 - U.S.A.

15 Southwest Park
Westwood, Mass 02090 - U.S.A.

Argentina	
Individuos	$22
Instituciones	$44
Exterior	
Individuos	$25
Instituciones	$35

(más gastos de envío)

Esta publicación ha contado con el apoyo financiero parcial del CONICET.

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: María Julia Bertomeu. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Buenos Aires. Copyright. Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley Nº 11723.

ISBN 0325-0725

Diseño de tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

PRIMAVERA 1998

VOLUMEN XXIV Nº 2

SUMARIO

M. Fichant, La "fábula del mundo" y la significación metafísica de la ciencia cartesiana 199

H. C. F. Mansilla, La controversia entre universalismo y particularismo en la Filosofía de la Cultura 217

A. Cupani, Mario Bunge: un estilo polémico de análisis filosófico 237

M. Boeri, Entre motor y movido debe haber contacto: una dificultad en la teoría aristotética del movimiento 251

P. Pavesi, El ya como República. Identidad personal y bien público en Hume 263

E. Vargas, Leyes naturales y pruebas a priori. Dinámica y verdades contingentes en Leibniz 281

NOTAS

M. Presas, El juego del tiempo. Nota sobre Borges 301

A. Fierro, El procedimiento demostrativo en la ética socrática según Aristóteles 311

ESTUDIO CRITICO

G. Chichi, Carlos Pereda: "Vértigos argumentales, una ética de la disputa" 329

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

S. F. Martínez, *De los efectos a las causas* (A. Cassini). **M. Valdés** (comp.), *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes*

proposicionales (E. Barrio). **J. L. Molinuevo** (coord.), *Ortega y la Argentina* (A. Bertucci). **M. A. Badía Cabrera**, *La reflexión de David Hume en torno a la religión* (Margarita Costa). **C. Amorós**, *Tiempo y feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad* (M. L. Femenías). **R. Padel**, *A quien Dios quiere destruir, antes lo enloquece* (M. L. Femenías). **A. Marcos**, *Aristóteles y otros animales* (M. L. Femenías). **L. Olivé** y **L. Villoro** (eds.), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón* (V. Costa). **M. Costa** y **E. Mizrahi** (comp.), *Teorías filosóficas de la propiedad* (P. Gilabert). **A. J. Cappeletti**, *Filosofía argentina del siglo XX* (L. Rossi). **M. Burnyet** y **M. Frede** (eds.) *The Original Sceptics: A Controversy* (E. Cresto). **Y. C. Zarka**, *Philosophie et Politique a l'age classique* (M. Costa). **R. M. Hare**, *Sorting Out Ethics* (S. Gallichio). **E. Villanueva** (ed.), *Naturalism and Normativity* (J. Vergara). 337

ACTUALIDAD FILOSOFICA

M. Presas, Estética de la recepción 375

CRONICA

M. J. Bertomeu, Twentieth world congress of philosophy. Philosophy educating humanity 379

E. García Belsunce, Hernán Zucchi 380

COLABORADORES

MICHEL FICHANT. Ver RLF, Vol. XVIII Nº 1 (Otoño 1992). Dirección: 25-29 rue des Lilas, 75019 París, Fax: 01-47216744

H. C. F. MANSILLA. Nacido en 1942 en Buenos Aires, estudió ciencias políticas y filosofía en la Universidad Libre de Berlin, donde recibió la licenciatura, el doctorado y la *venia legendi* (todos ellos con la calificación *magna cum laude*). Actualmente vive como escritor en La Paz (Bolivia) y no pertenece a ninguna institución. Es miembro correspondiente de la Real Academia Española. Dirección: Casilla 2049, La Paz, Bolivia. E-mail: mansilla@cebem.rds.org.bo

ALBERTO CUPANI (1943), Doctor en Filosofía por la Universidad de Córdoba (1974). Estudios de post-doctorado en Canadá, Alemania y Francia. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil, donde coordina el curso de post-grado en Epistemología. Sus temas de investigación principales son el Cientificismo, el Positivismo y la racionalidad de la Ciencia. Ha publicado artículos en revistas especializadas y el libro *A crítica do Positivismo e o futuro da Filosofia* (1985). Actualmente prepara un libro sobre Mario Bunge. Dirección: Rua Heraldo Dias 232 - 88040-210 Florianópolis, SC - Brasil. E-mail: cupani@cfh.ufsc.br

MARCELO D. BOERI, Profesor de filosofía (Universidad de Buenos Aires) y Dr. en Filosofía (Universidad del Salvador, Buenos Aires). Se ha desempeñado como profesor auxiliar y adjunto en la Universidad de Buenos Aires en el área de filosofía antigua, teoría política y filología clásica (1984-1993). Ha sido investigador visitante en la Universidad de Georgetown (USA) (1994-1995). Forma parte del Comité de Redacción de *Méthexis* y es miembro de la *Society for Ancient Greek Philosophy* (Binghamton, USA). Entre sus publicaciones más importantes se cuentan una traducción comentada de los libros I-II de la *Física* de Aristóteles (Buenos Aires, 1993), *Teorías y proyectos políticos I. De Grecia al medioevo* (Bue-

nos Aires, 1992, en colaboración con A.D. Tursi), *Epicuro. Sobre el placer y la felicidad* (Santiago de Chile, 1998). En la actualidad es investigador adjunto del CONICET. Dirección: Campos Lalles 1852 Dto. 2, 1429 Capital Federal, Argentina. E-mail: mboeri@mail.interserver.com.ar

PABLO PAVESI. Licenciado en Psicología (UBA). Ha sido Jefe de Trabajos Prácticos y Adjunto Interino en la Facultad de Psicología (UBA). Becario del CONICET y de la UBA. Estudiante de doctorado en la Soborna, Francia. Dirección: 22 Bvd. Garibaldi, 75-15, París, Fax 01-45679411

EVELYN VARGAS. Es doctora en filosofía (UNLP), título obtenido siendo becaria del CONICET y actualmente se desempeña como docente de la cátedra de Gnoseología en la Universidad Nacional de La Plata. Dirección: Calle 122 N° 7464, 1890 José María Gutiérrez, Buenos Aires, Argentina. Fax: (54-1) 021-253790

MARIO A. PRESAS. Doctor en filosofía (Universidad Nacional de La Plata). Ex becario de la Fundación Humboldt. Es profesor titular de Estética en las Universidades de La Plata y Buenos Aires e investigador principal del CONICET. Ha publicado *Gabriel Marcel* (Bs. As., 1967), *Situación de la filosofía de Karl Jaspers* (Bs. As., 1978), *La verdad de la ficción* (Bs. As., 1997) y numerosos artículos sobre estética, fenomenología y hermenéutica. Dirección: Calle 6, n° 529, Dto. 3, 1900 La Plata, Buenos Aires, Argentina. E-mail: mapresas@isis.unlp.edu.ar

MARÍA ANGÉLICA FIERRO. Profesora en Filosofía (Universidad de Buenos Aires-1995). Auxiliar en Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires desde 1989. Becaria en la Universidad de Buenos Aires (1993-1995) donde realizó una investigación sobre la figura de Sócrates en las fuentes antiguas. Becaria en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas donde actualmente desarrolla una investigación sobre la concepción del amor en Banquete de Platón. Participó en el UBACYT (1993-1995) "Los conceptos ético-metafísicos de Homero a Platón" dirigido por el Dr. Eggers Lan y actualmente en el UBACYT (1995-1997) "Etica y teoría de la acción" a cargo de la Prof Victoria Juliá. Dirección: Dep. of Classics and Aument History University of Durham, 38 North Bailey, Durham DH 1 3EU, England.

GRACIELA M. CHICHI. Doctora en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. "La técnica de discusión en los Tópicos de Aristóteles" (1996, 343 pp.; tesis de doctorado inédita). Actualmente es profesora adjunta ordinaria de Filosofía Antigua, a cargo del dictado del Seminario de Griego III en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata; e investigadora del CONICET. Ha sido, entre otros, becaria externa del "Deutscher Akademischer Austauschdienst" (DAAD) 1991-1993. Tiene publicaciones sobre temas de su especialidad en revistas del país y del exterior. Dirección: Calle 14 n° 1415, entre 61 y 62, 1900 La Plata, Argentina. E-mail: gchichi@isis.unlp.edu.ar

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Editor: Michel MEYER

Université de Bruxelles, C.P. 188
50, avenue F.D. Roosevelt - 1050 Brussels, Belgium

Each number is devoted to a particular movement, a particular philosopher, or a particular problem.

We publish 4 issues annually. Articles are written in English, French, German, or Italian.

Our last issue was devoted to *Saint Thomas d'Aquinas.*

Articles by: Norman Kretzmann, *Introduction* – Brian Davies O.P., *Aquinas on what God is not* – John F. Wippel, *Thomas Aquinas on demonstrating God's omnipotence* – Jan A. Aertsen, *The philosophical importance of the doctrine of the transcendentals in Thomas Aquinas* – Christopher Hughes, *Matter and actuality in Aquinas* – Eleonore Stump, *Aquinas's account of the mechanisms of intellective cognition* – Scott MacDonald, *Aquinas's libertarian account of free choice* — Comptes rendus: Léo J. Elders, *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique,* (Michel Lambert) – Douglas C. Hall, *The trinity. An analysis of St. Thomas Aquinas' Expositio of the De trinitate of Boethius,* (Michel Lambert) – Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre,* (Michel Lambert) – *Saint Thomas au XX^e siècle. Actes du colloque du centenaire de la « Revue thomiste »,* (Michel Lambert) – James A. Weisheipl, *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres,* (Michel Lambert) – Norman Kretzmann, *The Cambridge companion to Aquinas,* (François Beets) – *Le Colloque de Cordoue. Ibn Ruschd, Maïmonide, saint Thomas, ou la filiation entre foi et raison,* (L. Bauloye, F. Beets, M. Lambert) – Sylvie Mesure et Alain Renaut, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs,* (Stéphane Chauvier) – *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,* (Angèle Kremer-Marietti) – Guy Haarscher, *La laïcité* (Robert Joly) – Brian Davies, *The thought of Thomas Aquinas,* (François Beets) – Otto Hermann Pesch, *Thomas d'Aquin, grandeur et limites d'une théologie,* (François Beets) – Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes: suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270,* (M. Lambert, F. Beets) – Monique Canto-Sperber (dir.), *La Philosophie grecque,* (Gaëlle Jeanmart) – Roger Pouivet, *Après Wittgenstein, saint Thomas,* (Paul Gochet).

Coming numbers: Les Contemporains: Derrida – Le pragmatisme.

LA "FÁBULA DEL MUNDO" Y LA SIGNIFICACIÓN METAFÍSICA DE LA CIENCIA CARTESIANA*

Michel Fichant

Al hablar de la significación metafísica de la ciencia cartesiana, designaré exclusivamente por ciencia la física que, a diferencia de las matemáticas, depende para Descartes de la "filosofía": según la imagen de la Carta-Prefacio a la edición francesa de los *Principios* , la física constituye el tronco del árbol que ilustra la filosofía en su conjunto. Es a la física a la que Descartes se refiere cuando escribe, el 8 de octubre de 1629: "ahora he tomado una posición en lo que concierne a todos los fundamentos de la filosofía". En este mismo sentido la *Dióptrica* se califica como una obra que trata "un sujeto mezclado de Filosofía y Matemáticas", mientras que los *Meteoros* tienen "un (sujeto) puramente de Filosofía", y la *Geometría*, obviamente, "puramente Matemáticas" (AT I, 370). Dicho sea de paso, esta caracterización de los tres *Ensayos* de 1637 bien indica que para Descartes, desde el punto de vista de las disciplinas y de sus tópicos en el conjunto del saber, filosofía y matemáticas, aquellas al menos que llama también "puras y abstractas", permanecen dos empresas separadas por su alcance cognitivo y el status de sus objetos. Si una mezcla o una unión son concebibles, o incluso si se lo exige en lo que se ha dado en llamar un "matematismo universal" (Gilson), ello solamente es posible a partir de esta división de principios. Por esta razón no hay un lugar asignado a las matemáticas como tales en la imagen del árbol.

Todos sabemos que a las raíces de este árbol le corresponde la metafísica o la filosofía primera; primera porque trata de cosas que se conocen primero según el orden que debe seguirse para filosofar. En este sentido, evidentemente, metafísica y física no pueden invertir sus lugares. El argumento aristotélico: "si no existiera algo como substancia in-

---

* Conferencia dictada en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), en agosto de 1996.

móvil y separada, la física sería la filosofía primera" (*Metafísica* E, 1, 1026a27), no tiene ya ningún sentido para Descartes. En el orden, según la única definición que Descartes admite, y que es un orden en el conocimiento y para el conocimiento, la metafísica es de derecho, sin disputa ni aporía posible, filosofía primera, que precede a una filosofía segunda que es la física. Al preguntar por la significación metafísica de la ciencia cartesiana, entendida como física, no se trata de invertir o pervertir el orden. Se trata más bien de responder un interrogante que sigue vigente en lo que atañe a la unidad de la obra cartesiana y al lugar que en ella ocupa la física. En el estado actual de la interpretación de la situación histórica de Descartes, las soluciones reductivistas ya no son admisibles: ya no podemos admitir una lectura positivista, como fue la de Louis Liard, que caracterizaba la física cartesiana por "la ausencia de toda idea metafísica",[1] como si la física procediera directamente del método, y la metafísica le hubiera sido adjuntada "por razones extrañas a la ciencia tal como nosotros la concebimos hoy en día" (ibid., p. 93), es decir, esencialmente por respeto a las convenciones sociales de una época pasada. Se llega a sostener que "lo que hay de metafísica (en la obra de Descartes) puede extirparse sin herida" (p. 141). Tampoco es admisible la variante que, reconociendo la anterioridad de la metafísica, vería en ella una simple propedéutica cuyo único sentido se agotaría en suministrar a la física los principios antecedentes de su encadenamiento deductivo. En un caso como en otro, el equívoco de las palabras nos engaña, y no debería nunca perderse de vista la advertencia que Etienne Gilson formula en estos términos: "Quizás nada corresponda exactamente en Descartes a lo que nosotros llamamos hoy en día una física [cf. Liard: "la ciencia tal como la concebimos hoy en día"!], los problemas de las relaciones entre la metafísica y la física, para los que nosotros exigimos que sus obras nos den la solución, no tenían en realidad ningún sentido para él".[2] Esta fórmula determinante descarta de entrada un camino que me parece decididamente ser una falsa ruta para comprender lo que está verdaderamente en cuestión en la ciencia cartesiana. Se trata de la vía de una historia de las ciencias que quisiera evaluar lo que hay de científicamente válido en la física de Descartes, para

1. Louis Liard, *Descartes*, París, 1882, p. 66.

2. Etienne Gilson, *Etudes sur l'histoire de la formation du système cartésien*, Paris, 1930, pp. 164-165.

en seguida volverla a enviar, según la fórmula de Bachelard, "a su soledad histórica", con el motivo de que uno no encuentra en ella las ecuaciones y la métrica exacta que harían de ella un momento del pasado convalidado de la física matemática en el sentido actual del término.[3] El juicio recurrente de la historia de las ciencias conduciría a desolidarizar la física caduca de Descartes de su metafísica, de la cual podría separarse sin herida. Así se daría por preservado lo que la filosofía primera tiene de perpetuamente vivo e innovador, al conferirle una suerte de privilegio meta-histórico. Pero esta sería otra manera, también totalmente insatisfactoria, de disociar lo que para Descartes no debía ni podía serlo. Como escribe Gilson: "Cuando nos preguntamos cuál fue la relación entre la física y la metafísica cartesiana, corremos el riesgo de cometer un grave error, e incluso de plantear un problema insoluble, si nos olvidamos de que el rumbo inicial del pensamiento de Descartes fue precisamente el rechazo a considerar su separación como posible" (op.cit., p. 176). Por lo tanto hay que encontrar en la física de Descartes una significación que eluda el juicio de invalidación de la historia de las ciencias, para relacionarla con otra historia, que se constituye según otro ritmo y otra temporalidad, con otras líneas directrices y otros criterios hermenéuticos: justamente, la historia de la metafísica.

Intentaré aquí bosquejar lo que podría ser la inscripción de la ciencia cartesiana en esta historia. Descartes nos brinda dos exposiciones canónicas de su física: la primera se encuentra en *El Mundo o Tratado de la luz*, comenzado en 1629 e interrumpido en 1633, cuando Descartes se entera de la condena de Galileo por Roma. La segunda la constituyen la II, III y IV parte de los *Principia philosophiae* de 1644. Evidentemente hay grandes diferencias entre los dos textos, diferencias de estilo, de situación del autor, del público al cual apunta, y, en fin, del dispositivo conceptual puesto en obra. *El Mundo* expone, en francés, el contenido de una filosofía que incluye todos los fenómenos de la naturaleza, según una puesta en perspectiva retórica que un autor que todavía no ha publicado nada elige para un público que debe ser más amplio que el de los doctos. El *Discurso del método* describirá en estos términos la elección estilística así decidida:

3. Gaston Bachelard, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* , París, 1951, pp. 34-35.

"Proyecté abarcar en él todo lo que pensaba saber, antes de escribirlo, respecto de la naturaleza de las cosas materiales. Pero, lo mismo que los pintores, que como no pueden representar igualmente bien en un cuadro plano todas las diversas caras de un cuerpo sólido, eligen una de las principales que ponen hacia la luz y dejan en la sombra a las demás y no las hacen aparecer sino en cuanto se las puede ver al mirarlas: así, temiendo no poder poner en mi discurso todo lo que tenía en el pensamiento, me propuse exponer solamente con mucha amplitud lo que concebía de la luz; después, con este motivo, agregar algo del Sol y de las estrellas fijas, porque casi toda ella proviene de ellos; de los cielos, porque la transmiten; de los planetas, de los cometas y de la tierra, porque la reflejan; y en particular de todos los cuerpos que están en la tierra porque son coloreados, transparentes o luminosos; y por último del hombre, porque es su espectador."

Expresándose así Descartes describe, en 1637, una obra que ha renunciado a publicar y que no aparecerá sino después de su muerte. Por el contrario, es un autor conocido y reconocido quien publica, en latín, los *Principia philosophiae* , siguiendo la disposición de un manual de enseñanza destinado a propagar una doctrina cierta en los colegios. La línea de exposición ya no se define por la elección de un ángulo de vista casi pictórico para producir el cuadro del *Mundo*, sino por el encadenamiento según reglas de los artículos que se suceden por orden a partir de primeros principios, que por su parte se desprenden de la experiencia original del pensamiento que ha sacado por primera vez a la luz en las *Meditationes de Prima philosophia*.

Por el contrario, *El Mundo* era un texto en el que la relación a la metafísica no se dejaba decifrar directamente en el orden manifiesto de composición de lo que se expone. Esto es efecto de una decisión metafísica capital, que consignan las cartas de Descartes de 1630: se trata de la tesis, totalmente singular e inaudita, de la libre creación por Dios de las verdades que se dicen eternas, a las que se asimilan a su vez las verdades matemáticas y las leyes de la naturaleza. La discusión del sentido y del alcance de esta tesis estuvo en el corazón de las mayores transformaciones que cambiaron profundamente, para los lectores de mi generación, el acceso a la obra de Descartes. Hace 46 años Ferdinand Alquié[4] creyó que podía sostener que la creación de las verdades eternas había

4. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París, 1950, del que resumo las tesis cardinales relativas a nuestro propósito.

significado para Descartes el descubrimiento de la ruptura entre el mundo objetivo de la ciencia y la experiencia ontológica del fundamento. El punto de partida de Descartes habría sido, fuera de toda metafísica, la seguridad tecnicista y la confianza en la autosuficiencia de la ciencia, para las que toda realidad se reduce al objeto. El descubrimiento, en 1630, de la libre creación por Dios de las verdades eternas, habría permitido reconocer la impotencia de la ciencia para alcanzar el Ser que trasciende toda representación de objetos. El universo objetivo de la física es un mundo fingido, es el de la "fábula del mundo", una ficción sin alcance ontológico. Lejos de apartar a Descartes de sus concepciones físicas, la condena de Galileo, en 1633, habría tenido sobre él el efecto de una confirmación saludable al disuadirlo de elaborar una cosmología en la que la ciencia usurparía una pretensión de explicación total que no puede ser de su incumbencia. Pero ocurre de manera totalmente diferente en los *Principia philosophiae*, que Alquié debe reconocer que contradicen semejante lectura de la física. Es por ello que reconoce en la filosofía natural de los *Principia* algo así como un retroceso, una lamentable regresión a la ambición totalizante. La teoría de la substancia y del atributo principal, que hace del objeto de la física una "substancia extensa", habría permitido restaurar el realismo espacial y devolverle a la física un alcance ontológico y suficiencia explicativa. Abandonando "la fábula del mundo", en la que la física se mantenía en su rol, alimenta ahora la ilusión de poder cargar "el peso del mundo".

Al poner por título "la fábula del mundo" y "el peso del mundo" a los dos capítulos de su libro que corresponden respectivamente a *El Mundo* de 1630-1633 y a los *Principia* de 1644, Alquié mide la distancia que según él separa las dos maneras que tiene Descartes de fundar metafísicamente el sentido de su física: por un lado, la tesis de la creación de las verdades eternas justifica la desrealización del objeto físico y, en un uso pasablemente sumario de las ideas de Duhem, la concepción de la ciencia como una representación sin valor de explicación ni investidura ontológica. Por otro lado, la doctrina de la substancia vendría a darle a la física un anclaje realista, y por eso mismo entraría en contravención con los criterios duhemianos de la ciencia y con la exigencia propiamente metafísica de distinción entre el plano del Ser y el del objeto. Si he recordado las grandes líneas de esta interpretación, es porque la creo falsa, pero al mismo tiempo nos orienta hacia los dos problemas que Descartes nos impone: comprender ante todo la significación, para la física, de la doctrina de las verdades eternas, y luego reconstituir la

filiación que va de *El Mundo* a los *Principios*. Para decir en una palabra por qué considero que la tesis de Alquié es falsa, observaré que la disociación del Ser y del objeto me parece que torna ininteligible la situación histórica de Descartes: en las dos exposiciones de *El Mundo* y los *Principios*, a través de dispositivos conceptuales distintos y con intenciones diferentes, se trata, en efecto, del ser de ese ente que nosotros llamamos objeto de la ciencia física. En un caso como en otro, si Descartes pudo llamar "filosofía" lo que nosotros designamos como su física, es porque se trataba de una ontología regional de la realidad corporal o de la cosa material, y por ello, debía recurrir a una metafísica. En lo que sigue, desearía precisar el sentido de esta afirmación principalmente a propósito de *El Mundo*, en razón mismo de la concesión que Descartes habría acordado allí a una concepción antirealista de la física, la que sería corolario de la creación de las verdades eternas.

Releamos ante todo el documento inaugural en el que se proclama esta doctrina, la carta a Mersenne del 15 de abril de 1630; intentemos hacerlo sin prejuicio y sin buscar allí la confirmación de una u otra preferencia interpretativa.

Descartes evoca ante todo la distinción entre la teología y la metafísica, esta última dependiendo del examen por la sola razón humana. Agrega que es el uso de esta razón en el conocimiento de Dios y de sí mismo lo que ha determinado la via por la cual ha podido buscar "los fundamentos de la Física". Y en esta búsqueda ha comprobado: "al menos pienso haber hallado cómo se pueden demostrar las verdades metafísicas de una manera que es más evidente que las demostraciones de la geometría". Sin embargo, a falta de estar seguro de poder persuadir a otros, postergará la publicación de este género de proposiciones, deseando haber "visto primeramente cómo será recibida la Física". Pese a este distanciamiento en el tiempo que subordina la publicación segunda de la metafísica a una tentativa primera de persuasión de la que la física será el instrumento, una excepción deberá consentirse: en algunos casos, la física podrá y deberá anticipar la puesta en evidencia de proposiciones metafísicas: "Pero no dejaré de tocar en mi Física diversas cuestiones metafísicas, y particularmente esta: Que las verdades matemáticas, las que usted denomina eternas, fueron establecidas por Dios y dependen de El enteramente, tanto como todo el resto de las criaturas". Sigue una discusión acerca del sentido y el alcance de esta tesis que concluye así: "Espero escribir esto, incluso antes de quince días, en mi Física". Así, la proposición que Alquié sostuvo que establecía un corte

infranqueable entre ciencia y metafísica se formula *ab initio* en un contexto donde se trata esencialmente de la relación de la física a la metafísica; mejor aún, el sitio de esta proposición, su lugar de escritura, se encuentra en el libro mismo donde Descartes se propone exponer toda su física.

Las verdades llamadas eternas pasan por ser principalmente las verdades matemáticas. Al menos Descartes mismo sugiere esta asimilación tradicional en la carta del 6 de mayo de 1630: aquellos que no tienen de Dios más que un (des)conocimiento verbal pueden fácilmente creer que las verdades matemáticas, que comprenden perfectamente, no dependen de la existencia de Dios, la que no entienden. La ratifica en la carta del 27 de mayo de 1630, al dar como ejemplo que Dios era libre para hacer "que no sea verdad que todas las líneas tiradas del centro a la circunferencia fueran iguales". ¿Por qué entonces hablar de ello en una Física? Porque desde la primera carta estas verdades eternas se llamaban también leyes, leyes que "Dios estableció en la naturaleza". Debido a que las verdades matemáticas son leyes para la naturaleza, e inversamente porque la naturaleza está determinada por leyes que al mismo tiempo son verdades matemáticas, la tesis metafísica así enunciada es pertinente para la Física y debe allí tener su lugar.

Intrínsecamente, la tesis significa que no hay diferencia de status ontológico entre los *mathemata* y los *physika* : unos y otros son creados y se situan en el mismo plano. Esto vale contra todas las determinaciones ontológicas anteriormente admitidas, tanto contra el platonismo como contra el aristotelismo: para el primero, la idealidad de los objetos matemáticos los ubica por encima de la realidad solamente natural, de suerte que, desde que la naturaleza será considerada como creada, se impondrá su carácter increado; para el segundo, la abstracción de las matemáticas las relega por debajo de la realidad plena y subsistente de las cosas naturales, de las que no son sino sombras mentales. Por otro lado, Descartes abolió toda diferencia epistémica: la física puede conocer su objeto con la misma certeza, en una comprensión tan exacta y determinada, como la matemática conoce los suyos; la incomprehensibilidad de sus fundamentos siendo la misma, la inteligibilidad de la concepción de aquellos que son sus objetos también puede ser la misma. Así la "fisicomatemática" (según la palabra de Beeckman, el iniciador científico de Descartes), en la que ya había logrado algunos éxitos (principlamente en óptica) y algunos sinsabores (con los infructuosos ensayos de una ley de la caída de los cuerpos) deviene algo diferente de

un conjunto de procedimientos eficaces para la resolución de problemas de física: se vuelve filosofía, conocimiento explicativo y razonado de la realidad natural dada.

Este es también el sentido del "matematismo universal": la evicción del mundo inteligible y de las idealidades increadas es la condición ontológica de la igualación entre los *mathemata* y el *universitas rerum*. No se ve cómo de esto resultaría que la Física debería reducirse a fábula, entendida como ficción cómoda y útil, y, a este respecto, es verdaderamente insostenible el comentario de Alquié acerca de la actitud de Descartes frente a la censura que afecta a Galileo. No es que la física cartesiana sea galileana (retomaré esta cuestión en seguida), sino porque la concepción misma que Descartes se hace de una física le impide, en la época de la redacción de *El Mundo* , un acomodamiento formal que lo hubiera hecho compatible con la negación del movimiento de la Tierra, o por lo menos neutro a ese respecto, arreglo al que justamente una epistemología ficcionalista se hubiera acomodado fácilmente. Al poner en el mismo plano ontológico y epistemológico las matemáticas y la física, la tesis metafísica de 1630 no hace posible la interpretación de la fábula del mundo como ausencia de compromiso ontológico de la ciencia. Este punto requiere ahora justificación.

Contrariamente a lo que a veces se sostiene, la doctrina de la libre creación por Dios de las verdades llamadas eternas, anunciada como que debiera inscribirse con todas las letras en el corpus de la física, esta bien presente de cierta manera en el texto de *El Mundo*, en el estado en que Desacrtes lo deja en 1633, como también en el relato que el *Discurso del método* ofrece de la elaboración y del plan de esta obra. La encontramos en el acpítulo 7 de *El Mundo*, cuando se introducen "las leyes que Dios impuso (a la naturaleza)", y la rencontramos al comienzo de la Quinta Parte del *Discurso*, cuando Descartes anuncia: "señalé algunas leyes que Dios... estableció en la naturaleza". "Imponer" y "establecer" ya se habían utilizado en la carta del 15 de abril de 1630 para exponer la modalidad de la operación divina en la creación de las verdades eternas. Sin embargo, la tesis explícita y universal de la creación de todas las verdades eternas figura en estos textos de manera incidental y, por así decirlo, al margen: de ninguna manera ocupa un lugar destacado, ni se la proclama con la solemnidad de la carta del 15 de abril de 1630. Esta discreción va a la par con el recurso parcial y temporario al artificio estilístico de la fábula en el tratado de *El Mundo*. Notemos bien que en este el discurso de la fábula sólo se lo invoca a partir del capítulo 6, lo

que implica *a contrario* que todo lo que precede es la exposición de la verdad sin artificio: la doctrina de lo sensible interpretada como signo sin semejanza ni analogía con su referente, la reducción de los fenómenos físicos a los "movimientos de las partes" de los cuerpos, la unidad de la materia y la teoría de los elementos (es decir, la caracterización geométrica de los estados de la materia), todo esto se presenta como verdades de esencia que corresponden bien a la naturaleza misma de las cosas ofrecidas a la investigación física, sin que ninguna ficción altere en ellas la pertinencia ontológica.

¿Acaso la introducción de la fábula marca un cambio de modalidad de las proposiciones de las que ella es el revestimiento, como si entráramos en lo sucesivo en el registro del "como si" y de la ficción? Para comprender el estatuto de este "nuevo Mundo" que la fábula se propone reconstruir delante de nuestros ojos, volvamos al "verdadero Mundo" al cual se opone. Ese mundo allí, que somos invitados a abandonar, también es significativamente "el Mundo antiguo"; caracterizado de parte a parte por los artefactos conceptuales inventados por "los Filósofos", y del cual Descartes ya ha subrayado la inanidad: los espacios imaginarios, las formas y las cualidades reales (invalidadas desde el capítulo 2), la materia primera sin formas ni cualidades, distinta de su cantidad (según una separación que las *Regulae ad directionem ingenii* habían estipulado, anteriormente, como inconcebible). Por otro lado, este pretendido Mundo verdadero es también aquel donde se realiza la definición, juzgada ininteligible, del movimiento como acto de lo que es en potencia, en tanto que es en potencia, con sus corolarios igualmente inaceptables. En fin, ese mundo es también aquel en el que las cosas pasan tal como los sentidos nos dan un testimonio inmediato, rechazado en el capítulo primero. Así, ese "verdadero Mundo" es denominado de esta manera por una inversión irónica, de suerte que es más bien el mundo pretendidamente fingido el que se encarga de la verdad de la naturaleza de las cosas: la ficción en la que se lo envuelve aparece luego, mediante una inversión simétrica de la ironía, como el descubrimiento de un real auténtico, que el Mundo antiguo disimulaba bajo las cualidades sensibles apoyadas por conceptos de una filosofía recusada.

Descartes justifica ante todo la intervención de la fábula por una cuestión de brevedad, que se junta a la confesión consistente en no prometer demostraciones exactas de todo lo que dirá (AT XI, 48). Por otro lado, la fábula es un envoltorio que sólo recubre *una parte* de las "opiniones" (por lo tanto otra parte escapa al velo de la fabulación), y resul-

ta pertinente, sin embargo, en la medida en que deja que "la verdad... aparezca suficientemente [por lo tanto hay una verdad de la física independiente del revestimiento de la fábula]" y que esta "no será menos agradable de ver que si (yo) la expusiera toda desnuda [lo que implica que esta verdad podría ser expuesta tal cual]". Cuando luego se trata, en el capítulo 7, de las leyes de la naturaleza, la naturaleza se define ante todo como no siendo más que "la Materia misma en tanto que yo la considero con todas las cualidades que le he atribuido comprendidas todas juntas", esto es todas las cualidades que fueron expuestas en los capítulos 1 a 5, antes de la intervención de la fábula, y por lo tanto, bajo el régimen de la verdad. Es a la naturaleza así constituida que hacen referencia las leyes que, impuestas por Dios, no pueden considerarse como artificios teóricos: la inmutabilidad de Dios, verdad metafísica que uno no puede concebir que pudiera ser considerada como una ficción, es invocada insistentemente como fundamento de las reglas o leyes de la naturaleza del "nuevo Mundo". Se pueden contar no menos de seis veces, en este capítulo 7 de *El Mundo*, en que se menciona la concepción de la inmutabilidad que así se presenta como el principio de la inteligibilidad de la nueva física. Citemos la más contundente:

> "¿Qué fundamento más firme y más sólido podría encontrarse para establecer una verdad, aun eligiendo a gusto, que tomar la firmeza misma y la inmutabilidad que hay en Dios?" (AT XI, 43).

Esto es decir de la manera más clara que se trata de una verdad que hereda de su fundamento la firmeza ontológica que la sustrae a cualquier interpretación en términos de construcción hipotética puramente representativa a la manera de Duhem.

Más aún: al rechazar el movimiento según los Filósofos, Descartes pide que se le otorgue, para definir universalmente el campo de la nueva física, una materia identificada con la extensión geométrica y un movimiento concebido como aquel al que los geómetras recurren para definir sus figuras. Es en esto en lo que el Mundo depende de la inteligibilidad matemática y las verdades eternas se realizan en él, como creadas por Dios:

> "Además de las tres leyes que he explicado, no veo razón para suponer otras más, que aquellas que se siguen infaliblemente de esas verdades eternas, sobre las cuales los matemáticos se han acostumbrado a basar sus demostraciones más ciertas y más evidentes: esas verdades, digo, siguiendo las cuales Dios mismo nos ha enseñado que ha dispuesto todas las cosas en número, en peso y en medida; y cuyo conocimiento es tan natural a nuestras almas, que no podemos sino juzgarlas infalibles cuando las concebimos distintamente; ni dudar que, si Dios hubiera creado muchos mundos, ellas no fuesen en todos tan verdaderas como en este" (AT XI, 47)

Así, lejos de reducir la física a un montaje de ficciones cómodas sin alcance ontológico, la doctrina de la creación de las verdades eternas garantiza el acuerdo entre la concepción distinta de las verdades infalibles de las matemáticas y la creación divina. En el fondo será una interpretación muy extraña imputar al carácter creado de las verdades matemáticas, que también son las verdades de la naturaleza, la pretendida desrealización del objeto físico reducido a una representación sin consistencia ontológica.

Por esta razón una lectura duhemiana de la fábula es insostenible. Que las verdades físicomatemáticas sean creadas no hace que sean proposiciones contingentes, tal como será, por ejemplo, en el caso de Leibniz. Para Duhem, si una teoría física no tiene implicación realista o explicativa, significa que el mismo conjunto de leyes empíricas puede representarse en teorías concurrentes de donde pueden deducirse a partir de una opción entre principios hipotéticos contrarios. La fábula del Mundo cartesiano representa un cuerpo de verdades que describen el mundo tal como Dios lo ha creado y, más aún, tal como en todo otro mundo creado, no dejarían de realizarse: de allí que sean leyes necesarias de todo mundo creado, entendiéndose que para Descartes, a diferencia de Leibniz para quien las modalidades son increadas, lo posible y lo necesario son establecidos como tales por Dios. También la necesidad creada constriñe nuestro espíritu, pero no la operación creadora de Dios. Sin lugar a dudas Dios mismo hubiera podido, aunque esto nos resulte incomprensible, crear otras verdades, pero nosotros no podemos, en cuanto a nosotros, concebir otra física que aquella que nos impone la consideración de la inmutabilidad divina que reina sobre el "nuevo Mundo". Así, el fundamento escapa a toda tentativa de "elegirlo según nuestro deseo": nada más extraño a esta concepción que la libertad que Duhem otorga para la invención de los principios hipotéticos de una teoría, y que es la contraparte de la ineptitud de dichos principios para explicar lo real.

La posición cartesiana es, pues, doblemente singular: ante todo, en

el plano metafísico, por la tesis de la creación de las verdades eternas, que sale al encuentro de las enseñanzas más difundidas de la escolástica, a las que Descartes se opone aquí frontalmente. Luego, en la propia física, en la que el "matematismo universal" adquiere una significación sostenida únicamente por Descartes. Esta observación subraya la separación entre la física matemática de Galileo y lo que Daniel Garber ha designado como la "física metafísica" de Descartes.[5] Sabemos bien que Descartes fundó su filosofía natural sobre una crítica radical del sistema conceptual de la escolástica, cuyo centro es el rechazo de las formas substanciales, crítica que se extiende además a los resurgimientos animistas, hermetistas y neoplatónicos del Renacimiento. Al querer asociar a Descartes a la fundación de la ciencia moderna, caracterizada por la matematización de la naturaleza y la sustitución del cosmos jerárquico de los antiguos por un universo geometrizado, a menudo se ha puesto en un segundo plano el carácter fundamentalmente anti-galileano de la ciencia cartesiana. Así, se redujo la divergencia, que se expresa notablemente en la gran carta del 11 de octubre de 1638, donde se expone el comentario de la lectura crítica de los *Discorsi e dimsotrazione matematiche* del gran florentino, a un desacuerdo de método, sobrentendiendo que los objetivos eran en el fondo equivalentes (como si para Descartes el método fuera separable, como un instrumento neutro, del sentido del ser de las "cosas" que el método constituye como su dominio de aplicación). Sin embargo se trata de algo completamente diferente. Tal como lo recordó Jean-Luc Marion en su *Teología blanca*,[6] el matematismo de Galileo descansa sobre la noción de una *mathesis divina*, de la que la creación de las verdades eternas es su antítesis metafísica. Descartes ha evitado cuidadosamente la metáfora del Libro de la Naturaleza escrito con ayuda de caracteres matemáticos. Y constantemente se abstuvo de pretender, como lo hizo Galileo, de haber dado un corpus de teoremas y de problemas por los que la ciencia del movimiento habría añadido un nuevo desarrollo a las obras de Euclides, Apolonio y Arquímedes. Es en otro sentido completamente diferente que conviene comprender las aseveraciones por las cuales caracteriza como Matemática o Geometría al conjunto o a tal parte de su física. Se cita a menudo en sentido contrario la famosa fórmula "toda mi Física no es más que Geometría",

5. Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, 1992.
6. *Sur la Théologie blanche de Descartes* , París, 1981.

simplemente porque la cita queda trunca. En esa carta del 27 de julio de1638, Descartes anuncia su resolución de abandonar la geometría abstracta, es decir aquella a la que consagró su geometría de 1637, para mejor "cultivar otra suerte de geometría, que se propone como problema la explicación de los fenómenos de la naturaleza". Y agrega que al considerar "lo que escribió acerca de la sal, la nieve, el arco iris, etc. se conocerá que toda la Física no es más que Geometría". Aquí se trata de los *Meteoros*, donde se convendrá que no se encuentra nada que se parezca a lo que comúnmente se llama una demostración geométrica, del tipo que se puede encontrar en Galileo. Y sin embargo los *Meteoros* dependen realmente del matematismo universal del cual Descartes se ha dedicado a hacer una Filosofía. ¿En qué sentido? En ningún otro sino que la Geometría estudia las propiedades de la extensión. Puesto que la extensión es creada, las verdades que se refieren a ella no son eternas y dependen de Dios. Puesto que la extensión no es nada separada del sujeto extenso o del cuerpo extenso, las verdades matemáticas creadas tienen directamente un sentido físico. Por último, dado que nada hay en los cuerpos además de propiedades de la extensión o que dependan de ella, la explicación de esas propiedades pertenece a la geometría. Es así que la Regla XIV de las *Regulae ad directionem ingenii*, luego de los desarrollos consagrados a la interpretación correcta de la noción de extensión, anuncia el siguiente programa metódico:

> "Aquí, pues, nos ocupamos de un objeto extenso, no considerando en él más que la extensión misma, ... mas suponemos que todas las cuestiones han sido llevadas a un punto en que no se pretende otra cosa que conocer una determinada extensión comparándola con otra ya conocida."

Este objeto se define como matemático en el sentido de que puede ser aprehendido en una intuición en apoyo de la cual la imaginación puede legítimamente prestar su concurso. En cierta manera, *El Mundo*, *Los Meteoros* y la *Dioptrica* no hacen más que tratar cuestiones de este género, al conocer extensiones determinadas, figuradas y móviles, por comparación con otras extensiones mejor conocidas. Sin embargo todo el problema dependía de conferirle a este procedimiento su alcance ontológico, al establecer que la geometría que se propone explicar así los fenómenos de la naturaleza, trata acerca del ser mismo de las realidades físicas existentes (creadas) a las que ella se abre: para ello sirve la tesis de la creación de las verdades eternas. No era necesario esperar has-

ta 1644 y los *Principia Philosophiae*, para que la noción de substancia venga a garantizar la investidura ontológica de la geometría así comprendida: pues, a falta de una exposición explícita de la doctrina del atributo principal, que sólo los *Principia* aportarán, *El Mundo* no deja por ello de recurrir a la substancia, y al conocimiento distinto de su esencia, en el punto decisivo que es la concepción de la materia del "Mundo nuevo", opuesta a la de los Filósofos. Así, estos:

> "... no deben encontrar extraño, si supongo que la cantidad de materia, que he descrito, no difiere de la substancia más que el número de las cosas numeradas; y si concibo su extensión, o la propiedad que tiene de ocupar espacio, no ya como un accidente, sino como su verdadera forma y esencia: no podrá negarse que sea muy fácil concebirla de esta manera" (AT XI, 36).

La física es, pues, desde ahora ciencia de la extensión realizada y universal, coextensiva al conjunto de la materia creada. Es esta también la razón profunda del antigalileismo de Descartes: el argumento esencial que opone a la ley matemática de la caída de los cuerpos (y que trata no del tenor de esta ley sino de su misma posibilidad), radica en que Galileo debería ante todo, para garantizarle la interpretación física, mostrar la legitimidad de la idealización en virtud de la cual todos los cuerpos pesados caen parejamente en el vacío. A lo que Descartes responde que en el vacío, no hay ninguna pesadez, y que una ley establecida bajo tales condiciones no tiene ningún sentido físico. Ocurre que la pesadez sólo tiene sentido para Descartes como un efecto de presión ejercida sobre los cuerpos, fragmentos de la extensión, por la materia, también extensión, que los rodea. También rechaza en mecánica las definiciones por las que Galileo asociaba la velocidad a la fuerza: se dedicó a descartar la velocidad porque, dijo Descartes, "es imposible decir algo bueno y sólido acerca de la velocidad sin haber explicado de verdad qué es la pesadez, y en conjunto todo el sistema del mundo" (12 de septiembre de 1638). Tal como Koyré escribió excelentemente acerca de este punto:

> "No pueden aislarse los fenómenos. No puede, por lo tanto, hacerse una física "abstracta" como la de Galileo. La abstracción que desatiende el caso concreto, real, es totalmente legítima en el mundo de Galileo: un mundo arquimedio. Le permite recortar el caso simple, el caso ideal, a partir del cual va a estudiar el caso concreto y complejo. Pero Descartes sólo puede hacer una física concreta. La abstracción galileana no lo conducirá al caso simple: lo conducirá al caso impensable".[7]

Pero si el mundo de Descartes es diferente del de Galileo, es precisamente por la marca de un compromiso ontológico diferente. Interrogarse acerca del destino ulterior, en la formación de la ciencia clásica, de tal o tal otra proposición de Descartes (¿fue el primero en haber sabido enunciar la ley de la inercia? ¿qué quedan de sus reglas del choque, todas falsas salvo una? ¿por qué la novela de los torbellinos es incompatible con las leyes de Kepler?), puede que tenga algún sentido para una historia de la circulación de las ideas, de las influencias, de las sugerencias o de las oposiciones que ofrecen a la elaboración de otras ideas, - pero al hacer esto uno permanece al exterior de lo que, para Descartes, dirigía el sentido y la fuerza de verdad de su física, de aquello que él llamaba su física. La física de Descartes es concreta por su doble carácter de completitud y de enraízamiento substancial: estos dos aspectos se correlacionan por la noción misma de extensión, tal como Descartes la presenta como tema ontológico de su filosofía. La extensión indefinida, en lo que se identifica con la universalidad de las cosas creadas, opera como factor de globalización que impide a Descartes cualquier sectorización del objeto físico y cualquier partición del cuerpo de la ciencia en teorías relativamente independientes. La misma extensión se hace conocer como propiedad de un ente, para el cual Descartes no tenía otro concepto a su disposición para pensar su presuposición que el de substancia.[8] Solamente partiendo de allí podría uno volver a darle sentido a las discusiones sobre el lugar *real* de esta física en la historia de las ciencias, y en particular al interés que presenta siempre de nuevo cada vez que se plantean de manera crítica y fundamental las cuestio-

---

7. Alexandre Koyré, *Etudes Galiléennes*, París, 1939, II, p. 53.

8. Desde este punto de vista pueden leerse las páginas singularmente esclarecedoras de Heidegger, en los §§19-21 de *Sein und Zeit* , en las que muestra que la concepción de la *res extensa* como substancia, en un sentido no esclarecido del término, hizo que Descartes careciera del verdadero sentido del fénomeno del mundo, aun cuando en otro sentido puede aun recuperárselo: "Al desvincular radicalmente la *extensio* como *praesuppositum* de toda determinación de la *res corporea*, Descartes preparó la comprensión de un *a priori* del que Kant luego profundizará el contenido"

nes de interpretación física de teorías abstractas, problemas que no pueden tratarse sin poner en cuestión el sentido de ser de la realidad a la que estas teorías remiten. Desde este punto de vista Descartes tendrá siempre para nosotros la ingenuidad refrescante de aquél para quien iba de suyo que la física trataba acerca de la realidad misma de aquello que es según cierto modo de ser propio a la naturaleza corporal. Que las distinciones se hayan enredado, y quizás Descartes mismo lo haya hecho en la investigación de la tercera noción, la de la unión del alma y del cuerpo, no impide que uno pueda darle un sentido todavía legítimo a la sorprendente fórmula de Charles Renouvier: "La física de Descartes es una obra *filosóficamente* lograda".[9]

Universidad de París X - Nanterre
Instituto de Historia y Filosofía de las ciencias
de la Universidad de Paris I

9. *Philosophie analytique de l'histoire*, cité par Hamelin, *Le système de Descartes*, París, 1911, p. 340.

ABSTRACT

According to Descartes, physics, unlike mathematics, directly depends on philosophy. By addressing the problem of the metaphysical significance of cartesian science (i.e. physics), we are examining the unity of Descartes' thought and the place occupied in it by his physics. It has been often argued that metaphysics could be left aside from Descartes' scientific project without causing any damage to it. In opposition to this interpretation, we here argue that it is impossible to separate physics from metaphysics without turning incoherent Descartes' thought.

Desarrollo Económico
Revista de Ciencias Sociales

Comité Editorial: Juan Carlos Torre (Director), Luis Beccaria, Roberto Bouzas, Daniel Chudnovsky, José Nun, Edith Obschatko, Juan Carlos Portantiero, Hilda Sabato, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 38 Julio - setiembre 1998 Nº 150

NOTA EDITORIAL

LUIZ CARLOS BRESSER PEREIRA: La reforma del Estado de los años noventa. Lógica y mecanismos de control.

TORCUATO S. DI TELLA: De opciones racionales y confabulaciones. Por una teoría política de la política.

VICTOR BEKER, GUILLERMO ROZENWURCEL, EDGARDO CENZON, CARLOS GALPERIN Y JAVIER MILEI: La disputabilidad en la industria telefónica argentina.

GUILLERMO V. ALONSO: Democracia y reformas: Las tensiones entre decretismo y deliberación. El caso de la reforma previsional argentina.

ELMAR ALTVATER: La ecología del nuevo orden mundial.

NOTAS Y COMENTARIOS

JOSEPH HODARA: Las confesiones de Don Raúl. *El capitalismo periférico.*

IN MEMORIAM

JUAN JOSE LLOVET: Salud reproductiva y sexualidad: el Estado, la sociedad civil y otros actores sociales.

INFORMACION INSTITUCIONAL

INFORMACION DE BIBLIOTECA

DESARROLLO ECONOMICO – Revista de Ciencias Sociales es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, $ 60,00; Países limítrofes, U$S 68; Resto de América, U$S 74; Europa, U$S 76; Asia, Africa y Oceanía, U$S 80. Ejemplar simple: U$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Más información disponible en *INTERNET: www.clacso.edu.ar/~ides.* Pedidos, correspondencia, etcétera, a:

Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 ◆ 1425 Buenos Aires ◆ Argentina
Teléfono: 804-4949 ◆ Fax: (541) 804-5856
Correo electrónico: ides@clacso.edu.ar

LA CONTROVERSIA ENTRE UNIVERSALISMO Y PARTICULARISMO EN LA FILOSOFIA DE LA CULTURA

H. C. F. Mansilla

La formación de Estados nacionales y la difusión de pautas de comportamiento normadas por principios racionalistas y universalistas han sido consideradas generalmente como manifestaciones claras y positivas de un proceso de modernización que, tarde o temprano, alcanzaría todas las regiones importantes del planeta. Hacia fines del siglo XX surgen, empero, numerosas corrientes que ponen en cuestión este optimismo racionalista, cuyo origen se puede rastrear por lo menos hasta la *Ilustración* del siglo XVIII, corrientes que están imbuidas de distintos grados y de diversos elementos particularistas y nacionalistas. Son tendencias que han adquirido entretanto una seria consistencia intelectual, una remarcable audiencia política y un envidiable éxito publicitario; en su crítica de los aspectos negativos y mecanicistas de la modernidad, en su censura del etnocentrismo y eurocentrismo de las grandes concepciones universalistas y en su revalorización de lo propio y peculiar les asiste un innegable derecho. Pero al mismo tiempo estas concepciones particularistas pueden dar pábulo a la intolerancia ideológica, al fundamentalismo político y religioso, a sistemas inhumanos de control social y a la arbitrariedad teórica. Algunos de estos aspectos reprobables se hallan presentes en los diferentes enfoques asociados al postmodernismo. Lo censurable no es la mera existencia de diferentes confesiones religiosas y diversas identidades étnicas en un mismo país, sino su utilización premeditada y fríamente instrumental de parte de grupos contendientes, cuyos intereses primarios son otros y muy materiales. "Etnicidad" y religión configuran mecanismos baratos y fácilmente accesibles de movilización social, que por ello pueden ser manejados abusivamente a costes relativamente bajos; una vez que este fatal proceso ha sido iniciado, es muy dificultoso traducirlo a motivaciones racionales, separar sus componentes y emociones entre sí y ponerle término.

La controversia entre particularismo y universalismo[1] es importante para comprender (a) los dilemas centrales de las identidades colectivas, (b) el trasfondo del resurgimiento nacionalista y regionalista y (c) la divulgación de un marcado afecto anti-racionalista y postmodernista entre los intelectuales en Asia, Africa y América Latina (que reemplaza las inclinaciones anti-imperialistas de tiempos recientes). Para aprehender adecuadamente esta compleja temática es indispensable echar un vistazo, así sea somero, a la discusión en torno a la filosofía de la historia y a la conformación de naciones que se inició ya hace siglos en Europa Occidental, ya que, además, la comprensión de estos fenómenos depende parcialmente de elecciones y afinidades teórico-metodológicas, cuya explicitación no es tarea simple.

El ahora criticado eurocentrismo tiene que ver con las pretensiones universalistas y las implicaciones tecnocráticas de los magnos sistemas de filosofía de la historia, especialmente con la doctrina optimista de un progreso perenne, lineal y ascendente de los decursos evolutivos, doctrina prevaleciente en las teorías de G.W.F. Hegel y Marl Marx, pero ya detectable con toda fuerza en la historiografía de la Ilustración[2] (y anteriormente). Una de las versiones más difundidas y exitosas –a menudo por vía indirecta– de esta concepción fue la expuesta por M. Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marqués de Condorcet (1743-1794), quien sostenía que el Hombre, bueno por naturaleza,[3] es capaz de un perfeccionamiento permanente e ilimitado; la educación e instrucción públicas (y su reforma) adquieren entonces una relevancia de primer grado, contribuyendo a mitigar las diferencias naturales de talento y fortuna. El bien mayor consistiría en el constante progreso moral del género humano, el cual se manifestaría en el desenvolvimiento histórico de la humanidad

1. Cf. el ensayo fundamental: Giacomo Marramao, "Paradojas del universalismo", en: *Sociedad* (Buenos Aires), Nº 4, mayo de 1994, pp. 25-38.

2. Cf. entre otros: Sir Isaiah Berlin (comp.), *The Age of Enlightenment: the 18th Century Philosophers*, New York/Oxford: Oxford U.P. 1956; Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (La filosofía de la Ilustración), Tübingen 1932; Peter Gay, *Age of Enlightenment*, New York 1966; B. Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française*, París 1956; Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, París 1939; L. Réau, *L'Europe française au siècle des lumières*, Paris 1938; N.L. Torrey (comp.), *The Philosophers of the Enlightenment and Modern Democracy*, New York 1961

3. Como se sabe hoy, esta concepción, alejada de la realidad empírica e histórica, ha sido proclive a sistemas absolutistas y funesta para las libertades públicas.

de acuerdo a leyes del perpetuo mejoramiento: la filosofía de la historia de Condorcet puede ser considerada como el despliegue de la razón que va superando los errores, las debilidades y los pecados del Hombre. Se trata, sin duda alguna, de una visión global de la historia en la tradición de Montesquieu, Rousseau, Turgot y Voltaire, según la cual los eventos políticos concretos descubren el sentido y la dimensión del proceso evolutivo y justifican lo que hasta su momento no era más que una hipótesis y una esperanza de los filósofos. De acuerdo a Condorcet, la naturaleza no ha puesto ningún término a la perfectibilidad "absoluta" de las facultades humanas; el progreso, que ocurre según "leyes generales", jamás contiene un elemento retrógrado.[4]

El paradigma cognoscitivo que inspiró a Condorcet fue el estado de las matemáticas de su época: los objetos de la ciencia tenían que ser cuantificables y hasta matematizables, independientemente de su pertenencia a tal o cual esfera de la naturaleza o de la sociedad. La eliminación de los conceptos cualitativos de la filosofía medieval fue una de las metas de su quehacer.[5] Los héroes de Condorcet son los científicos y los inventores, aquellos que hacen avanzar rápidamente a la humanidad. Toda esta inclinación cientificista no pudo, empero, ocultar los prejuicios etnocéntricos demasiado humanos de Condorcet: aseveró que los griegos y los franceses fueron los dos pueblos que más contribuyeron al progreso del género humano, y este destino habría sido la obra de la naturaleza misma. Los pueblos ignorantes y serviles de la India y el Africa harían bien en alcanzar un día el estadio civilizatorio de Francia, la nación del mundo más libre y esclarecida y más exenta de prejuicios.[6] El optimismo historiográfico de Condorcet va acompañado de bastante ingenuidad y unilateralidad racionalistas; su acendrado eurocentrismo no permite una percepción adecuada de las naciones extraeuropeas y de las culturas llamadas arcaicas. Como señaló Urs Bitterli, la idea de que el progreso humano pudiera transitar por diferentes caminos evolutivos fue totalmente extraña a Condorcet.[7] Su obra no exhi-

4. de Caritat, Marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París: Editions sociales 1971, p. 77, 98, 110, 221, 282.

5. Ibid., pp. 228-232, 271.

6. Ibid., p. 115, 118, 254.- Según Condorcet, la lengua universal de Europa era obviamente el francés (ibid., p. 246).

7. Urs Bitterli, *Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Grundzüge einer Geistes- und*

be muestras de empatía, de tratar de comprender y penetrar otras mentalidades, normas y culturas; todas las manifestaciones del quehacer humano son medidas y calificadas según las leyes obligatorias y universales que él creyó haber descubierto estudiando el despliegue histórico de Francia. La Ilustración y el racionalismo presuponían una misma naturaleza humana en todo tiempo y lugar, una comunidad de grandes metas de evolución histórica, similares caminos socio-políticos para alcanzarlas y una ciencia humana, paralela a la física y las matemáticas, para comprender –y obviamente enmendar– los intereses, los vicios y los errores de los mortales. Un solo esquema explicativo universal, basado en leyes inmutables de la historia, debía dar cuenta de los problemas, pero también de las soluciones aplicables a todas las naciones. El mundo del Hombre sería, en lo fundamental, un laboratorio (como en el campo de las ciencias naturales), donde se desentrañaría fácilmente el secreto de la complejidad de la vida social, que dejaría, por fin, de tener ese engorroso carácter de variedad y diversidad, para alcanzar la índole clara, sencilla, inequívoca y elegante de las soluciones matemáticas.

Por otra parte, en las creencias y los mitos, en las opiniones políticas y las contrucciones institucionales de la era pre-racional Condorcet sólo vislumbró supersticiones extravagantes y mecanismos clericales para ofuscar y dominar a los hombres.[8] Su juicio sobre la religión es simplista: una deliberada confusión que identifica todo acto religioso con las actividades de la Iglesia establecida. Para él la religión se limita a ser el suspiro de la criatura oprimida y el sojuzgamiento del individuo amedrentado por los sacerdotes. Esta propensión a pasar por alto asuntos existenciales y problemas cualitativos que no caben en el esquema universalista, desemboca en una inclinación tecnicista y en un nuevo dogmatismo: Condorcet no acariciaba dudas, sino certidumbres, no veía dilemas, sino soluciones. La política no era el resultado aleatorio de fuerzas e intereses sociales en pugna, sino la encarnación de las etapas de la razón histórica. Precisamente el estudio de las leyes universales permitiría al Hombre, según Condorcet, predecir "con una seguridad

Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung (Los "salvajes" y los "civilizados". Fundamentos de una historia cultural y espiritual del encuentro de Europa y Ultramar), Munich: Beck 1991, p. 293.

8. Condorcet, ibid., pp. 111-114.

casi entera" los eventos del porvenir: la esfera de la vida pública dejaría de ser una "empresa quimérica" para convertirse en una actividad reglamentada por la ciencia, es decir en la aplicación de las leyes universales exactas a casos concretos, con lo cual desaparecería todo fenómeno de incertidumbre.[9] La concepción de Condorcet revela una fuerte tendencia *tecnocrática*, tan en boga desde entonces en el seno de las ideologías políticas más disímiles; él creyó en la existencia de soluciones uniformes, generales y válidas para todos los casos, diseñadas por los científicos que detentan la verdad. Estudios sociológicos deberían tener el carácter de una matemática social.

No es superfluo indicar que esta doctrina es favorable a un despotismo ilustrado, ejercido desde un centro omnímodo y omnisciente, que tiene la obligación moral e histórica de imponer su certeza y su proyecto al resto de la sociedad. Concordante con esta visión tecnocrática, Condorcet combatió los llamados poderes intermedios que preconizó Montesquieu, el contrapeso mutuo de los poderes del Estado que patronizaban los liberales, toda forma de federalismo y toda diferencia substancial entre ciencias naturales y sociales. El peligro inherente a esta concepción radica, como hoy se sabe, en la posibilidad de que el progreso continuo, las normas uniformantes y las grandes estructuras supranacionales se transformen en verdades irrefutables y en estrategias infalibles, es decir en abstracciones e idolatrías, ante cuyo altar se sacrifican los valores particulares y se aplastan las diferencias nacionales, para no mencionar a los millones de víctimas de carne y hueso que en este siglo fueron inmolados en nombre de esas doctrinas universalistas.

La comprensión de los decursos evolutivos en América Latina y de sus identidades colectivas exige un punto de vista que supere las limitaciones y las falsas generalizaciones de la lógica universalista, de la filosofía de la historia basada en el progreso perenne y lineal y de las teorías simplistas de la modernización. Por ello es conveniente echar un vistazo a enfoques que privilegian elementos particularistas y que establecen un claro contraste entre ciencias naturales y sociales. Una de las primeras concepciones de este tipo fue la elaborada en el siglo XVIII por Giambattista Vico (1668-1744). El entender un proceso histórico requiere de un impulso intuitivo, identificatorio y creativo de parte del sujeto cognoscente; este esfuerzo *empático* representa una certidumbre

9. Ibid., p. 253, 267.

comparable a la ganada por métodos empíricos y constituye un procedimiento tan respetable y seguro como el de las ciencias naturales y exactas, aunque no represente, como éstas, una actividad absolutamente objetiva. Ya que el Hombre "produce" la historia –en contraposición a los fenómenos naturales creados por Dios, cuya aprehensión es más problemática–, su intelecto la puede comprender adecuadamente si se adentra en ella y la reconstruye teóricamente. Según Vico, el método cartesiano de la duda sistemática no es aplicable a fenómenos que dependen del contexto de la comunicación intersubjetiva, del marco lingüístico, de testimonios históricos aceptados como ciertos por una comunidad y del sentido común que una sociedad se otorga a sí misma.[10]

No hay duda de que Vico es uno de los padres del pluralismo cultural moderno, como lo ha calificado Sir Isaiah Berlin en dos brillantes ensayos.[11] Según esta concepción, cada cultura auténtica posee sistemas inconfundibles de valores, que, pese a estar encubiertos por otros en el transcurso de la historia, nunca llegan a desaparecer del todo, lo que permite precisamente que generaciones posteriores los puedan reconstruir y comprender. La teoría de Vico tiene la ventaja de no caer en un relativismo extremo, ya que la facultad de entender y apreciar una cultura pretérita o ajena presupone una cierta identidad de las facultades cognoscitivas y valorativas de toda la humanidad. Este entendimiento imaginativo (*empatía*) nos permite, además, una estimación más adecuada de los ritos, las cosmologías, las metáforas, la literatura y los mitos de sociedades muy alejadas de la nuestra: adentrándose en estas creaciones humanas, no sólo podemos describir exteriormente cómo éstas funcionan –lo que hacen habitualmente las ciencias naturales–, sino que

10. Giambattista Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* (La nueva ciencia sobre el origen común de los pueblos) [1725/1744], Reinbek: Rowohlt 1966, p. 51 sq., 234 sq., 241; sobre *Vico* cf. Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Bd. V: *Philosophie der Neuzeit. Die Aufklärung* (Historia de la filosofía, vol. V: Filosofía de la Edad Moderna. La Ilustración), Reinbek: Rowohlt 1967, pp. 101-106; A.R. Caponigri, *Time and Idea. The Theory of History in Giambattista Vico*, Londres/Chicago 1953; Giuseppe Prestipino, *La teoria del mito e la modernità di Giambattista Vico*, Palermo 1962.

11. Sir Isaiah Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Londres: Hogarth 1980, p. 98 sq., 106, 114; Berlin, *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte* (La madera torcida de la humanidad. Capítulos de la historia de las ideas), Frankfurt: Fischer 1992, pp. 85-88.

podemos penetrar en las motivaciones primeras o últimas de sus autores y percatarnos que no se trata de productos de la barbarie "primitiva", del infantilismo histórico o de perturbaciones insignificantes debidas a artistas excéntricos, sino de elaboraciones humanas que bien pueden ser las nuestras. Vico propuso, basado en una idea aristotélica, una concepción del saber en cuanto la consciencia cumulativa de la experiencia humana: el Hombre llega a comprender su propio mundo y su presente si intuye adecuadamente las esperanzas, los temores y los anhelos que subyacen a las obras del pasado y de otros pueblos. Ya que sus motivaciones actuales están entretejidas inseparablemente con las de sus antecesores y las de los otros, sólo podrá conformar una sociedad digna de este nombre si logra entender y apreciar lo pretérito y lo Otro. Esta *compresión*, que tiene fuertes rasgos hermenéuticos y que es usual en las ciencias histórico-sociales, es, sin duda, diferente de la *explicación* analítica de causas y efectos que prevalece en las ciencias naturales. Al penetrar en las culturas "ajenas", nos percatamos de sus diferencias fundamentales y del pluralismo axiológico que es una de las características del mundo del Hombre, pluralismo que no admite una jerarquía construida con una gradación discriminatoria de valores. Los principios normativos de los "otros" son de igual manera auténticos, definitivos y objetivos como los nuestros, aunque muchas veces se manifiesten como contrarios y excluyentes. Pero aun cuando no exista una concordancia última entre ellos, podemos darnos cuenta de sus fundamentos y su razón de ser, y podemos, por lo tanto, comprender su función específica en el interior de su sociedad respectiva.[12]

Aunque podemos comprender otros esfuerzos civilizatorios y hasta saborear sus frutos sin desfigurarlos, las grandes culturas son inconmensurables entre sí, lo que hace dudoso y hasta inhumano el intento de una organización supranacional única o de una solución homogénea de validez universal, puesto que estos designios *armonicistas* han terminado por destruir valiosas civilizaciones regionales. La doctrina del progreso perpetuo devalúa, por ejemplo, la calidad y los logros intrínsecos de etapas históricas anteriores, que son consideradas como meros eslabones de una evolución regida aparentemente por leyes inquebrantables, evolución que conduce necesariamente a una meta común a todas las culturas, lo que presupone un solo criterio ideal y general para

12. Cf. Berlin, *Das krumme...*, ibid., p. 94 sq., 103, 108 sq.

juzgar toda actividad humana. Aunque los elementos racionales y razonables de esta concepción están por encima de toda duda, la misma no favorece una perspectiva flexible que permita reconocer lo valioso del arte, la literatura, la religión y las costumbres de sistemas socioculturales que hoy nos parecen anacrónicos, insólitos o chocantes. Por otra parte, los enfoques armonicistas, que subordinan todo esfuerzo a una meta única o a una única concepción de verdad y justicia, son poco propensos a permitir visiones y actitudes pluralistas por el valor intrínseco de ellas mismas. Para Vico cada periodo histórico se hallaba, en cambio, en igual distancia con respecto a Dios: es decir que poseía una dignidad propia equivalente a cualquier otra época histórica y podía ser comprendida únicamente si reconstruimos con empatía sus formas sociales y sus creaciones artísticas.

No se puede hablar hablar de progreso histórico en términos enfáticos porque no existe un criterio valorativo absoluto que nos permitiese elucidar inequívocamente qué es el tránsito de lo imperfecto a lo perfecto y cuándo se ha llevado efectivamente a cabo. Lo que hay es más bien un proceso incesante de autocreación y autotransformación de la especie humana, que tiene lugar mediante una multiplicidad de hechos que no responden a una lógica unitaria y menos obligatoria. Esto significa que cada etapa elabora sus propios conceptos de justicia y libertad, dependientes, al menos parcialmente, del imaginario colectivo de la época. Estos ideales no son mejores o peores que los de otras culturas o de tiempos posteriores, sino diferentes, pero en cuanto creaciones humanas pueden ser reconstruidas por aquéllos que pertenecen a otros ámbitos civilizatorios, ya que no poseen la impenetrabilidad de la naturaleza extra-humana.[13]

La revalorización de los particularismos nacionales está asociada a la obra de Johann Gottfried Herder (1744-1803), quien en la línea de Giambattista Vico, al rechazar el universalismo de la Ilustración francesa, postuló una comprensión empática de las nacionalidades, las manifestaciones más claras del particularismo social. Esta concepción, que no es extraña a Edmund Burke, al romanticismo del siglo XIX y a ciertas doctrinas conservadoras y hasta irracionalistas, señala con toda razón que las grandes corrientes homogeneizadoras, como la expansión del helenismo bajo Alejandro Magno, las conquistas de Julio César y Carlomagno, el colonialismo español, el imperialismo británico y las invasiones napoleónicas, han aplastado la heterogeneidad de los pueblos y el pluralismo civilizatorio, destruyendo así el carácter de *hogar familiar* que habían tenido previamente las comunidades políticas desaparecidas.

13. Berlin, *Against...*, ibid., pp. 101-103.

Los fenómenos socio-políticos de la segunda mitad del siglo XX parecen mostrarnos que no hay duda de que el cosmopolitismo liberal a ultranza es vacío y que no logra concitar emociones sociales relevantes; la gente no puede desplegar plenamente sus facultades si no está enraizada en una tradición cultural viviente. Tan indispensable como la vivienda y la alimentación resultan ser la pertenencia a un grupo comunitario identificable y distinto de los demás, la comunicación espontánea con parientes y amigos y la familiaridad con los lazos primarios como el lenguaje, vivencias y tradiciones histórico-culturales compartidas desde la niñez. Sólo una comunidad primaria puede brindar la seguridad emocional y el reconocimiento primordial –exento del principio de rendimiento y desempeño– que evitan las formas extremas de enajenación, soledad, desarraigo y autodesprecio individuales.[14] Los vínculos primarios y el legado de tradiciones vivientes tienen, por lo tanto, funciones positivas para el desarrollo de los humanos, funciones que no pueden ser reemplazadas por abstracciones como la ética universalista, las obligaciones contractuales, las estructuras burocrático-administrativas y las organizaciones supranacionales, por más importantes y eficaces que éstas *también* sean.

El nacionalismo que intentaba preservar Herder era uno fundamentado en el suelo, el idioma y las experiencias comunes, de carácter pacífico y no agresivo, "sin envidia ni hostilidad" hacia otras naciones, ya que además *no* estaba basado en la sangre o la raza.[15] Esta idea de un "nacionalismo bueno" exhibe obviamente rasgos de una marcada ingenuidad, pero ayuda a comprender las reivindicaciones de comunidades que se sienten justamente amenazadas por el actual universalismo, es decir por la acelerada expansión de modos de producción, pautas de comportamiento y valores de orientación que se han originado en un número reducido de países del Norte y que significan claramente la de-

14. Berlin, *Against...*, ibid., p. XXXVI sq., XXXIX, 10, 13 sq., 158, 280.

15. Entrevista de Nathan Gardels con Sir Isaiah Berlin, *Nacionalismo bueno y malo*, en: *Vuelta* (México), N° 183, febrero de 1992, p. 15 sq.; Berlin, *Das krumme...*, op. cit. (nota 11), pp. 56-60 (sobre Herder), 305 sq.

saparición de los factores identificatorios de casi todos los modelos civilizatorios de Asia, Africa y América Latina.

Los peligros inherentes a las posiciones de Vico y Herder y, por ende, al particularismo en general, son conocidos y ciertamente substanciales. Esta corriente puede exacerbar sentimientos nacionalistas y tendencias irracionalistas; puede contribuir a diluir las grandes contribuciones de la Ilustración y el racionalismo europeo, a aumentar las discrepancias entre los pueblos, a magnificar las diferencias entre los individuos y a entorpecer el entendimiento entre sociedades y también entre los hombres. Valores particulares, en primera instancia los nacionales, pierden fácilmente su característica de meras señas de identidad, iguales o, por lo menos, comparables a las de los otras naciones, y se transforman en cualidades sagradas, mejores y más respetables que las de los vecinos y de todos los otros pueblos. Simples peculiaridades identificatorias, sin las cuales no puede vivir ningún individuo y ninguna comunidad, se convierten en evidencias de la propia superioridad sobre los otros, superioridad que debe ser demostrada en los terrenos de la economía, la política y la guerra. A partir del romanticismo y paralelamente al despliegue del nacionalismo europeo, se puede observar la apoteosis del individuo en cuanto héroe y de la patria como la comunidad ideal, lo que puede llegar hasta niveles patológicos en el ensalzamiento de lo propio y en el vituperio de lo ajeno. La exaltación de lo propio y particular hace olvidar el origen común de todos los grupos humanos, sobre lo cual se basa todo humanismo religioso y secular; este ensalzamiento permite percibir a cualquier persona y a pueblos enteros como desprovistos de características humanas, es decir como seres inferiores que pueden ser utilizados y hasta asesinados fríamente y sin remordimientos. Las formas extremas de particularismo terminan en la barbarie.[16] La apología del particularismo desemboca a menudo en una impugnación de los derechos humanos y ciudadanos en cuanto la manifestación más ostensible del "imperialismo" cultural. De ahí hay un paso a la defensa de formas convencionales de arbitrariedad, injusticia y explotación mediante el razonamiento de que se trata de modelos propios y peculiares, avalados por la tradición, de modos de vida ajenos a la civilización europea occidental. Uno de los argumentos particularistas más difundidos contra el universalismo consiste en contraponer

16. Berlin, *Das krumme...*, ibid., p. 228.

la diversidad de las estrategias y los cálculos del instinto de autoconservación y supervivencia frente a la postulada unicidad de la naturaleza humana, señalando que la inmensa pluralidad de órdenes culturales y sociopolíticos a través de la historia no admite la suposición de una naturaleza unitaria y estable del Hombre. Contra estas aseveraciones se puede argüir que precisamente todas las manifestaciones del instinto de conservación pueden ser interpretadas como los resultados histórico-prácticos (muy diferentes entre sí) de una misma fuerza primordial, que es el egoísmo humano.

La dialéctica entre particularismo y universalismo se presenta, entonces, como un fenómeno sumamente complejo. El relativismo extremo, que, como se sabe, propugna no sólo el carácter dependiente y condicionado de los juicios valorativos, sino también el de las afirmaciones sobre hechos empíricos y documentales, se enreda en contradicciones internas que lo hacen inservible para el trabajo crítico-analítico serio. El relativismo "moderado" en torno a opiniones y valoraciones –al cual se adscriben, por ejemplo, Vico y Herder– permite, en cambio, un pluralismo genuino que reconoce el pleno derecho de sistemas socio-culturales y político-institucionales a florecer simultánea o sucesivamente, y que admite una multiplicidad de metas normativas, doctrinas éticas y corrientes estéticas, que, sin embargo, pueden ser comprendidas, *aunque no siempre justificadas*, por un mismo esfuerzo intelectual. Los portadores de valores y convicciones diferentes pueden llegar a tener sentimientos altruistas para con el otro, a sostener racionalmente un diálogo y a enriquecer el propio acervo, entendiendo precisamente sus diferencias.

Si bien los juegos de la voluntad política y el pluralismo socio-cultural dividen a los hombres y a las sociedades, algunas facultades de la razón pueden contribuir a la mutua comprensión. En el campo de la ética subsisten algunos principios generales desde la Antigüedad más remota que regulan los aspectos elementales de la convivencia humana y que son comunes a casi todos los modelos civilizatorios conocidos. Aun cuando no existan códigos aceptados universalmente a través del tiempo y el espacio, se puede detectar un mínimo de preceptos recurrentes que constituye algo así como una base común de entendimiento mutuo, sin la cual no habría posibilidad de coexistencia alguna. El asesinato, el robo y la mentira, por ejemplo, aunque siempre han sido practicados extensamente, nunca han recibido una sanción legal o moral positiva. Por otra parte los mortales buscamos habitualmente y en casi todos los contextos geográficos e históricos, como afirmó Sir Isaiah Berlin, el re-

conocimiento del otro y no el desdén o la incomprensión; anhelamos igualmente calor humano en lugar del desafecto permanente y, sobre todo, acercarnos a lo que consideramos la verdad y no caer en los lazos del error y el engaño.[17] Consideramos como fundamentales estos principios morales y valores de orientación, no porque hayan sido enunciados por nuestros antepasados con carácter mítico o divino, sino porque creemos ver en ellos la precondición para la convivencia –en un mundo pequeño y común– con otros individuos y otras sociedades, precisamente como si fuese la base irrenunciable para que los otros nos reconozcan como humanos y nosotros a ellos. Es decir: *no* percibimos estos preceptos en cuanto manifestaciones particulares de una sociedad específica y, por ende, arbitrarias e indiferentes para nosotros, sino como normativas válidas en los contextos más diversos, porque nos ayudan a comprender a los extraños y a convivir con ellos. Su universalidad se deriva, entonces, de una actitud práctico-pragmática que ya ha dado resultados positivos, y no de un fundamento metafísico o teológico: nos servimos de ellos, por ejemplo, cuando resistimos agresiones sociales o cuando nos oponemos a la destrucción de la libertad de parte de regímenes despóticos.[18]

Diversas corrientes (como el postmodernismo,[19] las apelaciones enfáticas a la "diferencia", la "auto-realización" y la crítica extrema del eurocentrismo) niegan la posibilidad de una moral universal, aludiendo a la base consensual contingente que posee todo sistema ético, enraizada dentro de una tradición cultural bien definida, cuyos valores no son transferibles a otras sociedades. Una moral universal que transcienda los particularismos no sólo sería imposible, sino también indeseable: el universalismo sofocaría de modo "imperialista" la multiplicidad de las formas de vida, sus diferencias específicas y sus identidades autóctonas. El relativismo culturalista que se deriva de esta posición niega, por ejemplo, la posibilidad de establecer una separación tajante y clara en-

17. Berlin, ibid., p. 35, 257 sq.

18. Ibid., p. 259.

19. Raymond L.M. Lee, Modernization, Postmodernism and the Third World, en: *Current sociology* (Londres), vol. 42, N° 2, verano de 1994, pp. 1-66. Este último y extenso ensayo es una buena muestra de la literatura postmodernista: en un estilo tedioso, barroco y confuso, lleno de paradojas y oxímoros, el autor se esfuerza por exhibir una vana erudición, para arribar a conclusiones que son meros lugares comunes.

tre totalitarismo y democracia;[20] cuidándose de aparecer como "racistas" o "imperialistas", los partidarios del multiculturalismo aceptan mutilaciones rituales, penas corporales u otras vulneraciones de los derechos humanos en cuanto manifestaciones de otros ámbitos civilizatorios que tenemos que consentir en el marco de una amplia indulgencia, ya que no poseemos principios obligatorios para juzgarlos. Se puede aseverar, sin embargo, que el relativismo cultural, en nombre de una aparente tolerancia propia, admite como legítima cualquier intolerancia ajena, con lo cual se destruye todo consenso entre pueblos e individuos. El multiculturalismo no es una doctrina de genuina comprensión del Otro, sino una forma elegante, congruente con las modas intelectuales del día, de indiferencia ética, pereza intelectual y de evitar toda responsabilidad seria.

No se debe, empero, confundir relativismo con pluralismo cultural. Este último es la constatación neutral y descriptiva de que hay una multiplicidad de sistemas culturales y modelos civilizatorios sobre la Tierra, cada uno con sus peculiaridades que enriquecen el conjunto de la humanidad. El pluralismo reconoce como positiva esta variedad paralela de naciones y culturas, que pueden coexistir de manera pacífica justamente porque aceptan algunas normas universalmente válidas, como los derechos humanos. Este tipo de pluralismo es tanto más necesario cuanto vivimos una era de "globalización estructural y fragmentación cultural", como escribió *Bassam Tibi*: el progreso económico y técnico, unido a la difusión de los medios de comunicación, puede separar a las diferentes culturas y naciones y acrecentar el odio entre ellas, precisamente al percatarse los ciudadanos y los pueblos de cuán diferentes son entre sí.[21]

20. Richard Webster, *Die Erben des Hasses. Die Rushdie-Affäre und ihre Folgen* (Los herederos del odio. El asunto Rushdie y sus consecuencias), Munich 1992, p. 68 sq., 86.- Cf. la literatura crítica con respecto a esta difundida opinión: Donald L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley: California U.P. 1985; Jack Donnely, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca: Cornell U.P. 1989; Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley: California U.P. 1993.

21. Bassam Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte* (Bajo la sombra de Alá. El Islam y los derechos humanos), Munich: Piper 1996, p. 34 sq.- Cf. sobre esta temática: *Auswahlbibliographie zur theoretischen Transformationsforschung*

Lejos de ser nociones antagónicas, la ética universal y el derecho a los particularismos se complementan; *de facto* la moral universal es la garantía de la pervivencia de éstos últimos. El énfasis en la diferencia amenaza la existencia misma de aquella inconmensurable diversidad de formas que los particularistas desean defender del universalismo eurocéntrico, pues, como aseveró Karl Otto Apel, la defensa excesiva de la alteridad puede favorecer "comportamientos como los de aquellos primeros colonos que al encontrarse frente a criaturas tan distintas de ellos creyeron que no eran hombres y que nada, por lo tanto, se oponía a exterminarlos o a convertirlos en bestias de carga".[22] La ética universal, justamente en sus versiones mejor impregnadas del humanismo occidental, es proclive al despliegue de las diferencias individuales y particulares al haber asegurado la base teórica y los derechos prácticos que permiten recién el florecimiento de la diversidad, ya que de otro modo los sujetos particulares habrían acabado destruyéndose mutuamente entre sí en una guerra de todos contra todos, apoyándose en el derecho inalienable de la auto-realización y en la doctrina de la inconmensurabilidad de objetivos y valores. Una moral fundamentada en ciertos principios generales permitiría, en cambio, establecer una comunicación en ambas direcciones, por más precaria que ésta resultase, conciliando exigencias indispensables para la convivencia con los esfuerzos en pro de un desarrollo autónomo y propio, todo ello en el marco de un consenso racional que excluya la intimidación y la manipulación. La noción de justicia universal significa que podemos tratar al Otro mediante una visión amplia y abierta de la misma si lo consideramos ante todo como un ser humano, es decir como un ser dotado primordialmente de sociabilidad, y no tanto por su pertenencia a una comunidad específica.[23]

(Bibliografía seleccionada sobre la investigación teórica de transformaciones), en: *Berliner journal für soziologie* (Berlin), vol. 1994, Nº 3, pp. 400-428; sobre esta problemática con respecto a la expansión del fundamentalismo islámico cf. Ann E. Mayer, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Boulder: Westview 1991; Hedley Bull, *The Revolt against the West*, en: Hedley Bull / Adam Watson (comps.), *The Expansion of International Society*, Oxford 1984, pp. 217-228.

22. Karl Otto Apel, *Un imperativo moral*, en: *El correo de la Unesco*, vol. XLV, julio/agosto de 1992, p. 16.

23. Anke Thyen, *Das Eigene und das Fremde oder Über universelle Gerechtigkeit*

Es importante indicar que la actual corriente fuertemente adversa a cualquier universalismo (la "tiranía de lo general", según François Lyotard) parte de una equivocación liminar: confundir universalidad con uniformidad o, más concretamente, la validez de principios de derecho general con un impulso de aplastar las diferencias sociales y culturales. Porque las condiciones del surgimiento de regímenes, instituciones, normas y costumbres son contingentes y aleatorias, se requiere de un estatuto, aceptado generalmente, que garantice la coexistencia de lo diverso.[24] La legitimidad de los derechos humanos no está determinada por su lugar de origen ni limitada por la sociedad donde fueron enunciados por vez primera; estos derechos no impiden de ninguna manera que cada individuo despliegue su potencialidad de desarrollo y, sobre todo, sus peculiaridades y singularidades en el marco de culturas muy diversas entre sí. La razón de ello reside en el hecho de que los derechos humanos no prescriben obligatoriamente cuál es el contenido específico de ese desarrollo potencial, ni cuál deberá ser la configuración definitiva de aquellas peculiaridades y ni siquiera cuál podría ser la definición substancial de una humanidad bien lograda. Los derechos humanos constituyen sólo la base (pero la base absolutamente indispensable) para que el Hombre pueda desenvolverse de acuerdo a sus propios cánones: justamente para este fin le protegen, por ejemplo, de las muy probables arremetidas de sus congéneres, de los inevitables ataques de otros grupos organizados y de las insidiosas agresiones del aparato estatal. Los derechos humanos de corte universalista fundan *las condiciones posibilitantes* para el desenvolvimiento práctico-realista de casi todo particularismo en un mundo complejo y altamente interrelacionado como el contemporáneo. *La posibilidad de ejercer uno mismo violencia es permutada por el interés de no ser víctima de la violencia ajena.* Esta renuncia a

(Lo propio y lo ajeno o sobre la justicia universal), en: *Zeitschrift für didaktik der philosphie und ethik*, vol. 16, Nº 1, febrero de 1994, p. 9, 12 sq. Cf. también Nikolaus Werz, *500 Jahre Wahrnehmung Amerikas in Deutschland* (500 años de la percepción de América en Europa), en: *Zeitschrift für kulturaustausch* (Stuttgart), vol. 1993, Nº 3, p. 312.

24. Otfried Höffe, *Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte* (Siete tesis sobre la antropología de los derechos humanos), en: Otfried Höffe (comp.), *Der Mensch, ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie* (El Hombre, un animal político? Ensayos sobre antropología política), Stuttgart: Reclam 1992, p. 192.

la violencia constituye una reciprocidad negativa: el desistir por ambos lados a matarse, a robarse y a perjudicarse por razones religiosas o políticas es lo que dio lugar posteriormente a los derechos a la vida y a la integridad física, a la propiedad y a la libre expresión. Independientemente de lo que cada persona considere imprescindible para la realización de su singularidad, para ello tiene que partir necesariamente de la seguridad de su integridad física: el derecho a la vida es el primero de los grandes estatutos ético-legales de índole universalista.

Por otra parte, los derechos humanos no representan una concepción estrictamente *individualista* y eurocéntrica del Hombre, como se ha aseverado incansablemente en el ámbito islámico y en numerosos países de Asia y Africa. Contra la acusación del individualismo acendrado se puede aseverar que desde Aristóteles se supone más bien que el ciudadano posee una naturaleza social y que su realización más o menos perfecta tiene lugar en el medio de la *polis* y gracias a impulsos de clara sociabilidad: la convivencia con los conciudadanos enriquecen la vida personal.[25] Por otra parte se puede afirmar que si bien la concepción de los derechos humanos es de origen europeo occidental y ha sido formulada básicamente bajo el influyo de la Ilustración, constituye hoy en día un legado cultural de alcance universal, aceptado por una una amplia mayoría de naciones e interiorizado paulatinamente por cada vez más individuos a nivel mundial; los derechos humanos configuran hoy el único fundamento que permite la coexistencia pacífica de los pueblos y el reconocimiento efectivo de su alteridad, es decir de su opción por la diferencia.[26]

Existe un paralelismo histórico que permite ser optimistas en torno a un posible equilibrio entre principios particularistas y universalistas. Las guerras religiosas y los conflictos nacionales en Europa Occidental han podido ser integrados dentro de un pluralismo cívico y del Estado de Derecho que permite su resolución más o menos pacífica, sin destruir totalmente identidades nacionales y culturales. La contextualidad etnocéntrica no conlleva límites imposibles de transcender para un concepto enfático de racionalidad; la organización democrático-racional de la sociedad constituye, por ejemplo, uno de esos elementos de racionalidad que traspasa las fronteras de la inmanencia contextual particularista y de la contingencia del origen de esos preceptos racionales. La argumentación racional sobrepasa el propio contexto donde ésta ha surgido y supera la propia etnocentricidad.[27] Una identidad personal y grupal más o menos lograda puede ser, al mismo tiempo, nacional y universal: se puede combinar, por ejemplo, una moral universalista y moderna (como los derechos humanos) con un sentimiento nacional que preserve algunos elementos particularistas. Lo que hace falta es una actitud crítica global en torno a los aspectos negativos de las tradiciones nacional-particularistas y con respecto a los lados inhumanos de la visión moderna-universalista. Como síntesis se puede afirmar que los derechos humanos y los estatutos morales y legales afines componen el marco dentro del cual se da una combinación de cooperación y conflicto, basada en el mutuo reconocimiento de las partes contendientes, que parece ser el modelo humano de convivencia relativamente más razonable y exitoso en la epoca actual y el que asegura un mínimo de seguridad efectiva para el florecimiento de la identidad individual, grupal y cultural.[28]

25. Ibid., p. 200 sq.

26. Bassam Tibi, op. cit. (nota 21), pp. 337-351, 403-412; Hurst Hannum (comp.), *Guide to International Human Rights Practice*, Philadelphia 1992; Richard P. Claude / Burns H. Weston (comps.), *Human Rights in the World Community*, Philadelphia 1989; Ludger Kühnhardt, *Die Universalität der Menschenrechte* (La universalidad de los derechos humanos), Bonn 1987; M. C. Lacey / K. Haakonssen (comps.), *A Culture of Rights*, Cambridge 1992.

27. Albrecht Wellmer, *Endspiele: die unversöhnliche Moderne* (Juegos finales: la modernidad irreconciliada), Frankfurt: Suhrkamp 1993, p. 54 sq., 172 sq.; Jürgen Habermas, *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen* (La unidad de la razón en la diversisdad de sus voces), en: Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* (Pensamiento postmetafísico), Frankfurt: Suhrkamp 1988, p. 174 sqq.- Para una crítica diferenciada y sugerente de la posición de Habermas, cf. Jorge Larraín Ibáñez, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago de Chile: Andrés Bello 1996, p. 221 sq.

28. Cf. Nodari A. Simonia, *Synthesis of Traditional and Modern in the Evolution of Third World Societies*, New York: Greenwood 1992, passim.

BIBLIOGRAFIA

Introducción a la teoría crítica de la sociedad, Barcelona: Seix Barral, 1970.

Faschismus und eindimensionale Gesellschaft (Fascismo y sociedad unidimensional), Neuwied, Berlin, Luchterhand, 1971.

Systembedürfnis und Anpassung. Zur Kritik sozialistischer Verhaltenssteuerung (Los requerimientos del sistema y la adaptación. Crítica a los métodos socialistas de control social), Frankfurt, Athenäum, 1973.

La limitación del conocimiento, La Paz, Editorial Universitaria, 1976.

Der Südamerikanische Reformismus. Nationalistische Modernisierungsversuche in Argentinien, Bolivien und Peru (El reformismo latinoamericano. Intentos nacionalistas de modernización en Argentina, Bolivia y Perú), Rheinstetten, Schindele, 1977.

Entwicklung als Nachahmund. Vorarbeiten zu einer kritischen Theorie der Modernisierung (Desarrollo como imitación. Prólogo a una teoría crítica de la modernización), Meisenheim, Hain, 1978.

(Junto con Wolfgang Geiger) *Unterentwicklung. Theorien und Strategien zu ihrer Überwindung* (Subdesarrollo. Teorías y estrategias para su superación), Frankfurt, Diesterweg, 1983.

Progreso y modernización en cuestionamiento. Ensayos en ciencias políticas, La Paz, Editorial Universitaria, 1984.

Nationale Identität, gesellschaftliche Wahrnehmung natürlicher Ressourcen und ökologische Probleme in Bolivien (Identidad nacional, percepción social de recursos naturales y problemas ecológicos en Bolivia), Munich, Fink, 1985.

Die Trugbilder der Entwicklung in der Dritten Welt. Elemente einer kritischen Theorie der Modernisierung (Las imágenes engañosas del desarrollo en el Tercer Mundo. Elementos de una teoría crítica de la modernización), Paderborn, Zürich, Wien, Schöningh, 1986.

Ausdehnung staatlicher Funktionen und Bürokratisierungstendenzen in Bolivien. Eine Studie über die politische Kultur des Autoritarismus (Dilatación de las funciones estatales y tendencias burocráticas en Bolivia. Un estudio sobre la cultura política del autoritarismo), Saarbrücken, Fort Lauderdale, Breitenbach, 1987.

Desarrollo y progreso como ideologías de modernización tecnocrática, La Paz, HISBOL, 1989.

La percepción social de fenómenos ecológicos en América Latina, La Paz, CEBEM, 1991.

(Junto con Carlos F. Toranzo Roca) *Economía informal y narcotráfico*, La Paz, ILDIS, 1991.

La cultura del autoritarismo ante los desafíos del presente, La Paz, CEBEM, 1991.

Posibilidades y dilemas de los procesos de democratización en América Latina, La Paz, CEBEM, 1991.

Los tortuosos caminos de la modernidad. América Latina entre la tradición y el postmodernismo, La Paz, CEBEM, 1992.

Ursachen und Folgen politischer Gewalt in Kolumbien und Peru (Causas y consecuencias de la violencia política en Colomvia y Perúa), Frankfurt, Vervuert, 1993.

La identidad social y el rol político del sindicalismo boliviano, La Paz, CEBEM, 1993.

(Junto con Eliana Castedo Franco) *Economía informal y desarrollo socio-político en Bolivia*, La Paz, CEBEM, 1993.

Harmoniebedürfnis und Verewigung von Macht. Elemente einer kritischen Theorie der Herrschaft (Necesidad de armonía y perpetuación del dominio político. Elementos de una teoría crítica del poder), Hamburg, Münster, LIT, 1994.

Autonomía e imitación en el desarrollo, La Paz, CEBEM, 1994.

La empresa privada boliviana y el proceso de democratización, La Paz, Milenio, 1994.

Recpercusiones ecológicas y éticas del complejo coca/cocaína, La Paz, SEAMOS, 1994.

(Junto con José Blanes) *La percepción social y los hechos reales del complejo coca/cocaína*, La Paz, SEAMOS, 1994.

Las élites bolivianas frente a la legalización de las drogas. El futuro entre el exceso de permisividad y la reglamentación convencional, La Paz, SEAMOS, 1995.

ABSTRACT

Philosophers such as Condorcet, defending universalist principles, usually based on classical rationalism and the Enlightenment, tend to identify natural and social sciences, being acritically optimists concerning history. Contrariwise, those defending particularist, relativist and traditional principles tend to consider social sciences as autonomous and try to understand the inherent truth of the so-called archaic and non-European cultures, by means of an intuituve and reconstructive impulse. G. B. Vico and J. G. Herder are moderate representatives of this tendency. By criticizing both interpretations the author considers that it is possible to try a synthesis of both principles, considered as complementary: a universal ethics (specially humans rights) could be taken as the basis for an effective right to difference.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIV Nº 2 (Primavera 1998)

MARIO BUNGE: UN ESTILO POLÉMICO DE ANÁLISIS FILOSÓFICO[1]

Alberto Cupani

La aspiración mayor de Bunge, en las últimas décadas, ha sido la de producir una filosofía exacta o científica, vale decir de acuerdo con el modo de proceder y los resultados de la ciencia. Esa aspiración reposa en dos convicciones. La primera, que responde al espíritu del positivismo, es la de que la actitud y la metodología científicas, tales como se encuentran encarnadas en las realizaciones de la ciencia natural moderna y la tecnología, representan la manera más confiable de alcanzar conocimiento válido sobre cualquier tipo de asunto. La segunda convicción, esta vez contraria al espíritu positivista, es la de que gran parte de los problemas filosóficos tradicionales (semánticos, epistemológicos, ontológicos y axiológicos) son cuestiones teóricamente auténticas, aunque aún no hayan sido satisfactoriamente resueltas.

De acuerdo con esas convicciones, Bunge aborda sistemáticamente en su *Treatise on Basic Philosophy* (8 volúmenes, entre 1974 y 1989) los grandes problemas de la reflexión filosófica occidental. Su enfoque somete esos problemas a un análisis que parte de nociones intuitivas o tradicionales y se esfuerza en volver preciso el significado de los correspondientes conceptos. Bunge discute las cuestiones filosóficas formulándolas, tanto como es posible, en lenguajes logico-matemáticos y utilizando informaciones provenientes de la investigación cientifica actual.[2] Finalmente, ofrece una solución provisoria para las mismas. Ese

---

1. Este trabajo fue presentado en el IV Encuentro de Filosofía Analítica realizado en la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil, en Octubre de 1997.

2. Como ejemplo de conceptos reformulados puede citarse la traducción de la noción tradicional de 'no-ser" por la de "individuo nulo", simbolizado por □y definido como el "individuo ficticio que, cuando combinado con un miembro cualquiera x de S, deja x inalterado" (donde S simboliza "un conjunto arbitrario no vacío") (*Treatise* 3:27). De acuerdo con eso, una afirmación como: "*a* existe" es

tratamiento de las cuestiones filosóficas implica la identificación de la índole de las ideas (vale decir, si constituyen axiomas, definiciones, postulados, hipótesis, teoremas, reglas o corolarios) y, por consiguiente, de su interrelación lógica.[3] El análisis realizado tiene en vista así una síntesis, tanto a propósito de los aspectos de una cuestión como del conjunto del saber filosófico.

Debido a la complejidad de las cuestiones, el modo de trabajo intelectual sumariamente evocado no puede siempre practicarse íntegramente, como reconoce Bunge. No obstante, su ejercicio parcial a propósito de cualquier asunto filosófico no deja dudas sobre las intenciones del análisis, quedando como modelo para ulteriores desarrollos.

A manera de ilustración del análisis filosófico practicado por Bunge, tomaré el tratamiento que da al denominado "problema mente-cuerpo" (*Treatise* 4, pp. 124 ss). Bunge comienza por llamar la atención sobre el hecho de que el problema es usualmente formulado en el lenguaje ordinario, el cual, además de ser "pobre e inexacto", dificulta una solución adecuada. La razón es que las lenguas europeas contienen una respuesta preconcebida para aquella cuestión, o sea el dualismo psico-físico:

> La propia expresión "problema mente-cuerpo" sugiere que la mente y el cuerpo son entidades distintas del mismo tipo, esto es, cosas (op. cit., p. 124).

La observación siguiente de Bunge tipifica su manera de proceder: "Debemos volvernos hacia la ciencia en busca de inspiración". Esa búsqueda consiste en recordar que en la ciencia no se habla, por ejemplo, del "problema movimiento-cuerpo" o del "problema movilidad-sociedad", sino del movimiento *de* los cuerpos o de la movilidad *de* la socie-

---

formulada como: "$a \neq \square$ & $a \in S$" (*Treatise* 3:54). La noción de "propiedad", a su vez, es representada por una función matemática: "*b* puede leer" [*b can read*], v.gr., se representa: "R_1: H $\rightarrow P_1$", donde $R_1(b)$ para b $\in$ H, siendo H el conjunto de seres humanos y P_1 el conjunto de proposiciones que contienen el predicado R_1 (*Treatise* 3:62).

3. La noción de "mundo", por ejemplo, definida como "la reunión aditiva de los individuos substanciales", es identificada como un corolario del teorema según el cual "todo individuo substancial es la agregación aditiva de sus partes" (*Treatise* 3:45).

dad. Vale decir, la ciencia no "cosifica" propiedades, estados o acontecimientos. Con relación al "problema mente-cuerpo" precisamos, pues, una formulación diferente, que substituya el lenguaje ordinario por expresiones rigurosas, y precisamos también fundamentarnos en los resultados de disciplinas científicas como la neurociencia y la psicología fisiológica. Por otra parte, como el problema en cuestión no es sólo científico sino también filosófico, su tratamiento presupone una serie de nociones metafísicas tradicionales, que requieren a su vez esclarecimiento: nociones tales como «substancia», «propiedad», «estado», «acontecimiento», etc. Finalmente, puesto que el problema aquí considerado es asimismo ideológico, en el sentido de que implica de algún modo la visión del mundo de las personas, su tratamiento está también dificultado por la ansiedad con que cada cual trata de imponer su punto de vista, o sea, su solución ya anticipada (op. cit., p. 125). He aquí otra razón para esforzarnos en un enfoque riguroso.

Con base en la información científica reciente y las definiciones que el propio *Treatise* fue suministrando, en capítulos anteriores, de nociones como substancia, estado, etc., Bunge defiende la posición que denomina "materialismo emergentista" con relación al problema mente-cuerpo. Esa posición consiste, esencialmente, en afirmar que

> (...) a) los estados, acontecimientos y procesos mentales son estados de, o acontecimientos y procesos en, el cerebro de vertebrados; b) esos estados, acontecimientos y procesos son emergentes con relación a los de los componentes celulares del cerebro; y c) las así llamadas relaciones psicofísicas (o psicosomáticas) son interacciones entre diferentes subsistemas del cerebro, o entre ellos y otros componentes del organismo (*Tratise* 4:126).

Para hacer comprender esa visión unitaria de la mente en relación al cuerpo, Bunge recuerda lo que la ciencia ya estableció acerca del funcionamiento del sistema nervioso, particularmente en el caso de los vertebrados superiores. El sistema nervioso se compone de varios macrosistemas (p.ej., el propio cerebro), formados a su vez por innúmeros microsistemas neurales, cuyas relaciones, externas e internas, pueden ser fijas o variables. Bunge defiende la "hipótesis programática" de que el cerebro es un "sistema de subsistemas especializados" que, por un lado, actúa en vinculación con otros elementos del cuerpo (glándulas, músculos, etc.), y por otro, evoluciona a lo largo del tiempo (op. cit., pp. 128-129).

Las informaciones anteriores son organizadas por Bunge en una cuidadosa serie de definiciones: «animal», «sistema nervioso», «sistema neural», «sistema neural plástico» (o «psicón» [*psychon*]), y postulados tales como que todo animal dotado de sistemas neurales plásticos es capaz de adquirir nuevas biofunciones a lo largo de su vida, culminando en la hipótesis de que "todo hecho experimentado introspectivamente como mental es idéntico a alguna actividad cerebral". De esa manera se llega a la siguiente definición:

> Sea *b* un animal dotado de un sistema neural plástico *P*. entonces
> (i) *b* pasa por un *proceso mental* (o ejecuta una función mental) durante el intervalo de tiempo τ, si y sólo si *P* tiene un subsistema *v* tal que *v* está ocupado [*engaged*] en un proceso específico durante τ.
> (ii) todo estado (o etapa) en un proceso mental de *b* es un *estado mental* de *b*.
> Por ejemplo, actos de voluntad son presumiblemente actividades específicas de módulos neurales en el cerebro anterior. Por otro lado, el hambre, la sed, el miedo, la rabia y el impulso sexual son procesos en sistemas subcorticales (principalmente, hipotalámico y límbico), por lo que no son mentales de acuerdo con nuestra definición. Lo que es un proceso mental, es la conciencia de cualquiera de tales estados - conciencia que es un proceso en algún subsistema de *P* (*Treatise* 4:138).

De acuerdo con lo anterior, Bunge formula la siguiente definición de «mente»:

> Sea *P* el supersistema [o sea, el sistema de sistemas] plástico (no rígido) de un animal *b* de la especie *K*. Entonces, la *mente* de *b* durante el período τ es la unión de todos los procesos mentales (funciones) que componentes de *P* desempeñan durante τ. (id., p. 139).

Como consecuencia de lo anterior, Bunge declara que no tiene sentido decir que el cerebro es la "base física" de la mente. Tampoco tiene sentido hablar de la "interacción mente-cuerpo" (sería como hablar de la "interacción forma-cuerpo"). En cambio, tiene sentido hablar de interacciones entre sistemas neurales plásticos, de un lado, y sistemas neurales rígidos, o sistemas corporales que no son parte del sistema nervioso central, por otro.

Se puede apreciar que Bunge no considera el "problema mente-cuerpo" simplemente como anacrónico por pertenecer a la tradición metafísica, ni lo rechaza como una pseudocuestión *in toto*. Sin embargo, detecta defectos y prejuicios en la formulación tradicional que vuelven el problema parcialmente ficticio. Una corrección en la manera de formularlo, y el consiguiente análisis en función de la información científica actualizada, conducen a una solución que, aunque provisoria como toda conclusión científica, retira el problema tanto del ámbito del misterio teológico cuanto de la arena de las disputas sin fin de la filosofía no científica. De manera semejante trata Bunge los diversos otros problemas de la tradición filosófica: cosmológicos, antropológicos, epistemológicos, axiológicos, éticos.

***

Como ya fue mencionado, el análisis científico de cuestiones filosóficas no puede ser realizado en todos los casos, por ahora, de manera plena. No obstante, el estilo de análisis propuesto por Bunge se hace evidente hasta en sus contribuciones circunstanciales, de carácter breve, al tratamiento de temas o problemas. Bunge examina siempre los asuntos o doctrinas exigiendo constantemente (y por eso, generalmente criticando) la claridad de los conceptos, la consistencia de las argumentaciones y la compatibilidad de las afirmaciones con la información científica actualizada. Ese proceder suyo representa una aplicación metódica de los *criterios de racionalidad teórica* que él defiende y que son los siguientes: minimizar la imprecisión (racionalidad conceptual); evitar las incoherencias (racionalidad lógica); cuestionar y justificar (racionalidad metodológica); valorar el apoyo empírico y evitar conjeturas incompatibles con el grueso de la ciencia y la tecnología actuales (racionalidad epistemológica); y adoptar una actitud adecuada al acervo de conocimiento cientifico-tecnológico (Bunge 1985:14). En consecuencia, no puede sorprender que declare "irracionales" los enfoques filosóficos que no parecen ajustarse a aquellos criterios o que los ponen en cuestión. Tal es el caso de la Fenomenología, por ejemplo, cuya «suspensión» de la "actitud natural" de creencia en la existencia del mundo no tiene sentido para Bunge, quien tampoco acepta que la «intuición de esencias» a que aspira la Fenomenología constituya más que una ilusión (ver Bunge 1996). Comprensiblemente, es menos aceptable aun para nuestro autor un modo de filosofar como el Heidegger, cuyas exploraciones del presunto sentido ontológico del lenguaje son para Bunge pura y simplemente absurdas (Bunge 1995:178). Con todo, desde la

perspectiva de la «filosofía exacta», hasta modalidades filosóficas menos exóticas parecen insatisfactorias y, en alguna medida, poco racionales. La filosofía analítica del lenguaje ordinario es criticada por Bunge por exagerar, a su juicio, el valor de ese lenguaje (notoriamente impreciso, ambiguo, retórico), ya sea como objeto, ya sea como instrumento de análisis. Tal lenguaje jamás podría bastar para alcanzar conclusiones confiables sobre el mundo (1969:72; *Treatise* 5:75). De manera análoga rechaza Bunge los propósitos de la filosofía hermenéutica (cuyos partidarios habrían "resucitado el mito bíblico de que en el comienzo era la palabra") (*Treatise* 5:123).

***

Naturalmente, el análisis realizado por Bunge depende (como toda práctica intelectual cognoscitiva) de los presupuestos que lo sostienen. Nuestro autor está convencido de que la filosofía (así como la ciencia) exige el análisis (de expresiones, de conceptos, de problemas, de argumentos, de doctrinas), pero –como ya lo adelanté– no como un fin en sí mismo, sino como requisito para una posterior síntesis, dirigida a reconstruir –y de ese modo, comprender– el objeto de conocimiento. La reconstrucción de las totalidades analizadas va orientada por el postulado de que la realidad, en cualquiera de sus aspectos, es sistémica, y la síntesis posibilitada por el análisis conduce a una teoría explicativa (o por lo menos a un esbozo [*framework*] de teoría), a su vez un sistema de ideas que da razón del objeto en cuestión (*Treatise* 3:10).[4] La necesidad del análisis es defendida aquí contra la pretensión de que los objetos de conocimiento, empíricos o teóricos, pudieran ser alcanzados de manera intuitiva y holística, una pretensión que Bunge considera como señal de mentalidad cognoscitivamente inmadura (o anacrónicamente romántica). Las virtudes del análisis de ideas, específicamente, son también explicitadas por Bunge haciendo referencia a su valoración respectiva por los filósofos racionalistas y empiristas. Los primeros (entre los que Bunge incluye los filósofos del lenguaje ordinario, los dialécticos, los racionalistas críticos y "los escolásticos de todas las épocas") tienden a sobrestimar el análisis de ideas como fuente de conocimiento; los segundos, a subestimarlo alegando que la experiencia es el único origen de nuevos conocimientos. Contra los empiristas, Bunge argumenta que el análisis de ideas, cuando es riguroso, siempre aumenta el conocimiento (el análisis revela, por ejemplo, conexiones o presuposiciones no advertidas entre las nociones); contra los racionalistas, hace notar que el nuevo conocimiento posibilitado por el análisis de ideas es pequeño en comparación con el conocimiento que el análisis presupone para ser practicado. Según los casos, el conocimiento presupuesto puede ser conceptual o factual (puede necesitarse, v.gr., nociones previas de lo que sea un «nombre» o una «función», o bien de lo que sea un «cometa» o una «revolución»). En todo caso, el análisis debe realizarse tanto cuanto sea posible, como ya fue dicho, mediante lenguajes logico-matemáticos.[5]

Este último requisito no debe empero entenderse como suficiente para hacer del análisis un instrumento de adelanto del conocimiento. La exactitud –subraya Bunge– es un *medio* (al servicio de la claridad, la sistematicidad, el poder de convicción y la comprobabilidad de las ideas) y no una finalidad en sí misma. La materia del conocimiento, por así decir (o sea, los problemas, los datos, las intuiciones, etc. en bruto) no carece de relevancia, y un análisis que descuida eso corre el riesgo de vaciar las cuestiones: el rigor no puede debilitar el vigor del pensamiento (*Treatise* 3:9).[6] El afán de exactitud tiene además otro sentido: la defensa de cierta *forma de proceder* como *condición necesaria* del conocimiento *stricto sensu*. Esa condición no es otra que el propósito cartesiano de claridad y distinción, desarrollado por Spinoza en la ambición de un filosofar *more geometrico* y cultivado por Bunge en nombre del espíritu del Iluminismo, del que se constituye en permanente defensor.

***

El análisis bungeano de gran parte de los problemas filosóficos tradicionales (no necesariamente, la solución que da a los mismos) es, en

4. Bunge es un entusiasta defensor del enfoque sistémico, en el sentido de la Teoría General de los Sistemas de L. v. Bertalanffy.

5. Bunge comenta (1990:680) que redujo el uso de formalismos en los volúmenes 5 a 8 del *Treatise* en función de críticas según las cuales estaría exagerando en la formalización, pero insiste en su importancia como condición para formular teorías relativas a los problemas abordados ("en vez de meramente comentar o argumentar").

6. Éste habría sido el caso, para Bunge, del Neopositivismo, de tal modo que "exactitud" no es propiamente sinónimo de "cientificidad".

mi opinión, convincente en la medida en que se trate de cuestiones que, o bien pasaron de la filosofía hacia la esfera de la investigación científica, o bien implican a esta última. Comparto su convicción de que la especulación, el análisis puramente lingüístico, la mera formalización o la exégesis no son procedimientos adecuados cuando se trata de comprender la realidad extramental o proponer normas que puedan funcionar en ella (recuérdese que Bunge somete a idéntico tratamiento las cuestiones ontológicas, las epistemológicas y las ético-políticas). En líneas generales, concuerdo con él en que la filosofía no puede ser cultivada separadamente de la ciencia (y viceversa). Creo también que su práctica de análisis vinculada al postulado del carácter sistémico de la realidad combate la producción de conocimientos fragmentados, y en esa medida distorsionados, que constituye uno de los problemas de nuestra época.

Sin embargo, y como ya he manifestado en otro lugar (Cupani, 1990), es dudoso que *toda* cuestión o expresión filosófica pueda ser encarada como si fuera un asunto científico todavía mal formulado e investigado. Más precisamente, cuestiono que el único elemento cognoscitivamente significativo, en una cuestión filosófica tradicional, sea aquello que puede ser transformado en un problema científico. Eso porque, en mi opinión, no es seguro que la filosofía y la ciencia surjan de las mismas motivaciones e intenciones. El simple hecho de que la reflexión filosófica pueda recaer sobre temas tales como la validez del conocimiento científico o la significación existencial de la ciencia basta para sugerir, creo, que encarnan diferentes preocupaciones humanas. No obstante, un par de ejemplos tomados de la vasta obra bungeana pueden ayudar a entender mejor lo que quiero decir.

Al caracterizar de manera exacta la actividad cultural (como un subsistema social), Bunge afirma que la misma "se propone en última instancia modificar funciones cerebrales" (*Treatise* 4:198). Imagino que esa caracterización podrá no sorprender a un antropólogo social (a condición, es claro, de que comparta la concepción defendida por Bunge del carácter unitario de la ciencia), pero probablemente despertará cierto malestar en muchos filósofos (a menos, evidentemente, que sean ya "exactos") *por su pretensión de ser filosófica*.[7] Su malestar será ciertamente mayor al ver el socrático «Conócete a tí mismo» traducido como: «Conoce tu cerebro y tu comportamiento social» (*Treatise* 5:73). Bunge agrega:

> Seguramente, no llegaremos jamás a saber gran cosa acerca de nosotros mismos sin el auxilio de neurólogos, psicólogos y científicos sociales. De todos modos, podemos aprender bastante sobre nosotros mismos observando nuestros sentimientos y deseos, modos de pensamiento y pautas de comportamiento –todo lo cual es parte del conocimiento de nuestro cerebro y de nuestro comportamiento social–. Un estudio científico de todo eso suministrará más detalles y, particularmente, una comprensión más profunda de por qué sentimos, deseamos, pensamos y nos comportamos como lo hacemos (ibid.).

Para hacer justicia a Bunge debemos aclarar que no niega la existencia ni la utilidad de otras formas de conocimiento, además del científico-tecnológico. El saber vulgar y el artesanal pueden ciertamente contener verdades. Y las obras artísticas y literarias ofrecen también a veces algún conocimiento. Para Bunge

> Shakespeare y Molière, Balzac y Tolstoy, Chaplin y Costa Gavras nos han enseñado más sobre nosotros mismos que toda la Psicología behaviorista (*Treatise* 6:196).

Nuestro autoconocimiento no excluye, por tanto, otros recursos, además de la información científica. Sin embargo, el saber cientifico-tecnológico es para Bunge superior a los otros, debiendo juzgarlos. Y en caso de conflicto, estos últimos deben ceder a aquél. Vale decir que también respecto de nosotros mismos, la ciencia tendría la última palabra. Y no se percibe, en la manera bungeana de entender la máxima socrática, todo cuanto ella sugiere en términos de transformación espiritual de quien se indaga.

Es por eso que imagino un posible malestar entre los filósofos ante la formulación "exacta" de las cuestiones tradicionales. ¿Por qué ese malestar? ¿Sólo por tratarse de un modo inusitado de ocuparse de antiguas cuestiones, rodeadas por un prestigio cuasi misterioso que opera-

7. Naturalmente, una reacción parecida puede despertar el tratamiento antes reproducido del "problema mente-cuerpo", pero podría esperarse que la mayoría de los filósofos actuales compartiera el antiespiritualismo bungeano, lo que facilitaría tal vez la admisión de aquel tratamiento, aunque posiblemente al precio de excluir la cuestión del ámbito filosófico.

ría como un factor "obscurantista" (un anatema bungeano recurrente)? Tal vez sea así. No obstante, quisiera proponer otra interpretación, que ya defendí en el trabajo antes citado.

Creo que la dificultad de un filósofo no "exacto" ante los análisis bungeanos proviene de una diferencia entre la ciencia y la filosofía que podría caracterizarse de la siguiente manera. Mientras que la ciencia tiene como propósito alcanzar un conocimiento objetivo y sistemático del mundo (o, en otra posible caracterización, alcanzar un conocimiento tal que permita el control práctico del mundo), la filosofía responde a una suerte de necesidad, aparentemente privativa del hombre, de orientarse en la vida.[8] Esa necesidad, a la que se refirió Kant al enunciar las famosas cuatro grandes cuestiones de la filosofía "en sentido cosmopolita", derivaría de la falta de una determinación completa de la existencia humana, sea por la constitución biológica, sea por la influencia social, y se volvería más manifiesta o apremiante en las épocas en que determinada concepción del mundo pierde su fuerza (la creencia en los mitos en la Grecia de los siglos VII a IV a.C., o en el Cristianismo al final de la Edad Media, o en la 'tradición occidental" a partir de la primera Guerra Mundial).

Si yo tengo razón en esta diferencia de sentido entre los problemas científicos y filosóficos, entonces la traducción, por así decir, de una cuestión filosófica a su supuesta formulación científica (y la consiguiente solución, igualmente científica, de la cuestión) no agotarían necesariamente su contenido. *A fortiori*, la aparente imposibilidad de efectuar aquella "traducción" no equivaldría, forzosamente, a aniquilar la cuestión. Por todo eso, la filosofía "exacta" o "científica" de Bunge no puede tener valor universal y exclusivo. Es más bien un tipo de filosofía, de (y para) cierto tipo de personas: aquellas con formación o espíritu científico. Confírmase la sentencia de Fichte: la clase de filosofía que se profesa depende de la clase de hombre que se es.

¿Y qué decir de las opiniones de Bunge sobre los modos de filosofar inconmensurables con su análisis "exacto"? Esas opiniones son por lo general sucintas y desdeñosas, como ya anticipé, habiendo provocado polémicas en que Bunge es acusado de ser "simplista, dogmático,

8. Es claro que no se puede excluir la posibilidad de que la consideración de esa necesidad como privativa del hombre se deba al (aún) escaso conocimiento que tenemos de la vida animal.

apriorista" (A. Hidalgo Tuñón, en [Bunge 1987], p. 148). Bunge es censurado por rechazar lo que no consigue comprender (o comprender totalmente).

Pienso que en algunas ocasiones la crítica es justificada. No obstante, en otras la crítica bungeana es posiblemente saludable, debido a algunas características de la filosofía tradicional ya denunciadas por F. Bacon como *ídolos* por implicar riesgos cognoscitivos. Me refiero a la fascinación por la palabra (sobre todo, escrita), a la confianza en las vivencias personales y a la reverencia con relación a cuestiones, doctrinas y autores consagrados. Frente a esas tendencias, el análisis defendido por Bunge y la crítica que de él se sigue pueden revelar la oculta inconsistencia, o por lo menos, la sobrestimación, de propuestas teóricas impresionantes o seductoras. La censura de "simplismo" o "dogmatismo" sería entonces la expresión de un determinado efecto, o sea, el efecto de una crítica que, ejercida desde una posición intelectual sostenida con gran seguridad, adivina o cree adivinar el núcleo no evidente de las posiciones contrarias. Esa experiencia es casi inevitablemente irritante para estas últimas, pero puede serles benéfica. Es una provocación que obliga a explicitar mejor lo que verdaderamente las caracteriza, haya sido o no correcta la identificación del crítico, constituyendo así un estímulo para una mejor autocomprensión.

Igualmente benéfica puede ser una crítica de ese tipo para un eventual observador de la polémica. Con otras palabras, quiero decir que cuando Bunge, al rechazar bruscamente otros modos de filosofar, da la impresión de no comprenderlos (o no comprenderlos totalmente), no debemos descartar la posibilidad de que, si su crítica "tocó" en lo esencial de esas modalidades filosóficas, lo que faltaría comprender deba ser repensado en función de lo que fue criticado: es posible que ese "resto" no sea al final tan importante.

Universidad Federal de Santa Catarina

REFERENCIAS

BUNGE, M. (1969) *La Investigación Científica*, Barcelona, Ariel.
BUNGE, M. (1977) *Treatise on Basic Philosophy*, vol. 3: *The Furniture of the World*, Dordrecht, Reidel.
BUNGE, M. (1979) *Treatise on Basic Philosophy*, vol. 4: *A World of Systems*, Dordrecht, Reidel.
BUNGE, M. (1983a) *Treatise on Basic Philosophy*, vol. 5: *Exploring the World*, Dordrecht, Reidel.
BUNGE, M. (1983b) *Treatise on Basic Philosophy*, vol. 6: *Understanding the World*, Dordrecht, Reidel.
BUNGE, M. (1985) *Racionalidad y Realismo*, Madrid, Alianza.
BUNGE, M. (1987) *Vistas y Entrevistas*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
BUNGE, M. (1990) "Mario Bunge, Instant Autobiography", in: P. Weingartner & G. Dorn (eds.) *Studies on Mario Bunge's Treatise*, pp. 667-684.
BUNGE, M. (1995) *Sistemas Sociales y Filosofía*. Buenos Aires, Sudamericana.
BUNGE, M. (1996) *Intuición y Razón*, Buenos Aires, Sudamericana.
CUPANI, A. (1990) "The Significance of the Treatise in the Light of the Western Philosophical Tradition", in: P. Weingartner & G. Dorn (eds.), pp. 533-548.
WEINGARTNER, P. & DORN, G. (eds.). (1990) *Studies on Mario Bunge's Treatise*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi.

ABSTRACT

In Mario Bunge's opinion, Philosophy can and should be as exact as Natural Science. On that scope, Bunge tries to formulate the most part of the traditional philosophical problems in logical and mathematical languages and to solve them with the aid of updated scientific information. For the same reason, Bunge rejects in a rough and often disdainful way those forms of Philosophy which do not correspond to his ideals. Bunge's style of philosophical analysis is here examined in terms of its scope and significance.

METAPOLÍTICA
REVISTA TRIMESTRAL DE TEORÍA Y CIENCIA DE LA POLÍTICA

Vol. 2, Núm. 8, México, octubre • diciembre • 1998

◆

TEORÍA Y METATEORÍA

¿CÓMO LEER A LOS CLÁSICOS?
César Cansino

◆

DOSSIER

LA COMPLEJIDAD: ¿UN NUEVO PARADIGMA EN LAS CIENCIAS SOCIALES?

POR UNA NUEVA EPISTEMOLOGÍA
Heinz von Foerster

EDGAR MORIN Y LAS POSIBILIDADES DEL PENSAMIENTO COMPLEJO
Alfredo Gutiérrez Gómez

SISTEMA Y COMPLEJIDAD. LA ARQUITECTURA DE LA TEORÍA DE NIKLAS LUHMANN
Javier Torres Nafarrete

ILYA PRIGOGINE Y LAS FRONTERAS DE LA CERTIDUMBRE
Raymundo Mier

HUMBERTO MATURANA Y SU CONTRIBUCIÓN A LAS CIENCIAS DE LA COMPLEJIDAD
Alfredo B. Ruiz

◆

PERFILES FILOSÓFICO-POLÍTICOS

CORNELIUS CASTORIADIS

POLÍTICA Y VERDAD EN CORNELIUS CASTORIADIS
Pilar Calveiro

SOCIALISMO Y BARBARIE. HISTORIA DE UN PROYECTO POLÍTICO
Esteban Molina

EL ASCENSO DE LA INSIGNIFICANCIA. ENTREVISTA CON CORNELIUS CASTORIADIS
Oliver Morel

Suscripciones e informes:
Playa Eréndira 19, Barrio Santiago Sur, México, 08800, D.F., MÉXICO
Tel. (525) 633 3873, Fax (525) 633 3859. E-mail: metapolitica@cepcom.com.mx

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIV Nº 2 (Primavera 1998)

"ENTRE MOTOR Y MOVIDO DEBE HABER CONTACTO": UNA DIFICULTAD EN LA TEORIA ARISTOTELICA DEL MOVIMIENTO (*Física*, 266^{b}27-267^{a}12)

Marcelo D. Boeri

1. En el último libro de la *Física* Aristóteles aún continúa concentrado en desentrañar la cuestión del movimiento. Entre los capítulos 1-3 procura probar la eternidad del movimiento y rechaza dos posiciones opuestas: por un lado, que todo se encuentra en reposo (cf. 253^{a}32ss.) y, por el otro, que todo está en movimiento (253^{b}7ss.). En su opinión, la posición más razonable es que en tanto unas cosas a veces se encuentran en movimiento otras, en cambio, a veces están en reposo (254^{a}15ss.). La percepción sensible es, en este caso, prueba suficiente: *vemos*, en efecto, que algunas cosas a veces se mueven y a veces están en reposo (254^{a}35-^{b}1).[1] Al comienzo del capítulo 5 ya puede verse con cierta claridad que la explicación de los movimientos físicos particulares no encuentra su causa última en el ámbito propiamente físico, y se adelanta ya la necesidad de un primer motor que no sea movido. De acuerdo con el argumento de Aristóteles, A mueve a B; pero A es movido por C que, a su vez, es movido por D. D, en cambio, produce un movimiento sin ser movido por otra cosa. Tanto A como D mueven, pero D lo hace en mayor grado, pues es capaz de producir un movimiento sin A, en tanto que A no puede hacerlo sin D (cf. *Física*, 256^{a}6-19).

A partir de los argumentos defendidos desde comienzos del libro VII puede inferirse que uno de los principios aristotélicos fundamenta-

1. Según Aristóteles, pretender mostrar las cosas evidentes por la no evidentes es contrario al método y propio de quien es incapaz de discernir lo cognoscible por sí de lo que no lo es. Por eso sería tan absurdo negar que hay cosas que a veces están en movimiento y otras veces están en reposo como pretender demostrar la existencia de la naturaleza, pues de hecho hay multiplicidad de entes naturales (cf. *Física* 193^{a}3ss. y mi comentario *ad loc.* en Boeri [1993], p. 171).

les sobre el movimiento de los cuerpos sostiene que X es el motor de Y si y sólo si entre X e Y hay un contacto continuo.[2] Esta tesis parece coincidir con una creencia, aparentemente generalizada en la antigüedad, según la cual un cuerpo es movido cuando existe un poder (*dúnamis*) o una fuerza (*ischús*)[3] actuando sobre él, esto es, cuando hay un contacto directo entre ese poder motriz y el objeto movido. El cuerpo deja de moverse cuando el factor motriz que se encontraba operando en él deja de actuar.

En varios pasajes aristotélicos se encuentra la observación de que dado que todo movimiento supone el contacto continuo entre motor y movido, las formas básicas de movimiento son empuje (*ôsis*) y arrastre (*hélxis*), acarreo (*óchesis*) y rotación (*dínesis*), formas de movimiento locativo que, efectivamente, presuponen el contacto y a las cuales se reducen los demás tipos de movimiento locativo (como impulsión, repulsión, lanzamiento, acarreo y rotación; véase, por ejemplo, *De incessu animalium*, 704^{b}22-23 y, especialmente, *Física*, 243^{a}15-18). La tesis del contacto entre motor y movido, sin embargo, presenta una dificultad considerable a Aristóteles cuando trata de explicar el movimiento de los cuerpos que están separados de su poder motriz. Los proyectiles, una vez arrojados, no sólo continúan moviéndose durante un cierto tiempo (pese a haber cesado el contacto con su motor) sino que el movimiento que desarrollan es "antinatural".[4]

2. Cf. *Física* VII 1, 242^{b}59-63; VII 2, 243^{a}32-34; 244^{b}2; 245^{a}4-5; 245^{b}1-2. Véase también *De gen. et corr.*, 322^{b}22-24: "...no pueden actuar ni recibir acción en sentido estricto aquellas cosas que no pueden estar en contacto (*hápsasthai*) las unas con las otras".

3. Según E. Hussey, "en muchas discusiones y traducciones modernas, *dúnamis* en este sentido se traduce por 'fuerza'. Esto es doblemente desafortunado: pasa por alto la conexión con 'poder' en el discurso corriente y de una manera más engañosa sugiere algún tipo de analogía con la noción newtoniana de fuerza" ([1991], p.215, n.8). Es cierto que, como sugiere Hussey, hay que reparar en el hecho de que para nosotros la palabra "fuerza" puede tener una reminiscencia newtoniana que para Aristóteles era desconocida. Pero, como el mismo Hussey admite, Aristóteles emplea los términos *dúnamis* e *ischús* indistintamente y hasta tanto no se encuentre una palabra más adecuada *ischús* debe traducirse por "fuerza".

4. Como es obvio, el problema aparece en el caso de los objetos que son arrojados en una dirección contraria a la que se supone que constituye su "traslación según naturaleza", como cuando uno arroja una piedra hacia arriba. Eso explica que Aristóteles diga que el "lanzamiento (*rípsis*) ocurre toda vez que <el motor> produce un movimiento <de empuje> que por sí mismo es más violento (*sphodrotéran*) que la traslación según naturaleza, y <el objeto> es trasladado hasta tanto el movimiento conserva su poder" (*Física* 243^{a}20-243^{b}2).

En lo que sigue me concentraré en el problema de la explicación aristotélica del movimiento de los proyectiles y procuraré argumentar en favor de la tesis según la cual Aristóteles –contra lo que sugieren algunas líneas interpretativas actuales– no deja de lado ni modifica su doctrina del necesario contacto entre motor y movido, de modo que no adelanta ni sugiere la tesis del ímpetu como fuerza impresa en el proyectil, tal como es postulada por el comentador Filópono (s. VI-VII d.C.) y es desarrollada *in extenso* en el siglo XIV por Buridán y Oresme. En ese sentido creo que la crítica de Filópono a la tesis aristotélica del movimiento de los proyectiles propone una explicación novedosa que va más allá de Aristóteles e inaugura una línea interpretativa que se retoma en los siglos posteriores. También procuraré mostrar en sus líneas generales por qué Aristóteles, aun advirtiendo la dificultad que le producía su tesis del contacto en la explicación del movimiento de los proyectiles, continuó sosteniendo ese principio.

2. Transcribo a continuación el pasaje aristotélico clave que da lugar a esta discusión:

> "Resulta adecuado, sin embargo, examinar en primer término una dificultad concerniente a los objetos trasladados (*perì tôn pheroménon*). En efecto, si todo lo movido es movido por algo –con excepción de las cosas que se mueven a sí mismas–, ¿cómo es que algunas cosas (tal es el caso de los proyectiles)[5] siguen moviéndose en forma continua aun cuando su motor no esté en contacto <con ellas>? Y si el motor también mueve simultáneamente alguna otra cosa como el aire –el cual mueve siendo movido–, resultará igualmente imposible que esté en movimiento si el <motor> próximo no está en contacto <con él> ni lo está moviendo. Sin embargo, simultáneamente todas las cosas son movidas y dejan <de estar en movimiento> siempre que el motor próximo[6] deja <de moverlas>, aunque, como la piedra magnética,

5. El término griego es *rhiptoúmena*, "cosas arrojadas", de donde "proyectiles".

6. En este caso la expresión *prôton kinoûn* no designa el Primer Motor sino el motor próximo u original de un movimiento físico determinado.

<tal motor> hace a lo que mueve capaz de mover. Debemos decir, entonces, que el motor próximo (*tò prôton kinêsan*) imprime la capacidad de mover al aire, al agua o a alguna otra cosa tal que por su naturaleza sea capaz de mover o de ser movida. Sin embargo, no dejan simultáneamente de mover o de ser movidas: <dejan de> ser movidas en el momento en que (*háma*) su motor deja de moverlas, pero aún existen como un motor. Por tal razón, también mueve alguna otra cosa consecutiva <a ellas>, y en este <caso> se aplica el mismo argumento. <El movimiento> cesa cuando el poder <motriz> que se produce en la <serie> consecutiva es cada vez menor; y finalmente cesa cuando el motor precedente (*tò próteron kinoûn*) ya no hace <del próximo miembro de la serie un motor> sino que sólo es movido. Estos <dos últimos miembros de la serie> -el uno como motor, el otro como movido- deben cesar en forma simultánea y <,de ese modo, cesa> el movimiento total" (*Física* VIII 10, 266^{b}27-267^{a}12).[7]

El contenido de este pasaje puede resumirse en los siguientes puntos: (a) el proyectil sigue moviéndose por la acción motora del medio que lo impulsa por detrás; (b) el medio, entonces, se ha convertido en motor luego de que el motor originario (el brazo respecto de la piedra, por ejemplo) le ha conferido una "capacidad motora"; (c) en algún momento deberá haber una parte del medio que actúe como "motor inmóvil" (esto es, como un motor que mueve sin ser movido pues, aunque ya no tiene contacto con el motor original, continúa produciendo movimiento) y (d) el movimiento total del proyectil cesa cuando el poder motriz es cada vez menor en la serie consecutiva motor-movido.[8] La explicación del movimiento del proyectil que ofrece Aristóteles en el pasaje recién citado aparentemente flexibiliza un poco la tesis inicial de

7. La traducción de éste y los demás pasajes citados textualmente me pertenece (sigo la edición crítica del texto griego de Ross [1979]).

8. Aristóteles se refiere a la cuestión del movimiento de los proyectiles con menos detalle en *Física* IV 8, 215^{a}15, donde menciona la teoría del "mutuo reemplazamiento" (*antiperístasis*) para explicar el movimiento de los cuerpos que no están en contacto con su motor. Esa teoría la atribuye a "algunos" y finalmente la rechaza (cf. *Física* VIII 10, 267^{a}15-19, *locus* en el cual hace explícito su rechazo de dicha teoría; véase también *De caelo*, III 2, 301^{b}23-30 y *Meteorologica*, 348^{b}). Según la teoría del mutuo reemplazamiento, lo que pone en movimiento al proyectil es el aire que éste impulsa delante de sí mismo y que, al circular en dirección contraria al movimiento del proyectil, lo impulsa por detrás.

que un poder motriz *sólo* puede ejercer su acción motora por contacto con el objeto movido pues, como se ve, tal explicación parece sugerir que la acción motriz puede ser producida como un efecto de la acción motora del medio a través del cual se desplaza el objeto. Lo que de hecho sugiere Aristóteles es que ahora el motor es el aire o las partes de aire que, al transmitirse las unas a las otras la capacidad motora, hacen que el proyectil continúe moviéndose. Tal explicación, sin embargo, no es esencialmente diferente de la inicial porque ahora la estrategia argumentativa consiste en atribuir al medio las características propias de un verdadero motor que, al estar en contacto con el objeto movido, garantiza que éste continúe moviéndose (aunque su movimiento sea antinatural). Esto, sin embargo, introduce un nuevo elemento en la doctrina global que es el de la *transmisión* de la fuerza motriz, algo que, por un lado, no estaba claro en la tesis general del contacto entre "motor original" y "movido original" y, por otro lado, parece violar otro principio establecido antes, en virtud del cual "todo lo movido es movido por algo", y ese algo es entendido como un agente motor directo (cf. *Física* VII 1, *in principio, et passim*). El aire, sin embargo, es sólo una suerte de "motor accesorio" y únicamente sirve para mantener, aunque sea de una manera atenuada, la exigencia aristotélica del contacto entre motor y movido en la explicación del movimiento del proyectil.

La explicación de que ahora es el aire el que pone en movimiento el objeto arrojado fue aparentemente aceptada por Alejandro de Afrodisia (s. III d.C.) y Simplicio (s. VI d. C.). Alejandro habla del poder de mover que recibe no el proyectil -que continúa moviéndose una vez que se ha separado de su motor- sino el aire, y habla de él como de "un poder peculiar" (*oikeía dúnamis*) sin dar demasiados detalles, aunque parece advertir que la transmisión de la capacidad motora al aire y la función motriz que el mismo desempeña supone ciertas dificultades, ya que no queda suficientemente explicado por qué ahora el aire habría de convertirse en motor.[9]

La tesis inicial de Aristóteles es que el contacto debe ser entre motor y movido *originales* (eso explica que empuje y arrastre sean considerados como formas básicas de movimiento locativo). Simplicio, por su parte, también parece alinearse del lado aristotélico cuando observa que así como el alma del lanzador pone en movimiento el cuerpo y tal

9. Alejandro, en Simplicio, *In Phys.* 1346, 30-31; 1347, 2; 10.

como el cuerpo del lanzador con su propio movimiento movió el aire, así también el aire, en tanto el movimiento permanece en él, mueve el aire que está por detrás. Este movimiento continuará hasta que, mediante las múltiples comunicaciones de movimiento, dicho movimiento desaparezca de a poco. Simplicio, entonces, también está enfatizando el fenómeno de la *transmisión* que el motor original hace de su capacidad motora al medio.[10] Como se ve, tanto Alejandro como Simplicio continúan aceptando la tesis aristotélica según la cual se imprime una capacidad motora al aire, de modo que éste, al estar en contacto con el proyectil, continúa moviéndolo. Temistio (s. IV d.C.), en cambio, hace una observación crítica que parece razonable:

> "La flecha, en efecto, es trasladada durante un cierto tiempo, aunque el que la haya disparado esté en reposo; y se plantea una dificultad: ¿cómo se mueven esas cosas -es decir, los proyectiles- y por qué <causa>? Por cierto que no <se mueven> por sí mismos (ya que no se encuentran entre lo que es semoviente), ni por el lanzador, pues <éste>, tras hacer su disparo, se alejó y se encuentra en reposo. Se dice, entonces, que el arquero no sólo movió la flecha sino también el aire que está próximo <a ella>, el cual es movido por el que disparó la flecha ya arrojada. Esta explicación, sin embargo, cambia la dificultad, no la resuelve. En efecto, ¿de qué modo se mueve el aire si el motor no está en contacto <con él>? (*In Phys. Para.*, 234, 12-19; ed. Schenkl)."

Éste es, precisamente, el hecho que no queda suficientemente aclarado en la explicación de Aristóteles: ¿cómo y por qué el aire recibe el poder de mover si ya no se encuentra en contacto con la fuerza motriz originaria? Entre motor y movido debe haber contacto, pero la explicación que convierte al aire o, en general, al medio en motor adecua el fenómeno del movimiento del proyectil al postulado del contacto pero no parece ser una descripción correcta de tal postulado. Aristóteles hace hincapié en la cuestión de la transmisión del poder motriz del principio motor original al medio, que ahora se ha convertido en un verdadero motor. La tesis de la transmisión, sin embargo, parece relativizar la del contacto; pero en realidad es un modo de resolver la dificultad pues se convierte al aire –que está en contacto con el proyectil– en un motor. Lo que no parece quedar suficientemente explicado es, precisamente, el mecanismo de la transmisión.

10. Cf. Simplicio, *In Phys.* 1348, 36-1349, 9 (ed. Diels).

3. Juan Filópono, por su parte, no sólo advirtió las dificultades de la explicación aristotélica sobre el movimiento de los proyectiles sino que la rechazó abiertamente. En su opinión resultaba inexplicable que el aire fuera el responsable del movimiento de un proyectil que ya no se encuentra en contacto con su motor. Lo que mantiene en movimiento al proyectil, argumenta Filópono, es más bien la fuerza que imprime el motor *directamente* en el proyectil. La innovación de Filópono consiste, entonces, en sostener que el lanzador transmite en forma directa una fuerza sobre el objeto y no a través del aire que se encuentra detrás de él. Esa fuerza o impulso (*rhúme*) es interna al móvil.[11] La estrategia argumentativa de Filópono en contra de la posición aristotélica puede resumirse en los siguientes pasos: 1) si se acepta lo que dice Aristóteles (que el aire convertido en motor sigue impulsando el proyectil) se siguen ciertos absurdos que pueden constatarse por vía empírica: por ejemplo, sería posible que una gran cantidad de aire por detrás de diez mil máquinas las pusiera en movimiento y, cuanto mayor fuera el aire puesto en movimiento y mayor la fuerza, tendría que empujar más y disparar más (*In Phys.* 641, 21-23). 2) Si entre la flecha que está en contacto con la cuerda y la mano que lo está con la piedra no hay nada intermedio, ¿cuál será el aire que mueve por detrás? Dicho de otro modo, si entre motor y movido no hay intermedio alguno (porque debe haber contacto) tampoco podrá haber medio alguno que ponga en movimiento el proyectil -en este caso el aire- ya que si lo hubiese, motor y movido no serán continuos (*In Phys.* 641, 29-642, 1). Lo que Filópono parece estar sugiriendo es que en la explicación del movimiento de los proyectiles Aristóteles propone el esquema motor-medio-movido (lanzador-aire-jabalina); claro que contra la interpretación de Filópono habría que decir que Aristóteles confiere al medio el carácter de un verdadero motor, aun cuando no quede suficientemente explicado el mecanismo por el cual el medio se convierte en motor. 3) Además, argumenta Filópono, puede ocurrir que el proyectil reciba el aire no desde atrás sino desde el costado. En ese caso se mostrará de un modo aún más evidente que el proyectil no es movido por el aire porque éste no se encuentra en su trayectoria y, consecuentemente, no lo alcanza (*In Phys.* 642, 1-2). 4) La conclusión de Filópono es que los objetos movidos en forma contraria a su traslación natural no pueden ser movidos por el aire sino que el lan-

11. Cf. Sorabji (1988), p. 145ss.; M. Wolff, (1987), especialmente pp. 88-91.

zador debe transferir al proyectil una cierta fuerza cinética (*dúnamis kinetiké*) y, por tanto, el aire no contribuye en nada al movimiento del proyectil o, en todo caso, contribuye muy poco (*In Phys.* 642, 3-6).

4. En lo que sigue y para terminar expondré y examinaré brevemente algunas interpretaciones contemporáneas del pasaje aristotélico que nos ocupa; trataré de mostrar, además, si puede confirmarse mi hipótesis inicial de que Aristóteles, pese a advertir las dificultades que implica la tesis del contacto, elabora una explicación que hace coherente el movimiento de los proyectiles con esa tesis. En su análisis de la que probablemente es la posición antigua más crítica de la cuestión, H. Carteron ha sostenido que cuando Filópono habla de una fuerza o "energía" incorpórea transmitida por el lanzador al proyectil no está diciendo nada completamente nuevo.[12] Como hace notar Carteron, Simplicio no ignoraba esa posibilidad (*In Phys.* 1349, 25-26). Sin embargo, y *pace* Carteron, aun cuando la noción de una fuerza incorpórea impresa en el móvil fuese en ese momento una opinión del sentido común, el hecho es que Simplicio finalmente no adopta esa posición. Como vimos antes, sigue pensando, al igual que Aristóteles, que es el medio el que recibe la fuerza motriz y no el objeto arrojado. Y, aunque Simplicio de hecho menciona la solución de Filópono como factible (*In Phys.* 1351, 10-11), resuelve la dificultad con argumentos en los que, al más puro estilo aristotélico, el medio desempeña el papel determinante. Carteron cree que Filópono no simplificó sino que comprendió mal la explicación de Aristóteles, ya que al hacer que el motor transfiera directamente el poder motriz al proyectil olvida que un cuerpo no puede recibir una fuerza motriz que no esté relacionada con su naturaleza. En un primer momento Aristóteles parece reconocer la explicación de Filópono (*Meteorologica*, 368^{a}7-35), pero más tarde insiste en el carácter peculiar que debe atribuirse al medio. La conclusión de Carteron es que la teoría aristotélica excede en inteligibilidad la de Filópono, por cuanto éste parece interpretarla en términos puramente mecánicos.[13] Creo, no obstante, que más allá de lo correcta o incorrecta que pueda ser la crítica filoponiana, sin duda Aristóteles está abocado a la explicación de la mecánica del movimiento de los proyectiles y eso es lo que le interesa

12. (1975), p. 170, n. 39.
13. Cf. (1975), pp. 169-170.

cuestionar ante todo a Filópono: el *mecanismo* del movimiento del proyectil en la explicación aristotélica. Por lo demás, como el mismo Carteron lo admite, para Aristóteles la transmisión mecánica de un movimiento es algo que supone una complicada explicación en la cual el elemento esencial –la transmisión de la fuerza motriz– no queda suficientemente aclarado.

Más recientemente M. Wolff ha sostenido que si se acepta que en la explicación aristotélica del movimiento de los proyectiles está contenida en germen la idea del ímpetu, el argumento completo de Aristóteles sería contradictorio, pues lo que éste se propone es (según Wolff) "utilizar su teoría del movimiento del proyectil para sostener un principio que, de hecho, era incompatible con la transmisión de la fuerza, esto es, el principio de que 'todo lo movido es movido *por algo*'".[14] Creo que, en términos generales, la observación de Wolff es correcta (y al menos en parte mi propia solución al problema coincide con su interpretación). Lo que sí me parece que puede objetársele es que, de hecho, Aristóteles defiende en otro contexto la tesis de la transmisión de la fuerza en la explicación del movimiento locativo: "lo que mueve según el lugar -dice Aristóteles- produce un cambio hasta cierto punto, y lo que empuja a otra cosa lo hace de modo tal que <ésta a su vez> empuje, y el movimiento se da a través del medio" (*De anima*, 434^{b}30-32).[15]

En su intento por explicar este problema E. Hussey ha sugerido que para Aristóteles el lanzador original de un proyectil no sólo comunica un poder a dicho proyectil sino que pone el aire en movimiento, ya sea en forma directa o mediante la piedra. Ambas cosas son necesarias para la persistencia subsecuente de ese poder.[16] Hussey sostiene que, según Aristóteles, entre el proyectil y el medio hay una interacción continua. Creo que efectivamente habría que aceptar la idea aristotélica de tal interacción pero sólo al comienzo del "movimiento violento" del proyectil. Lo que sin duda queda claro en el texto aristotélico es que el medio se convierte en motor pero no que el proyectil tenga capacidades motrices como para que pueda hablarse –como sugiere Hussey– de "movimientos colaborativos". El mismo Hussey admite que, en cierto modo, su línea interpretativa se enfrenta al problema de que, como dice

14. M. Wolff (1987), p. 90.
15. Es plausible pensar que se trata de un medio "transmisor de movimiento".
16. Hussey (1991), p. 234.

Aristóteles, en un momento dado hay una parte del medio que funciona como un "motor inmóvil" (*Física*, 267ª5-7).[17] Según su interpretación, esto se debe al hecho de que, si las partículas del medio que mueven y son movidas son tratadas como proyectiles se producirá un *regressus ad infinitum*. Pero si esto no es así, entonces, dichas partículas permanecerán en contacto las unas con las otras mientras producen movimiento. Mi conclusión provisoria es que Aristóteles no abandona ni modifica su postulado básico de que entre motor y movido debe haber contacto pues ahora convierte al medio en un motor. Es decir, atribuye ahora al medio las propiedades de un verdadero motor que, en contacto con el objeto movido, continúa impartiéndole movimiento. Aristóteles, entonces, no visualiza una teoría del ímpetu como la que sugiere Filópono pues -aun aceptando una supuesta interacción permanente entre el medio y el proyectil, presuposición que no puede inferirse con absoluta claridad del texto- el poder motriz continúa estando en el medio y no en el proyectil. Mi objeción a la solución aristotélica es que no queda claro por qué el medio debe ser ahora un motor pues, tal como está planteada en los distintos pasajes de *Física* la cuestión del contacto entre motor y movido, éstos deben ser el primer motor (en el sentido de motor próximo u originario) y el primer movido, de modo que, como sugería Temistio, la explicación aristotélica "cambia la dificultad, no la resuelve".

Por último, ¿por qué Aristóteles continúa manteniendo la tesis del contacto entre motor y movido, pese a advertir las dificultades que ella involucra en su teoría global? Creo que una respuesta a este interrogante puede tener un carácter meramente conjetural. Mi conjetura es que creyó que su solución de convertir al medio en un verdadero motor era viable para seguir manteniendo intacto el principio del contacto, pues de ese modo motor y movido seguirían estando en contacto (esta solución, sin embargo, no aclara el mecanismo de transmisión de la fuerza desde el motor original al medio que ahora se ha convertido en un nuevo motor). Si hubiese sido de otra manera, buena parte de la argumentación desarrollada a lo largo de otros pasajes de la *Física* se habría desmoronado. Debe notarse, en efecto, que la estrategia del contacto la aplica en la explicación de los diferentes tipos de movimiento: resulta un instrumento argumentativo clave no sólo respecto del movimiento locativo sino también del cualitativo y del cuantitativo (*Física*, 243ª32-40).

17. Hussey (1991), pp. 235-236.

Mis objeciones a Aristóteles procuran, por un lado, aclarar el sentido del texto que, en algunos casos, es difícil de seguir; por otro lado, tratan de mostrar la vitalidad y la fuerza que todavía es posible advertir en una obra como la *Física*. Desde un punto de vista ingenuo y después de los desarrollos de la física clásica de Newton y de la física contemporánea uno podría considerar la *physikè akróasis* como una curiosidad de anticuario. Sin embargo, es en el contexto de la discusión física aristotélica donde tienen su origen algunas de las cuestiones filosófico-científicas más debatidas, desde Filópono (pasando por Buridán y Oresme) hasta Galileo y Newton.[18]

CONICET

BIBLIOGRAFIA CITADA

BOERI, M. D. (1993) *Aristóteles. Física I-II* (traducción, introducción y comentario), Buenos Aires.

CARTERON, H. (1975) "Does Aristotle have a Mechanics?" en J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle* (I Science), London 1975 (se trata de la traducción inglesa de *La notion de force dans le système d' Aristote*, Paris 1923, pp. 11-32; se cita según la versión inglesa).

HUSSEY, E. (1991) "Aristotle's Mathematical Physics" en L. Judson (ed.) *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Oxford 1991, pp. 213-242.

ROSS, W. D. (1979) *Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary*, Oxford (reprint.).

SORABJI, R. (1988) *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and their Sequel*, Ithaca-New York.

WOLFF, M. (1987) "Philoponus and the Rise of Preclassical Dynamics" en R. Sorabji (ed.) *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Ithaca-New York 1987.

18. Una primera versión de este trabajo fue leída en las I Jornadas Aristotélicas Argentinas, Universidad Nacional de Cuyo (abril de 1996).

ABSTRACT

This paper concentrates on a key passage of Aristotle's *Physics* where the problem of the projectiles' movement is briefly discussed. This kind of objects seems to disregard the Aristotelian principle according to which "there must be contact between mover and moved". Interpretations by Alexander of Aphrodisias, Themistius, Simplicius and Philoponus are shortly presented and the author argues that when attributing a moving capacity to the means Aristotle continues to maintain the contact thesis. So he neither suggests nor anticipates the Philoponian thesis of the force implanted on the projectile.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIV Nº 2 (Primavera 1998)

EL YO COMO REPÚBLICA.IDENTIDAD PERSONAL Y BIEN PÚBLICO EN HUME

Pablo E. Pavesi

Una de las objeciones que ha debido enfrentar la teoría de la identidad personal propuesta por Hume en la sección I.4.6 del *Tratado de la Naturaleza Humana*, plantea que, una vez establecido que el yo es un "haz o colección de percepciones..." (T252),[1] no es posible dar cuenta del origen de nuestra creencia en la identidad personal sin suponer la existencia de un yo capaz de ser afectado por las relaciones de semejanza y causalidad que sus propias percepciones mantienen entre sí. Hume pretende eludir ese círculo recurriendo a atribuciones de identidad en tercera persona: "la identidad que atribuimos a la mente del hombre es solamente una identidad ficticia..." (T259); "(la identidad) es meramente una cualidad que atribuimos (a las diferentes percepciones)" (T 260). Pero la inconsistencia de la teoría se hace evidente cuando las atribuciones de identidad en tercera persona son traducidas a atribuciones en primera persona, de donde resulta que "la identidad que yo me atribuyo a mí mismo es solamente una identidad ficticia"; "la identidad es solamente una cualidad que atribuyo (a mis difererentes percepciones)...".[2] La objeción –en la cual los intérpretes han visto la razón del escepticismo que,

1. Hume, David: *Tratado de la Naturaleza Humana*, traducción de Felix Duque, Madrid, Editora National, 1977, citado en texto como T. El número de página entre paréntesis remite a la edición estándar de A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 2a. ed., 1978.

2. La objeción está formulada in extenso por Stroud, Barry: *Hume*, México, UNAM, 1986, pp. 190-191. Un análisis más fino de las atribuciones de identidad en tercera persona que Hume propone en T260 permite una formulación más sofisticada de aquella objeción, que utilizaremos más adelante y que nos conviene resumir. Las atribuciones de identidad en tercera persona exigen considerar por lo menos cuatro percepciones. Dos de ellas corresponen al sujeto observado: p1s, que es una percepción pasada, y p2s, que es una imagen de pls dada por la memoria. El observador tiene a su vez otras dos percepciones, a saber,

con respecto a la identidad personal, Hume declara en el "Apéndice" al *Tratado* (T636)–[3] permite ser formulada de otro modo: dada la totalidad de las percepciones posibles, cómo establecer, sin suponer un yo constituido y diferente de otros, el conjunto continuo de mis percepciones?[3a] Brevemente, las relaciones naturales son incapaces de dar cuenta por sí solas del origen de la propiedad de las percepciones.[4]

Intentaremos probar en este trabajo que el texto del *Tratado* ofrece una solución al problema, centrando nuestra atención en un párrafo que, hasta donde sabemos, no ha sido tomado en consideración por los intérpretes, y en el cual Hume compara la mente humana con una re-

---

plo, que es su recuerdo de la percepción pasada p1s, y p2o, que es la percepción que tiene de p2s. La atribución de identidad dada par el observador resulta de su conciencia (awareness) de la semejanza entre pls y p2s. Los problemas que surgen de extender este modelo a las autoatribuciones de identidad son dos. Primero, cómo diferenciar p2s de p20, esto es, la percepción presente que el sujeto tiene de la percepción pasada pls y la percepción presente que el observador –en este caso, el mismo sujeto– tiene de ellas? Para que p20 tenga por objeto exclusivo la percepción p2s,ambas deben ser específicamente idénticas, sólo diferentes en número, y la diferencia numérica no es suficiente para distinguir dos percepciones entre sí. El mismo problema se presenta respecto a p2s –el recuerdo que el sujeto tiene de una percepción pasada p1s–. Este análisis del modelo de atribución en tercera persona se lee en Bricke, John: "Hume on Self Identity, Memory and Causality", en Morice, G.P. (ed.): *David Hume: Bicentenary Papers*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1977, pp. 167-174, y luego en *Hume's Philosophy of Mind*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 85ss.

3. Véase par ejemplo McIntyre, Jane: "Is Hume Self Consistent?", en Norton, D.F.; Capaldi, N.; Robison, W.B.(eds): *Mc Gill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, 1979, pp. 82-83, quien verifica cierto consenso entre los comentaristas al respecto. Recientemente, Wayne Waxman plantea el mismo problema: dado que el sistema de mis perceciones está unido entre sí par relaciones de causa y efecto, "quién o qué observa esas percepciones y hace esas conexiones?" Waxman sugiere una única salida, que sería la de Hume, y debe ser la de sus comentaristas: el silencio. "Hume Quandary Concerning Personal Identity", *Hume Studies*, 17, 1992, p. 240.

3a. Barry Stroud, op. cit, pp. 203-204 nota.

4. Según esto, el problema que lleva a Hume al escepticismo reside en "...la dificultad de dar cuenta de la necesaria propiedad (ownership) de las percepciones...". Pears, David: "Hume on Personal Identity", *Hume Studies*, 19, 1993, p. 290.

pública.[5] Debemos decir enseguida que esta comparación de ningún modo puede ser entendida como ilustración de las relaciones causales entre percepciones. Los miembros de una sociedad civil no unen sus respectivos intereses por relaciones de causalidad, sino por simpatía a una entidad artificial, el bien público, a través de la cual dichos intereses encuentran satisfacción indirecta. Para tomar seriamente esta comparación deberemos examinar pues la noción de simpatía, en sus dos aspectos: primero, como "principio vivificante de todas las pasiones" (T363); segundo, como "fuente principal de las distinciones morales" (T618). Enseguida después desarrollaremos los dos puntos principales de nuestra tesis, estos son: primero, que la comparación del yo con una república viene a instaurar una nueva noción de identidad, que puede ser atribuida legítimamente a objetos compuestos y variables, sin por ello otorgarles una existencia separada e independiente de las partes que lo componen. Segundo, esta comparación viene a decir que sólo por la invención de una regla se instituye la propiedad de todos los objetos, tanto de las percepciones como de los bienes.

Dado que la solución que sugerimos compromete no sólo a la teoría del entendimiento sino a la totalidad del *Tratado*, deberemos enfrentar un segundo grupo de problemas, este es, el que surge de la diferencia, aparentemente insalvable, que, con respecto a la identidad personal, mantienen el libro del entendimiento y el libro de las pasiones. Según éste, es evidente que la idea de nuestro propio yo está siempre presente en nuestra mente (T 317); según aquél, no existe tal idea (T 252). Más aún, podría afirmarse que Hume considera evidente, en el segundo libro, la misma tesis que, atribuida a "algunos filósofos" (T 251), el primero refuta.[6] Un conjunto de investigaciones ha examinado recientemente

---

5. "A este respecto no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado (commonwealth) en que los distintos miembros están unidos par lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad (T261).

6. "Es evidente –escribe Hume en la sección 2.1.11 del *Tratado*– que la idea o más bien la impresión que tenemos de nosotros mismos nos está siempre presente y que nuestra conciencia nos proporciona una percepción tan viva de

la idea de yo en relación a la teoría de las pasiones indirectas.[7] Los comentaristas coinciden en general en entender aquella diferencia a la luz de la distinción explícita que Hume establece entre dos teorías de la identidad personal, que la consideran, la una, según "nuestro pensamiento o imaginación", la otra, según "nuestras pasiones o el interés que nos tomamos por nosotros mismos" (T 253). Esta línea de investigación, sin embargo, ha sido recientemente objeto de críticas, a nuestro parecer bien fundadas, que pueden resumirse en dos puntos. Primero, la teoría de las pasiones no puede dar cuenta del origen de nuestra creencia en la identidad personal ya que depende necesariamente de la existencia de sujetos que se conocen ellos mismos como individuos entre otros individuos; segundo, el examen de las pasiones indirectas no otorga un criterio de individuación que permita distinguir nuestro yo de otros.[8] Este trabajo querría mostrar que la comparación con una repúbli-

nuestra propia persona, que es imposible que haya nada más evidente a este respecto" (T317). Es difícil no reconocer aquí la primera de las afirmaciones que el libro del entendimiento atribuía a "algunos filósofos", y que son "contrarias a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado"' (T251).

7. Nos referimos a McIntyre, Jane: "Personal Identity and the Passions" *Journal of the History of Philosophy*, 27, 1989, pp. 545-557; Henderson, Robert: "Personal Identity and the Indirects Passions", *Hume Studies*, 16, 1990, pp. 33-44; Chazan, Pauline: "Pride, Virtue and Self Hood. A Reconstruction of Hume", *Canadian Journal of Philosophy*, 22, 1992, pp. 45-64, y sobre todo, a Baier Anette: *A progress of sentiments. Reflecions on Hume's Treatise*, Cambridge, Harvard University Press, 1991. Debemos mencionar también el minucioso estudio de Brahami, Frédéric: "Sympathie et individualité dans la philosophie politique de David Hume", *Revue Philosophique*,1992, 2, pp. 201-227. Hay que decir que Anette Baier es sensible a la metáfora que hace del yo una república, pero sigue considerando que la cualidad común que la permite es la relación de causalidad entre las partes, percepciones o ciudadanos (pp. 126-127). Por otra parte, Baier afirma que la metáfora permite considerar la república como una substancia, otorgándole a esta noción un sentido que Hume nunca le otorga, este es, el de "complejo continuo cuya esencia reside en su principio de unión" (p. 128). Esto subvierte, si no aniquila, el sentido de la comparación, que tal como sugerimos más abajo, es justamente el de describir una entidad no substancial, que es idéntica en el tiempo, a la vez que no existe separadamente de sus partes.

8. Penelhum, Terence: "The Self of Book 1 and the Selves of Book 2", *Hume Studies*, 18, 1992, pp. 281-291.

ca permite superar ambas objeciones al ubicar, tal como exige la "Advertencia" al *Tratado*, ambos libros en una misma "cadena completa de razonamientos" (Txvi), en la que la teoría de las pasiones indirectas viene a "confirmar" lo dicho respecto al entendimiento (T261;T319;T320). La distinción entre el yo de las pasiones y el yo del entendimiento no será pues considerada como una distinción entre dos teorías sino entre dos momentos de una misma teoría política de la identidad personal.

I

La simpatía es el "alma o principio vivificante de todas las pasiones" (T363) y puede ser definida según distintos grados de generalidad. Desde el punto de vista más general, es un "deseo de compañía" que lleva a agruparse a todas las criaturas que no se devoran unas a otras, aunque no se propongan con ello alcanzar ventaja alguna (T363). Más acotadamente, es la capacidad por la cual percibimos –ya sea por la conversación o por el gesto– los signos exteriores de las inclinaciones y los sentimientos de los demás (T317). Pero aquello que caracteriza la simpatía no reside tan sólo en la capacidad de concebir claramente las afecciones de terceras personas, sino en sentir nosotros mismos esas afecciones. Por simpatía, la idea *dps* que un observador tiene de la pasión de un sujeto *ps*, se concibe con tal fuerza y vivacidad que se convierte en la impresión que representa, dando lugar a una pasión en el observador *po*, idéntica a la pasión original *ps* (T317). Esta fuerza y vivacidad de concepción le es transmitida a la idea *dps* por su asociación con la idea fuerte y vivaz que tenemos de nuestro propio yo. Luego, la simpatía se verá facilitada si, además de la semejanza natural de nuestra naturaleza, existe una "peculiar similitud" entre el sujeto y nuestra forma de ser, país, lenguaje etc., en tanto más fácil será para la imaginación llevar a la idea relacionada la vivacidad con que concebimos la idea de nuestra propia persona (T318).

Quisiéramos destacar que es justamente por el conjunto de esas similitudes que la idea de una afección se convierte en una afección mía. Puede decirse que la simpatía se despliega en tres universos concéntricos, definidos por tres grados de semejanza. El más amplio es el de todas las criaturas humanas: "nos es imposible advertir en los demás una pasión o principio cuyo paralelo no encontremos en nosotros mismos" (T318-9). Este universo de semejantes se restringe por la semejanzas de país, lenguaje, forma de ser, que ligan a los miembros de una misma

nación. Las relaciones de causalidad, junto a las de contiguidad, tienen un papel subordinado y refuerzan la semejanza entre los miembros de las sociedades más pequeñas, ligados entre sí por relaciones de consanguineidad –que es una especie de causalidad–, y el trato asiduo (T318).

Dicho esto se objetará inmediatamente que el examen de las pasiones indirectas no viene sino a repetir el círculo que viciaba la teoría de la identidad personal desde el libro del entendimiento. La noción de simpatía da cuenta de la propiedad de las percepciones por recurso a las relaciones con otras personas, a las que a su vez no puede definir más que como el conjunto de mis semejantes. Según esto, el yo, propio y ajeno, es resultado y a la vez condición de la simpatía. De nuevo, puede preguntarse: cómo diferenciar *ps* de *po*? Tomadas aisladamente, la diferencia entre ellas es exclusivamente numérica; podrían pues pertenecer a la misma persona. Esto, podemos responder, es cierto. La objeción, en efecto, enuncia el que creemos es el núcleo de la noción de simpatía y punto inicial de la teoría humeana de la identidad personal, este es, no hay diferencia entre *ps* y *po*, o desde un punto de vista más general: los grados de semejanza entre las personas marcan grados de (in)diferenciación entre sus percepciones.[9] Hume da cuenta de esta indiferenciación inicial a través de una metáfora recurrente, según la cual "las mentes de los hombres son espejos unas de otras...", porque cada una de ellas "refleja las emociones de las demás" (T 365). Hay pues una verdadera "irradiación de las pasiones, sentimientos y opiniones, (que) puede ser en muchas ocasiones reverberada e ir decayendo por grados imperceptibles" (T365). Brevemente, la diferencia entre *ps* y *po* es exclusivamente numérica, tal como es numérica la diferencia entre una imagen y su objeto o entre una haz de luz y su reflejo. La noción de simpatía, en fin, es circular porque viene a describir un fenómeno especular.

Cabe insistir en esa metáfora.[10] Aprovechemos un ejemplo que brinda el mismo Hume, y que compete al orgullo y la humildad, pasiones indirectas cuyo objeto es el yo. Puedo por simpatía sentir placer ante el orgullo con que un anfitrión amigable me muestra su casa. Ese placer es causado exclusivamente por el beneficio ajeno; no tiene relación alguna con mi interés o con la belleza de la casa y sus ornamentos (T364). El sentimiento agradable que me embarga, "reflejándose una vez más" (T365), será percibido a su vez por mi anfitrión, quien gozará a su vez de una satisfacción derivada, la vanidad, "tercer reflejo" del placer original que la posesión de la casa brinda a su dueño. Pero después de éste "resulta ya difícil distinguir entre imágenes y reflexiones, en razón de su vaguedad y confusión" (T365). Hume hace aún más explícita esta indistinción cuando afirma que la causa del orgullo y la humildad –pasiones cuyo objeto es el yo–, reside no sólo en sujetos estrechamente relacionados con la idea de nuestra propia persona, sino también en aquellos "que forman parte de nosotros mismos" (T285). Cómo podremos entonces distinguir en este caso la imagen de su reflejo, la causa de la pasión de su objeto, mi pasión de la pasión de otro?

Pero un mismo objeto puede reflejarse de muchas maneras, por ejemplo, por una inversión de su imagen. Cuando una persona despierta mi indignación al contrariarme, es porque siento un grado de simpatía hacia ella (T593). Sucede que los sentimientos del otro ya no se asemejan a los míos –ya no se hacen eco de ellos– e introducen en nuestra conversación una región de opacidad, una idea que no me refleja –pero que, ay, refleja las opiniones de un tercero a quien yo bien conozco–. La simpatía se manifiesta entonces bajo la apariencia de su contrario. Existe además un principio de la naturaleza humana, la comparación, que da origen a la envidia y a la malicia, que opera en forma contraria a la simpatía. La comparación no es la inversión de una imagen sino de las reglas de reflexión: por ella "un objeto nos hace siempre obtener del otro con el que es comparado, una sensación opuesta a la derivada de este mismo objeto cuando es examinado directa e inmediatamente" (T594). Pues bien, esta inversión de las pasiones sólo puede ser entendida por recurso a "la parte metafísica de la óptica" (T374), llamada a explicar la simpatía.

9. Debe recordarse que la semejanza es la única relación posible entre impresiones (T283). Queda claro, por otra parte, que la semejanza es una relación tan contingente como cualquier otra, pero, a diferencia de la causalidad, es una relación intrínseca, esto es, que depende sólo de los dos objetos relacionados y de ningún otro. Cfr. Loeb, Louis: "Causation, Extrinsic Relations, and Hume Seconds Thoughts about Personal Identity", *Hume Studies*, 18, 1992, pp. 219-231.

10. Cabe recordar que no es esta la única metáfora que la simpatía permite. Hume describe la semejanza como aquella relación que aporta el material inflamable y a la simpatía coma la chispa que enciende el fuego (T354). Caben también metáforas acústicas: "Del mismo modo que cuando se pulsan por igual las cuerdas de un instrumento, el movimiento de una se comunica a las restantes, así pasan fácilmente de una persona a otra las afecciones..." (T576).

plicar porqué la imagen o idea de un mismo objeto, que ocupa la misma extensión en la retina y en el cerebro, aumenta o disminuye de tamaño cuando "la vista o la imaginación" lo comparan con otros (372 y ss.). Vale lo mismo para el orgullo y la humildad, en el caso en que estas pasiones surjan de la buena reputación o el descrédito. Las alabanzas son fuente de orgullo sólo en el caso en que haya coincidencia entre dos imágenes y "una persona se contemplase a sí misma desde igual perspectiva (in the same light) en la que aparece ante su admirador" (T320). La conclusión es ésta: el origen de la propiedad de mis afecciones –y en general, de las opiniones y creencias que hacen a mi temperamento– debe formularse como una óptica, según la cual mis pasiones no son más que el reflejo de las pasiones percibidas en mis parientes, en mis pares, en mis compatriotas. "Odio, resentimiento, estima, amor, coraje, júbilo y melancolía; siento todas estas pasiones más por la comunicación que por mi propio y natural temperamento o disposición" (T317, mi traducción). Luego, sólo son mías las pasiones de las que me apropio, y mis semejantes no son más que las pasiones que me muestran. La simpatía es pues un principio que nos pone "fuera de nosotros mismos" (579). Pero esto no porque salgamos del ámbito nuestra privacidad para comunicarnos con otros, sino porque en la simpatía, "nuestro yo, considerado independientemente de la percepción de cualquier otro objeto, no es en realidad nada" (T340).

Queda claro que esta teoría solo afirma hasta aquí que la percepción de la pasión de mis semejantes es condición para que una afección devenga mi afección, pero aún no nos da un criterio que permita establecer una diferencia específica entre una y otra. Para ello, deberemos recurrir al tercer libro del *Tratado*, que considera la simpatía como "la fuente principal de las distinciones morales" (T618). Ahora bien, el verdadero sentimiento moral se manifiesta sólo cuando "un carácter o acción es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular" (T472), pero con referencia a un nuevo objeto, el bien público "que nos sería indiferente si la simpatía no nos hiciera interesarnos por él" (T618). La simpatía por lo tanto dirige nuestras pasiones hacia objetos hasta aquí excluyentes, ya que es al mismo tiempo la fuente de nuestro interés por nosotros mismos –y nuestros amigos más cercanos– y de nuestro interés por el bien público. Es la simpatía, entonces, el vehículo que conducirá de las obligaciones naturales a las civiles, del libro segundo al libro tercero del *Tratado*.

II

Esta nueva condición de la simpatía –fuente de nuestro interés en el bien de la sociedad– no deja de ser problemática: ella era hasta aquí casi tan extraña al bien público como el egoísmo. Cierto es que la simpatía es fuente de las obligaciones naturales que nos vinculan a nuestros semejantes más cercanos. El burgués no es egoísta –pasa la mayor parte de su vida trabajando para su esposa e hijos–, pero es parcial. Nuestras "ideas naturales y no cultivadas de la moralidad" –escribe Hume– confieren "fuerza e influencia adicionales a la parcialidad de nuestras pasiones" (T 489). Es por esto que la avidez de adquirir bienes para nosotros y nuestros semejantes más cercanos "resulta insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad" (T492). Cómo entender, entonces, el paso que va del reducidísimo número de obligaciones naturales al vasto campo de obligaciones que me vinculan a la sociedad civil –y que comprenden el respeto por las reglas de justicia, la obediencia a la autoridad, a las leyes civiles, a las normas de la modestia y la cortesía (T577)– si queda claro que en ambos casos la fuente de la obligación es la misma? Por otra parte, debe agregarse a la parcialidad de las pasiones –que es un factor naturalmente contrario a la unión entre los hombres– un factor circunstancial e igualmente contrario a dicha unión, este es, la evidente escasez de los bienes y la inestabilidad de su posesión (T488). Pues bien, el remedio a ambos inconvenientes resulta de un "artificio" (T489), que tiene su origen en el carácter esencialmente inventivo de la naturaleza humana (T484) y que consiste en "conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte" (T489). Hay que aclarar enseguida que el artificio no viene a inventar nada que antes no estuviera. La propiedad, que deriva de la posesión primera, "no es ninguna cosa real existente en los objetos" (T509). La regla de la estabilidad de la posesión no se erige entonces contra el propio interés –de ser así nunca hubiera sido establecida–, más bien lo satisface indirectamente, "alterando su dirección" (T492) e imponiéndole un recorrido: un hombre ama más a sus hijos que a sus sobrinos, a éstos más que a sus primos y a sus primos más que a los extraños y cualquier alteración de ese orden se expone a censura y desaprobación. Queda claro finalmente, que la regla es artificial, pero no arbitraria (T484). Las obligaciones que inaugura son tan regulares como aquellas que se derivan de nuestras pasiones más

constantes: "...cuando una pasión es obvia y absolutamente necesaria, puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquer cosa procedente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión" (T484).[11]

Luego, la comparación de la mente humana con una república viene a decir esto: nuestra creencia en la identidad personal no resulta de la ficción de una realidad substancial, sino de la invención de una realidad artificial. El yo, al igual que el bien público, no es un principio originario de la naturaleza humana, pero deriva necesariamente de esos principios. Esta comparación, en fin, afirma que sólo por la invención de una regla se instituye la propiedad de todos los objetos, tanto de las percepciones como de los bienes.

Nos detendremos en el segundo punto. Quisiéramos mostrar que la diferencia entre el segundo y el tercer libro del *Tratado* es la que existe entre la posesión y la propiedad de nuestras percepciones. La posesión es una situación de hecho: "Poseemos una cosa –escribe Hume– cuando nos hallamos en tal situación con respecto a ella, que está en nuestro poder el utilizarla" (T506). La propiedad, por su parte, no es más que la posesión ejercida durante un largo período de tiempo, de lo que se sigue que "no es ninguna cosa real en los objetos, sino algo que ha sido originado por los sentimientos, que es lo único sobre lo que sabemos tiene influencia el tiempo" (T509). En efecto, la posesión de mis percepciones era hasta aquí indudablemente inestable, no porque alguien pudiese arrebatármelas, sino justamente porque sólo podían ser mías en la medida en que otros las poseyeran y me las comunicaran. Mi anfitrión necesita que le muestre el placer que me causa el placer que me muestra, para disfrutar a su vez de un placer derivado, el cual, si suponemos que existe entre ambos alguna semejanza particular, por ejemplo, la que resultaría del hecho de ser yo mismo un orgulloso propietario –circunstancia por otra parte muy plausible, ya que de otro modo es difícil me haya concedido el honor de invitarme y aún más, de mostrarme su casa–, excitará a su vez mi vanidad, que oportunamente mostraré a mi anfitrión, refiriéndome a mi propia casa y comparando ambas en algún detalle sutil, para beneficio de la suya. El juego de reflejos puede continuarse indefinidamente –ya perdida toda posibilidad de distinguir vanidad de vanidades–, con tal de agregar semejanzas –nuestra común pasión por los caballos– y semejantes –un grupo de joviales y satisfechos propietarios que me acompañen en la visita–. La regla de la estabilidad de posesión no interrumpe este juego de reflejos al que mis pasiones están sometidas, pero al mismo tiempo que permite diferenciar sus causas –mi casa y su casa–, permite distinguir entre mi vanidad y la de otros, en tanto permite conservar las posesión de mis afecciones –y las ideas y creencias que ellas vivifican– con relativa continuidad, aún si mis semejantes no están de hecho allí para mostrarme las suyas, aún si no asisto a la próxima reunión anual de la sociedad de criadores de caballos árabes, o hayan muerto mis mayores y mis maestros, o viva en el exilio. Queda claro que ninguna de estas posesiones es definitiva. El mismo criterio temporal que determina la propiedad permite poner en duda, si no el criterio mismo, legitimado por convención, sí su aplicación a cualquier bien o percepción particular. "La naturaleza de la sociedad humana impide que exista certeza alguna que pueda considerarse bien establecida a este respecto" (T508). No hay por lo tanto percepción que no pueda ser olvidada. La regla no viene pues a fijar un grupo de percepciones invariables, necesariamente ligadas a la idea que tengo de mí mismo. Por el contrario, ella impide este privilegio: una percepción es mía o no lo es; no hay percepciones más mías que otras.

Cabe aclarar, por otra parte, que la regla no agrega nada al interés que tengo por mi propia persona y por mis amigos más cercanos. Pero altera su dirección, por dos razones. En primer lugar, porque agrega a los criterios naturales de semejanza un criterio artificial, que inaugura un universo artificial de semejantes, mucho más restringido que el de la humanidad en general y a la vez mucho más amplio que el reducido grupo de familiares y amigos, compuesto por todos los miembros de una misma comunidad política. En segundo lugar, porque incide directamente sobre la vivacidad de los sentimientos que me ligan al conjunto de mis semejantes. Sólo así puede entenderse que la ternura hacia los niños, que es uno de los "instintos implantados originalmente en nuestra naturaleza" (T417), pueda distribuir su intensidad según una trama artificial de relaciones de parentesco, distribución que, tal como ocurre en cualquier sociedad primitiva, o en aquellas que, como la Roma republicana, el padre tiene pleno derecho a vender o adoptar a sus hijos, no coincide necesariamente con los grados de consanguineidad. Queda claro por ambos puntos que el artificio no interrumpe ni detiene la co-

11. Debemos reconocer la deuda que esta exposición de la moral humeana tiene con Giles Deleuze: *Empirismo y Subjetividad. La filosofía de David Hume*, Barcelona, Gedisa, 2a. ed., 1981.

municación de impresiones e ideas. La mentes de los hombres siguen siendo como espejos, sensibles por lo tanto a toda fuente de luz, pero no reflejarán a partir de aquí cualquier imagen, y la intensidad del reflejo, aún si no puede sustraerse a las leyes de la óptica, no dependerá exclusivamente de ellas. La instauración de un nuevo criterio de semejanza amplía en mucho el número y variedad de las causas y de los objetos de mis pasiones, al mismo tiempo que impone al ejercicio de la simpatía un régimen de opacidades, que restringe el conjunto de reflejos posibles y los ordena en una serie, tan contingente como cualquier otra, pero regular y constante, de intensidades progresivas.

Finalmente, y por el primer punto de nuestra tesis, la regla de la estabilidad de la posesión permite establecer entre mis pasiones y las de mis semejantes una diferencia específica –aún si, tal como ocurre en la masificación masmediática, en el dogmatismo religioso o político, en el sectarismo doctrinario, la mayor parte de ellas no puedan diferenciarse más que numéricamente de las afecciones de otros–, porque inaugura un nuevo criterio de identidad, que a partir de aquí puede ser legítimamente atribuida a objetos compuestos y variables.[12] En otros términos, nuestra creencia en identidades personales se legitima por la invención de una entidad artificial, que puede ser considerada idéntica a pesar de la incesante variabilidad de sus partes, incluso de las leyes que rigen la relación entre las partes, pero que no existe separadamente de ellas. "Del mismo modo que una república particular no solamente puede cambiar sus miembros sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una persona cambiar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas sin perder su identidad" (T261). Brevemente, la regla hace de un compuesto una organización. Es, finalmente, esta noción política de organización -conjunto de iguales ligados entre sí por simpatía a un bien común- la que otorga sentido a la analogía que Hume establece entre la identidad atribuida a las personas y la identidad atribuida a los organismos vivos (T253).[13]

12. La tesis por la cual la comparación yo-república inaugura un nuevo criterio de identidad fué sugerida par Robinson, Wade: "In defense of Hume's Appendix", en Norton D.F et al. (eds): *McGill Hume Studies...*, op. cit, pp. 89-90, quien insiste sin embargo en entender esa comparación como ilustración de un sistema de partes ligadas entre sí por relaciones naturales de causalidad.

13. La identidad que atribuimos a los seres vivos resulta de añadir al fin común a sus partes –que es propio a todas las máquinas– una relación de simpatía por la cual "no sólo tienen las distintas partes una referencia a un propósito general sino también una mutua dependencia e interconexión" (T 257). La noción de simpatía es de inspiración vitalista y permite –contra las analogías mecánicas– concebir el organismo como un conjunto en el que cada órgano presenta una sensibilidad particular y se relaciona con otros órganos como un individuo con otros individuos. La noción de simpatía servirá a la fisiología de fin de siglo para concebir el organismo como una república federativa de órganos –por ejemplo, Georges Cabanis: *Rapports du physique et du moral dans l'homme* (1801), quien toma el término de la filosofía moral escocesa y le otorga el sentido original, fisiológico, que Hume le da en este párrafo–.

Ahora bien, el carácter temporal de la propiedad nos permitiría considerar el conjunto de percepciones mías como el conjunto de percepciones accesibles a la memoria –respecto a las cuales nos hallamos en situación tal que está en nuestro poder el utilizarlas, poder que de hecho ejercemos durante un largo período de tiempo–. Será posible, a partir de aquí, sutilizar la comparación entre el yo y la sociedad civil a fin de determinar las normas particulares que rigen la adquisición o pérdida de cada una de nuestras percepciones por prescripción, ocupación, accesión o sucesión?. Una sólida objeción se levanta contra la posibilidad de llevar tan lejos la comparación que nos ocupa. Hume afirma explícitamente que, una vez adquirida la noción de causalidad, la identidad que atribuimos a nuestras personas se extiende mucho más allá de las percepciones accesibles a la memoria, hacia momentos y circunstancias completamente olvidados. "Quién podría decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el primero de enero de 1715...? Y sin embargo, quién querría afirmar que el completo olvido de lo que le pasó en esos días ha hecho que su yo actual no sea la misma persona que su yo en ese tiempo...?" (T262). Creemos sin embargo que esta constatación puede enunciarse sólo en el primer momento de la teoría de la identidad personal, en el cual la noción de propiedad no ha sido aún examinada, y no tiene otro fin que el de minimizar la incidencia que la memoria –y a la relación de semejanza que ella establece entre las percepciones– pueda tener en la constitución de la identidad personal. Es indudable que el 26 de febrero de 1968 tuve una cantidad de percepciones ahora definitivamente olvidadas, aún cuando intente reconstruir la jornada evocando los veranos de infancia. Pero

esto es así porque, introducida la noción de propiedad, es claro que el número de percepciones que de hecho tengo es siempre mucho mayor al número de percepciones que por derecho me pertenecen. No es en absoluto suficiente que una percepción se presente a la conciencia para que pueda ser llamada mía: las impresiones de sensación nunca podrán instaurar por sí solas la propiedad de las percepciones. Sólo el trabajo ejercido otorga derecho de propiedad y un trabajo se une efectivamente con sus objetos sólo por la modificación que introduce en ellos (T 505). Cabría entonces afirmar con respecto a la propiedad de nuestras percepciones, lo mismo que con respecto a la propiedad de cualquier otro bien, por ejemplo, que la posesión que no se legitima en el uso prescribiría luego de un período considerable de tiempo. Pero el tiempo sólo tiene incidencia sobre nuestros sentimientos: las ideas de la memoria perderían la fuerza y vivacidad que las distinguen de las ideas de la fantasía (T85) y, como los objetos que no utilizamos, llegarían a tener "tan poca influencia sobre la mente como si nunca hubiesen existido" (T508). En este sentido, puede decirse que las percepciones olvidadas no son mías. El olvido no exige la aniquilación de las percepciones; tan sólo su ajenidad.

Queda claro, por todo lo anterior, que el recurso a las atribuciones de identidad en tercera persona no agota su sentido en la ilustración del rol que las relaciones de semejanza juegan respecto a nuestra creencia en identidades personales. Es cierto que, dentro de los límites de una teoría del entendimiento, no es posible ver con claridad en el interior de otra persona, tal como Hume nos pide que supongamos (T260) y las atribuciones en tercera persona exigen. Pero podemos de hecho sentir sus afecciones: la simpatía permite a nuestra imaginación "entrar profundamente" (T381, mi traducción) en los sentimientos de otros. Debemos tener en cuenta pues el "descubrimiento" que Hume realiza en el segundo libro del *Tratado* –hay "una impresión que calladamente acompaña toda idea" (T375)–, descubrimiento que sólo viene a insistir sobre el carácter doble de todas las percepciones (T3), y que nos permite utilizar el modelo de tercera persona ya no para considerar mis percepciones como imágenes semejantes a las ideas de otro, sino como afecciones específicamente idénticas a las afecciones de mis semejantes. Una vez introducida la noción de simpatía, el recurso a las atribuciones de identidad en tercera persona permite en fin a describir situaciones de hecho sin necesidad de una traducción, siempre problemática, a las atribuciones en primera persona.

III

Se ha sugerido recientemente que el yo de los libros segundo y tercero del *Tratado* debía ser considerado como el resultado de una construcción social, cuya persistencia en el tiempo no es la de una persona, sino la de un "pattern".[14] Pero la eficacia de ese patrón en la construcción de la identidad personal no puede ser descrita más que en términos psicológicos, como un aprendizaje o, más generalmente, como una interiorización de normas de conducta. Así, la identidad personal propia y ajena se entiende en relación al ejercicio de un rol aprendido; y la sociedad civil, como un contexto en el cual dicho rol se ejerce. Pero esta teoría social del yo repite el mismo círculo que viciaba la teoría del entendimiento, ya que debe suponer siempre la existencia de un individuo capaz de interiorizar ciertas normas en su relación con otros individuos. Aún sin inquirir si hay en Hume una teoría del aprendizaje tal como aquí se entiende, queda por saber quién aprende. Ante este problema, caben dos posiciones, que comentaremos brevemente. La primera quiere que haya personas en un "contexto presocial",[15] a partir del cual la teoría del yo personal se desarrollaría progresivamente, hasta comprender las relaciones afectivas y morales que mantiene con otras personas. La diferencia entre el primer y el segundo libro del *Tratado* sería, según esto, la que existe entre una psicología individual y una psicología social.[16] La segunda sugiere, por el contrario, que el libro de las pasiones introduce una experiencia original a la naturaleza humana, en la que el yo personal, propio y ajeno, se presentaría como "esencialmente encarnado",[17] otorgándonos una versión aproblemática de nosotros y de nuestros semejantes. El punto verdaderamente importante a señalar es que esta pretendida experiencia inmediata de nuestra

14. Wilson, Fred: "Substance and Self in Locke and Hume", en Barber, Kenneth; Gracia, Jorge (eds.): *Individuation and identity in Early Modern Philosophy*, New York, New York University Press, 1994, p. 165.

15. Wilson, op. cit., p. 193.

16. Penelhum, op. cit., p. 283.

17. Baier, op. cit., p. 141. En la misma línea se inscribe el trabajo de Henderson, op. cit, p. 43, quien considera la idea de yo como "componente necesario" de nuestra experiencia de orgullo y humildad, mientras que la idea de otro yo es "esencial" a la experiencia de amor y de odio.

persona introduce un clivaje insalvable entre el libro del entendimiento y los libros segundo y tercero del *Tratado*, en tanto éstos no aportarían, ni pretenderían aportar, ninguna hipótesis que intente "reconciliar las contradicciones" (T636) a las que aquél había conducido. Aún si se sugiere que la identidad personal, considerada según las pasiones, es un "suplemento" al libro del entendimiento,[18] deber admitirse que hay dos teorías de la identidad personal, las cuales, sin menoscabo de las relaciones que puedan establecerse entre ellas, son tan diferentes como para que una postule como dato original de la experiencia una idea de la que, según la otra, no tenemos experiencia alguna. Por el contrario, quisimos mostrar aquí que el problema que Hume enfrenta en su indagación sobre las pasiones indirectas y el sentimiento moral es el mismo problema que plantea el libro del entendimiento, este es: dado que no tenemos idea de yo, cuál es el origen de nuestra creencia? "Qué es entonces –pregunta Hume–, lo que nos induce con tanta intensidad a asignar una identidad a estas percepciones sucesivas, y a creernos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuesta vida?" (T253). La distinción que sigue, entre identidad personal respecto al entendimiento e identidad personal respecto a las pasiones, se establece, justamente, "a fin de responder esta pregunta" (T253). Brevemente, el conocimiento de nuestro propio yo resulta –quién lo duda– de una experiencia, pero no hay experiencias aproblemáticas: la idea de un yo personal no puede ser original a la naturaleza humana, justamente porque tiene un origen, cuya ardua indagación recién comienza. Esto, por otra parte, es lo que otorga unidad al sistema: las razones pueden encadenarse en una misma línea argumental justamente porque todas ellas vienen a dar cuenta del mismo problema. El sistema humeano permitiría pues ser considerado como un sistema deductivo, siempre que se le otorgue a la noción de deducción el único sentido que Hume le otorga, este es, el de inferencia o argumento que, sin aspirar a ningún tipo de validez formal, lleva de una idea a otra a través de una cadena de ideas intermedias.[19] En este sistema, el orden de razones exige que se presenten como primeras y primitivas verdades que, una

18. Baier, op. cit., p. 130.

19. Cfr. Owen, David: "Reason, Reflection and Reductios", *Hume Studies*, 20, 1994, pp. 200-201, donde se muestra que Hume hereda esta noción de razonamiento de Descartes-Locke.

vez completado el razonamiento, se muestran segundas y derivadas.[20] En este caso, la idea vivaz que tenemos de nuestra propia persona es necesaria para dar cuenta de la noción de simpatía, la cual revela inmediatamente el carácter derivado de aquella, en tanto inseparable de las ideas que, por la comunicación, tenemos de las pasiones de nuestros semejantes.

Quisimos sugerir en este trabajo que la indagación humeana sobre la identidad personal permite ser considerada en tres momentos. En el primero, el yo es un hato de percepciones diferentes, distintas, separadas. En el segundo, las imágenes de las afecciones de mis semejantes se transforman de hecho en mis afecciones, pero no pueden establecerse entre unas y otras más que una diferencia numérica. En el tercero, la regla de estabilidad de la posesión permite establecer una diferencia específica entre mis percepciones y las de mis semejantes, por la institución de un criterio de identidad aplicable a compuestos de partes variables y discontinuas. Esto último otorga a la proposición "el yo es una construcción social" su sentido más riguroso: el yo, como la cosa pública, es una realidad artificial; no es un principio original a la naturaleza humana, pero deriva necesariamente de esos principios. La identidad personal no es entonces en Hume asunto psicológico –ya se trate de una psicología social, individual, o "moral"–[21] sino político: exige ser entendida en relación a los procedimientos por los que las sociedades, invocando el bien público, instituyen el conjunto de mis obligaciones civiles. En el vasto proyecto de una ciencia de la naturaleza humana, el origen de nuestra creencia no compete a la psicología, sino a la historia, al derecho, a la etnología.[22]

Universidad de Buenos Aires

20. Al respecto, Guéroult, Martial: *Descartes selon l'ordre des raisons*, París, Aubier, 1953, I, pp. 243 ss. Lo anterior serviría para discutir una tercera posición según la cual la propiedad de mis percepciones es un axioma que acompaña a cada una de ellas. Cfr. Pears, op. cit., p. 291.

21. Por ejemplo, Bricke, John: *Mind and Morality. An examination of Hume's Moral Psychology*, New York, Clarendon-Oxford Press, 1996.

22. Este trabajo es tardío resultado de un seminario dictado el primer cuatrimestre de 1995, en la FFyL, UBA, por el profesor Samuel Monder, quien discutió pacientemente sus distintas versiones. Se ha visto muy favorecido, además,

ABSTRACT

The following article examines the comparison between the human mind and a commonwealth proposed by Hume in section 1.4.6 of the *Treatise*. As the members of a given civil society do not link their respective interests by causality relations, such a comparision is not to be understood as an illustration of causality relations between perceptions. We would like to prove that such comparision asserts that our belief in the personal identity is steming from the invention of an artificial reality; showing that only the invention of a rule of stability of possesion can legitimate the possession of all objects –may they be goods or perceptions– and sets a criterion enabling to differentiate my perceptions from those of my fellows.

por los comentarios de la profesora Margarita Costa a la versión presentada en el VIII Congreso Nacional de Filosofía, Mar del Plata, diciembre, 1995, y de los profesores Leiser Madanes y Jorge Dotti. A todos ellos nuestro agradecimiento.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIV Nº 2 (Primavera 1998)

LEYES NATURALES Y PRUEBA *A PRIORI* DINAMICA Y VERDADES CONTINGENTES EN LEIBNIZ

Evelyn Vargas

Aunque comúnmente asociada con el enfoque kantiano, la cuestión del status de las verdades de la ciencia natural se perfilaba como un problema de creciente interés para los filósofos científicos del siglo XVII. Las nuevas leyes del movimiento, en tanto pretendían dar información fehaciente acerca del mundo, a la vez que se debían expresar en rigurosos términos matemáticos, focalizaron el problema de la interacción entre razón y experiencia. Fue Leibniz quien intentó por primera vez hallar un principio que fundara la demostración rigurosa de estas leyes y garantice su aplicabilidad.

Según la concepción madura de Leibniz, las leyes naturales eran contingentes pero podían ser conocidas *a priori*. Tradicionalmente la noción leibniciana de las verdades contingentes ha sido considerada inconsistente pues de acuerdo con su definición de verdad, todas las proposiciones resultarían necesarias, de modo que no habría proposiciones genuínamente contingentes, las que simplemente representarían otro modo de hablar acerca de ciertas proposiciones analíticas que conocemos por experiencia.[1] En consecuencia, su análisis lógico de las proposiciones contingentes y la cuestión epistemológica acerca de la ciencia natural fueron examinados de modo independiente por los intérpretes de Leibniz, y paulatinamente la primera fue siendo dejada de lado.

Sin embargo, estudios recientes acerca del origen y desarrollo de la

1. Por ejemplo: Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London: Allen and Unwin, 1937²; Parkinson, G. H. R. *Logic and Language in Leibniz's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1965; Mac Donald Ross, George. *Leibniz*. Oxford: Oxford University Press, 1984; Mates, Benson. *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1886.

dinámica[2] sugieren una perspectiva diferente. Ya el mismo Leibniz había sostenido que en la dinámica se hace comprensible la diferencia entre verdades necesarias y contingentes (GP III, 645),[3] diferencia a la que considera la base de su sistema (Ibid.). En el presente trabajo propongo considerar el alcance epistemológico de la invención de la dinámica leibniciana en relación con el status de las leyes naturales, y en consecuencia, para su concepción de las verdades contingentes. Comenzaré por examinar las tesis principales que caracterizan a las verdades contingentes. Luego analizo diversos aspectos del origen de la dinámica que considero relevantes para el análisis de las proposiciones contingentes. Finalmente, procuraré ofrecer una explicación de las tesis leibnicianas acerca de las verdades contingentes mediante el empleo de la nueva perspectiva que la dinámica introduce. De las diversas fascetas que involucran estas cuestiones me concentraré en tres aspectos: la relación predicativa, los tipos de enunciados que determina, y la conexión causal que expresan.

Es preciso notar que quienes abordaron la cuestión del origen de la dinámica utilizando los documentos de 1678, han evaluado sus posibles consecuencias epistemológicas de modo dispar. Mientras André Robinet considera que el impacto de la dinámica condujo a Leibniz a una nueva concepción de la predicación cuyos problemas culminaron en una superación del proyecto de Ciencia General,[4] Michel Fichant, por su parte, considera que no sólo la dinámica es el resultado de una investigación autónoma acerca del problema físico del choque sino también que es lógicamente independiente de la elaboración posterior de la doctrina de las verdades contingentes.[5]

Por mi parte pretendo mostrar que es posible una posición intermedia, ya que considero que la doctrina lógica respecto de los enunciados

2. Relativos a la edición del *De corporum concursu* [1678].

3. GP=*Die Philosophischen Scriften von G. W. Leibniz*. Hrsg. von C.I. Gerhardt, vols. 1-7. Berlin, 1875-90; (reimpr.: Hildesheim: Olms, 1960-61).

4. Robinet, André. "Situation arquitectonique de la logique dans l'oeuvre de Leibniz", en Heinekamp, A. (dir.). Leibniz. Questions de Logique. *Studia Leibnitiana*. Sonderheft 15. Stuttgart: F. Steiner, 1988, pp.1-15.

5. G. W. Leibniz. *La réforme de la dynamique. De Corporum Concursu* (1693) *et autres textes inédits*. Edition, présentation, traductions et commentaires par Michel Fichant. Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1994.

contingentes no es ajena a los resultados de la nueva perspectiva sobre el conocimiento físico pero no implica el abandono del ideal de conocimiento que subyace al proyecto de la ciencia general. Sostendré que la teoría definitiva acerca del análisis lógico de las verdades contingentes define el análisis causal *a priori*, pero que este último expresa la concepción epistémica de la nueva teoría física.

Análisis lógico de verdades contingentes

El proyecto de la ciencia general traduce un ideal en el cual el saber es fundamentalmente conocimiento del orden que se establece entre las verdades.[6] Así, la disposición de las proposiciones a partir de sus principios define un orden sintético, y, a la inversa, partiendo desde las consecuencias, se establece un orden analítico.[7] El análisis busca los principios, los cuales pueden ser verdades ya conocidas como en el análisis geométrico, y así halla la demostración de la proposición inicial. Los principios fundamentales de la demostración constituyen el objeto de la *ciencia general* (GP VII, 60; A VI, iii, 669). Deben ser independientes y completos, condición suficiente de la demostración,[8] y abarcan tanto definiciones como verdades de otras ciencias, por ejemplo, los teoremas de la geometría sirven de principios para la óptica (GP VII, 168; 70). En la presentación canónica conocer implica analizar y demostrar, pues el saber por excelencia es conocimiento cierto y *a priori*.

6. GP VII, 292-3; también GP VII, 178.

7. v. por ej. GP VII, 297; *Nuevos Ensayos* IV, xxi,1 (A VI, vi, 524). A=G. W. Leibniz. *Sämtliche Scriften und Briefe*, Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften, Darmstadt- Berlin: Akademie-Verlag, 1923-... .

8. ...'Data sufficientia ad veritates inveniendas sunt principia quae jam sunt in promtu, et ex quibus solis, sine aliis assumtis, concludi potest id de quo agitur. Sint tres veritates A, B, C, ex quibus concludi possit quarta D, dico si tres illae veritates sint principia, id est quae non ratiocinatione sed observatione discere opus fuit et quae proinde tum a se invicem, tum ab aliis saltem quoad praesentem nostram cognitionem independentia sunt; deinde si nulla harum veritatum caeteris manentibus omitti possit, salva ratiocinatione; denique si nullam aliam hujusmodi varitatem ad integrandam ratiocinationem tribus allis adjici necessa sit: his inquam positis, dico tres illas veritates A, B, C, esse data sufficientia ad inveniendam quartam D.'... *Initia Scientiae Generalis*, GP VII, 60-1.

Para evaluar su posible ruptura con este modo de entender lo que debe ser considerado conocimiento, presentaré las características que definen la concepción madura de las verdades contingentes. A diferencia de una verdad necesaria, una verdad es contingente si su opuesto es posible o no implica contradicción (A VI, iii, 126-7).

Sin embargo, de acuerdo con Leibniz, en todad verdad el predicado está incluído en el sujeto de algún modo (GP VII, 300). Por ello, todo enunciado verdadero tendrá una prueba *a priori* (Ibid.), puesto que probar *a priori* que *p* es verdadera consiste en mostrar que el predicado está contenido o incluído en el sujeto mediante la resolución de los términos que contiene, esto es, sustituyendo cada término por su definición,[9] de modo que toda demostración es una cadena de definiciones.[10] Por ejemplo, para probar que '2+2=4', se sustituye 2 por su definición, esto es, '1+1', pero '1+1+2' equivale a '1+3', ya que '2+1' es la definición de 3, y así, por definición de 4 se alcanza la identidad '4=4', por lo cual la proposición inicial es verdadera.[11]

En 1679 hace explícito que este procedimiento general se aplica también a las verdades contingentes (GP VII, 300-1). Pero, luego sostendrá que, a diferencia de lo que ocurre con las verdades necesarias, donde la resolución pone de manifiesto la identidad entre sujeto y predicado de la proposición, la resolución de una proposición contingente es incompletable y nunca se resuelve en una identidad estricta:

> ...Si admitimos esta noción de necesidad que todos ciertamente admiten, a saber, que son necesarias aquellas [proposiciones] cuyo contrario implica contradicción, es fácil ver a partir de una consideración de la naturaleza de la demostración y el análisis, que puede y debe haber verdades que no pueden reducirse a idénticas o al principio de contradicción por ningún análisis sino que involucran una serie infinita de razones que sólo Dios puede ver. Esta es la naturaleza de todo lo que se llama libre y contingente pero especialmente de todo lo que involucra el espacio y el tiempo, y esto se sigue de la infinitud de las partes del universo y de la mutua dependencia y el nexo de todas las cosas, como se ha mostrado más arriba...[12] (trad. propia)

9. v. por ej., A II, i, 398; A VI, 670-1.

10. A II, i, 398.

11. Tomado de *Nuevos Ensayos* IV, vii, 10 (A VI, vi, 413-14). Para la cuestión concerniente a la naturaleza del número implícita en esta demostración v. Fichant, "Les axiomes de l'identité et la demonstration des formules arithmetiques: '2+2=4' " en Duchesneau, François et Fichant, Michel (dir.) "Leibniz". *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 48, No. 188, 2/1994, pp. 175-211.

El final del análisis de una proposición contingente no puede alcanzarse pues dar razón de un predicado contingente implica abarcar las infinitas partes de nuestro universo espacio-temporal en su mutua conexión. Por otro lado, los textos sugieren que esta prueba requiere axiomas específicos (C 361),[13] así como también que es posible caracterizar las verdades contingentes como verdades relativas a un mundo posible (C 20). Estas últimas tesis no han sido suficientemente reconocidas por todos los intérpretes del leibnicianismo. Pero todos estos aspectos, íntimamente relacionados con la dinámica, serán fundamentales para restituir la consistencia de la doctrina leibniciana.

La viabilidad del procedimiento general para el caso de las verdades contingentes requiere una teoría de la definición para los términos empíricos y una teoría de la prueba *a priori* que incluya a ésta. La primera adquiere su forma definitiva entre 1678 y 1679. Las definiciones pueden ser nominales o reales. Ahora bien, la definición nominal es aquella que enuncia algún requisito o condición necesaria (GP VII, 293), y la suma de los requisitos constituye la razón suficiente (A VI, ii, 483). Las diversas definiciones de una cosa constituyen sus propiedades recíprocas pues de cada una de ellas pueden derivarse sus otras propiedades;[14]

12. ...Admissa enim hac notione Necessitatis, quam admittunt omnes, quod scilicet ea demum necessaria sint, quorum contrarium implicat contradictionem, facile apparet naturam demostrationis atque analyseos consideranti ne dari posse imo debere veritatis, quae nulla analysi ad veritates identicas vel contradictionis principium reducantur, sed infinitam rationem seriem suppeditem uni Deo perspectam. Atque eam esse naturam omnium quae libera et contingentia appellantur, sed maxime eorum quae locum et tempus involvunt ex ipsa infinitate partium universi, rerumque mutua permeatione ac nexu satis supra ostensum est.'... VE N. 377, p. 1772. [1689] VE= G.W. Leibniz. *Vorausedition zur Reihe VI, Philosophische Scriften - in der Ausgabe der Akademie der DDR*. Bearbeitet von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, Münster, 1982.

13. C= Couturat, Louis (ed.). *Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz Extrait des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre*. Paris: Alcan, 1903 (reimpr.: Hildesheim: Olms, 1961).

14. ...'Ais definitiones rerum esse traditu difficile: intelligis fortasse Concep-

cuando dos proposiciones enuncian propiedades recíprocas se dice que son convertibles (GP VII, 293). La convertibilidad de las propiedades recíprocas que definen la cosa asegura la demostración de la proposición de partida pues se establece la identidad entre *definiens* y *definiendum*.

Las definiciones reales ponen de manifiesto la posibilidad de su objeto, esto es, que los términos que lo integran no encierran contradicción (A II, i, 413-4). Se puede establecer la posibilidad de la cosa enunciando su modo de generación posible, en cuyo caso, la definición real es hipotética (GP VII, 295). La búsqueda de la definición real de un fenómeno consistirá entonces en hallar su modo de generación posible. Para establecer la causa real, es preciso probar que ninguna otra causa puede ser[15] y ello implica poder eliminar las explicaciones alternativas.[16] El conocimiento exacto y *a priori* de los fenómenos dependerá entonces de esta posibilidad.

El análisis causal de un fenómeno implica establecer la causa de cada una de las propiedades que se observan en él,[17] de modo que el efecto equivaldría a sus causas o condiciones necesarias, y así resultarían convertibles. Sin embargo, la experiencia es un conocimiento confuso por naturaleza, por tanto, las propiedades empíricas sólo son resolubles mediante un artificio. Podemos hallar las causas de los fenómenos mediante las propiedades que determinan la naturaleza del cuerpo, mostrando después que las restantes propiedades resultan de esa estructura, y así encontrar "por un rodeo" qué cosa real y distinta está en los fenómenos.[18]

La estrategia consiste en continuar la resolución hasta alcanzar las propiedades que dependen de la naturaleza corpórea en general, esto es, la magnitud, la figura, la duración o el movimiento de las partículas.[19] En cuanto se perciben por más de un sentido, piensa Leibniz, ya no son producidas por nuestros órganos sensoriales, son propiedades

---

tus quam maxime simplices et ut ita dicam originarios, quos tradere fateor difficile esse. Verum sciendum est ejusdem rei plures esse definitiones id est proprietates reciprocas rem ab aliis omnibus distingventes, et ex una quaque nos omnes ducere posse alias rei proprietates quod etiam non ignoras, sed ex his definitionibus aliae aliis perfectiores sive primis atque adaequatis notionibus propriores sunt.'... A II, i, 413.

15. ..."Si esset convertibile seu si hypothesis demonstrabilis esset vel sensu certa, redderet causam prorsus necessariam, seu ostenderet nullam aliam esse posset, ..." A VI, ii, 477.

16. ..."For example, assume two attributes, *A* and *L*, of the same phenomenon and assume that there are two possible causes of A, namely, b and c, and two of L, namely, m and n. Now, if we establish that cause b cannot exist along with either m or n, it follows necessarily that the cause of A is c. If we can further establish that m cannot exist along with c, then the cause of L must be n. But if it is not in our power to achieve a complete enumeration of possible causes, this method of exclusion will at most be probable. If the effects rather than the causes of a phenomenon are sought, the method is the same; the effects of the separate attributes will have to be examined."*An Introduction on the Value and Method of Natural Science*, LHS, XXXVII, iv, 1-6/ L 284. [ca. 1682-84] (El original latino permanece inédito) L= Loemker, Leroy (ed.). *Leibniz. Philosophical Papers and Letters*. (introducción, traducción y notas de L. Loemker), Dordrecht: Reidel, 1976[2].

17. ..."But the true method of reasoning from experiments is this -we must resolve every phenomenon into all its circunstances by considering separately color, odor, taste, heat, and cold. and other tactile qualities, and finally, the common attributes of magnitude, figure, and motion. Now if we have discovered the cause of each of these attributes in itself we will certainly have the cause of the whole phenomenon."... Ibid.

18. ..."Itaque si deprehenamus certas qualitates distinctas semper comitari quasdam confusas (Exempli gratia omnem colorem oriri ex radio refracto, non vero ex reflexo), et, si ope distinctarum qualitatum definite totam corporum <quorundam> naturam explicare possimus. (...) Nam ope quarundam qualitatum ad determinandam naturam corporum sufficientium possumus invenire causas; et ex his causis demonstrare reliquos affectus seu caeteras qualitates, et ita invenietur per circuitum, quid realis et distincti qualitatibus confusis insit,..." C 190.

19. ..."It must be noted, however, that attributes common to several senses are to be regarded as distinct in comparison with others, for they are resolvable not into confused ones and then again into those dependent upon the senses, but into concepts attained by the intellect. Such attributes are magnitude, position, duration, and motion. We need not wonder at this, for since they are common to several senses, they do not depend upon the the particular constitution of a sense organ or upon its insensible movements, the subtlety and number of which lead to our confused perception. They depend rather upon a nature common to diverse organs, that is, the nature of the body itself, and so they are freed from the confusion of particular perceptions."..."*An Introduction on the Value and Method of Natural Science*", LHS, XXXVII, iv, 1-6/L 286. [ca. 1682-84]

distintas. Por último, las nociones distintas en las que éstas pueden a su vez resolverse son las llamadas propiedades homogéneas.[20]

Tales nociones distintas no son últimas en sentido absoluto, alcanzar predicados homogéneos es sólo un límite para la resolución, pues no pueden analizarse en *otras* propiedades de las partes. Por su carácter espacio-temporal,[21] los predicados físicos constituyen órdenes continuos. "A es contínuo a B" sii la parte de A es contigua y parte de B.[22] Esta definición, que busca superar la caracterización de la continuidad como lo infinitamente divisible, se expresará luego en la conocida metáfora del pliegue.[23] Pero Leibniz dice también que esas nociones encierran un elemento imaginario, y por tanto, subjetivo (C 185). Ambas caracterizaciones pueden compatibilizarse, pues para los órdenes continuos la parte se establece *pro lubitu*, en razón de lo que se quiera (C 438-9). Si la continuidad torna relativa la relación todo-parte, la predicación contingente, esto es, la inherencia o *in-esse*, debe ser apta para representar este modo de relación. En efecto, tales predicados que involucran la relación de continuidad son presentados como explicación de la incompletabilidad del análisis de las proposiciones contingentes.[24]

20. ..."It is also to be noted that among the distinct attributes those are the simpler which apply equally to the whole and to the part and which are by some called similars. Thus extension is simpler than figure, for what can be ascribed to the whole but not to the parts belongs to the whole because the whole consists of these parts. Such an attribute can therefore be explained from the consideration of the parts. So such attributes can be resolved into the attributes of the parts out of which they arise; this cannot be said of attributes that are homogeneous." ...*An Introduction on the Value and Method of Natural Science*, LHS, XXXVII, iv, 1-6/ L 286. [ca. 1682-84]

21. ..."Sensibilia perfecte intelligi non possunt a nobis, quoniam ad eorum constitutionem concurrunt infinita, ob temporis et loci divisibilitatem in infinitum."...A VI, iii, 515. [Abril de 1676]

22. ..."88. 4. Adsitum seu Contiguum ... 7. Insitum ... 9. Pars A VI, i, 200.
III. ... . Continuum est A ad B si τοῦ A η 9 est 4 et 7 τῷ B." ... A VI, i, 200.

23. ...'ac proinde divisio continui non consideranda ut arenae in grana, sed ut chartae vel tunicae in plicas,...' A VI, iii, 555.

24. ...'Sensibilia perfecte intelligi non possunt a nobis, quoniam ad eorum constitutionem concurrunt infinita, ob temporis et loci divisibilitatem in infinitum.'...A VI, iii, 515. [Abril de 1676]
...'Hinc omnes propositiones quas ingreditur existentia et tempus, eas ingreditur eo ipso tota series rerum, neque enim τὸ nunc vel hic nisi relatione ad caetera intelligi potest.'... C 19 (también VE N. 337 ya citado.)

Y puesto que la resolución de los predicados empíricos busca hallar nociones distintas de naturaleza matemática, éstas son también los elementos formales que constituyen la representación de los fenómenos. El elemento formal envuelto en la representación sensible permite establecer correspondencias entre lo representado y aquello que lo representa de modo que podemos conocer uno mediante el otro,[25] en particular, el efecto expresa su causa.[26] De ese modo el proceso de análisis causal es un procedimiento de formalización de la experiencia. En tal sentido, sostener que este análisis es incompletable significa que es imposible formalizar completamente la experiencia. Nótese, sin embargo, que la diferencia entre los términos de partida y su resolución, es la menor posible.[27] Podemos sostener entonces que el análisis causal es la respuesta leibniciana a las dificultades de una matematización coherente de la experiencia.

Por otra parte, un mismo fenómeno admite diversas explicaciones alternativas posibles, pues diversas hipótesis causales concuerdan con los mismos fenómenos (C 185). Si son todas consistentes, la determinación de una única explicación no podrá depender de consideraciones puramente lógicas.

Para comprender la propuesta leibniciana se hace necesario introducir los tipos de verdades contingentes que distingue la concepción definitiva. Estas son: proposiciones singulares, generalizaciones inductivas, leyes naturales, a las que llama máximas subalternas, y leyes universalísimas (C 19). Estas últimas enuncian causas finales, los propósitos de

25. '... ex sola contemplatione habitudinum exprimentis possumus venire in cognitionem proprietatum respondientium rei exprimendae. (...) Similiter omnis effectus integer repraesentat causam plenam, possum enim semper ex cognitione talis effectus devenire in cognitionem suae causae.'... GP VII, 264. [1678]

26. Ibid.

27. ...'(66) Quodsi jam continuata resolutione praedicati et continuata resolutione subjecti nunquam quidem demonstrari possit coincidentia, sed ex continuata resolutione et inde nata progressione ejusque regula saltem appareat nunquam orituram contradictionem, propositio est possibilis. Quodsi appareat ex regula progressionis in resolvendo eo rem reduci, ut differentia inter ea quae coincidere debent, sit minus qualibet data, demonstratum erit propositionem esse veram...' C 374.

Dios por los cuales elige crear un mundo de entre otros también posibles (Ibid.). Puesto que constituyen la *noción primitiva* de cada mundo posible,[28] establecen una caracterización de cada mundo sin que sea necesario enumerar cada uno de sus elementos. Por el contrario, determinan propiedades reflexivas. En la jerga de Leibniz, se llaman propiedades reflexivas a aquellas propiedades acerca de toda la serie de la resolución, aunque sea infinita.[29] Las leyes naturales dependerán de estas propiedades más generales, de las que son subalternas. Las generalizaciones conocidas inductivamente pueden ser demostradas a partir de las máximas subalternas (C 19). Ahora bien, si aquellos principios de los que dependen las reglas son propias de cada mundo, un mundo posible no es sólo una mera conjunción de cosas como habitualmente se atribuye a Leibniz, sino más bien un sistema. En consecuencia, las distintas formalizaciones alternativas deberán ser evaluadas en función de su conformidad con tales leyes universalísimas. Así efectivamente lo entendió Leibniz, pues la prueba de las leyes del movimiento no es una demostración geométrica, supone razones arquitectónicas.[30] En tal sentido, la resolución última de las leyes naturales nos remite a los principios más sublimes del orden y la perfección, que muestran que el universo es el efecto de un poder inteligente universal (GP VII, 270).

En definitiva, las leyes caracterizan mundos posibles como conjuntos de reglas y no como una mera yuxtaposición o conjunción de cosas. La introducción de las razones arquitectónicas no implican abandonar la búsqueda de conocimiento cierto y *a priori*, por el contrario, subyace a la posibilidad de una matematización efectiva de la naturaleza. Ello

28. ...'On peut juger aussi par ce que je viens de dire des Desseins de Dieu et des Loix primitives, que cet univers a une certaine notion principale ou primitive, de la quelle les évenemens particuliers ne sont que des suites, sauf pourtant la liberté et la contingence, à la quelle la certitude ne nuit point, puisque la certitude des evenemens est fondée en partie sur des actes libres.'... GP II, 41.

29. ...'(111) Notandum est posse etiam de tota resolutionis serie generalia quaedam excogitari circa processum ejus, etiamsi continuaretur resolutio in infinitum, et circa haec utique excogitari verba apta reflexiva, ...' C 383.

30. ...'Quelqu'un niera peut estre ce que j'ay avancé dejá cy dessus à l'egard de ces loix qui gouvernent le mouvement, et croira qu'il y en a demonstration tout à fait geometrique, mais je me reserve de faire voir le contraire dans un autre discours, et de monstrer qu'on ne les sçauroit deriver de leur sources qu'en supposant des raisons arquitectoniques.'... GP VII, 278-9.

nos permite entender por qué en el análisis de una proposición contingente se requieren otros axiomas además de las definiciones. Dicho de otro modo, dar razón de una verdad contingente implica introducir un principio de preferencia (C 376). En cuanto otras leyes naturales son también posibles según otro sistema, y en particular, otras leyes del movimiento,[31] la conexión que establecen no es analítica y la verdad de una proposición contingente se torna relativa a un sistema o mundo posible. Esto vale tanto para la formalización de la experiencia en máximas subalternas, como para los enunciados singulares en cuanto representan los valores particulares que las reglas asumen.

La tesis de la prueba *a priori* de una verdad contingente resulta entonces inteligible a partir de las consideraciones acerca del análisis causal ya presentadas. La resolución de la experiencia por el principio de equipolencia causal pone en correspondencia un fenómeno observable con nociones distintas de naturaleza formal. Estas nociones se consideran términos primitivos porque constituyen el límite homogéneo de la resolución, que no puede continuar por resolución de otras propiedades de las partes. La aproximación a la coincidencia entre la definición nominal por medio de nociones empíricas y su expresión causal no es empero completa o perfectamente idéntica pues no alcanza la totalidad de las condiciones necesarias en razón de factores que dependen de las condiciones de nuestra representación (conocimiento simbólico) y de la complejidad propia de los predicados (continuidad). Más aun, la viabilidad de expresiones alternativas mediante hipótesis diversas introduce la necesidad de consideraciones más allá de la mera consistencia. La prueba *a priori* en un número finito de pasos requiere entonces la introducción de principios cuya naturaleza no es meramente lógica sino arquitectónica.

Los orígenes de la dinámica

Tres aspectos se han destacado en relación con el análisis causal. Estos eran: (i) la inherencia o *in-esse* predicativa incluye predicados de ór-

31. ...'Quoniam contra videtur consentaneum varietati rerum, ut in aliis atque aliis systematis, aliae atque leges motus habeantur.'... A VI, iii, 467. [diciembre de 1675]

den continuo pues la continuidad caracteriza los predicados contingentes; (ii) en cuanto la búsqueda de una explicación causal consiste en la formalización progresiva de la experiencia, la causa se entiende como un elemento formal cuya referencia al mundo real se define por razones arquitectónicas; (iii) si un mundo posible es un sistema de reglas, la validez de cada una de ellas es relativa al sistema o mundo posible al que pertenece, y es por tanto, contingente. En esta sección mi propósito será mostrar que la nueva teoría física ha desempeñado un papel fundamental en la formulación explícita de estas tesis. La profundización lógica y metodológica habrá de responder a las exigencias de inteligibilidad del mundo natural que gobiernan *a priori* sus leyes y su aplicabilidad.

La revisión de los problemas suscitados por sus primeras teorías físicas condujeron a Leibniz al abandono del proyecto foronómico, cuyo objetivo era la reducción de la mecánica a la geometría (A VI, iii, 101-102). En esta primer teoría, las leyes abstractas del movimiento contradecían la experiencia ordinaria, y debían corregirse mediante la hipótesis del éter, un fluido elástico capaz de separar los elementos de los cuerpos, y cuyas consecuencias desarrolla la teoría del movimiento concreto. Las leyes del choque elástico, establecidas poco antes por Huygens y Wren, pertenecen a este segundo ámbito, y se conocen sólo empíricamente, según Leibniz, por lo que no constituyen ni axiomas ni teoremas (A II, i, 59). Y puesto que sólo se realizan por accidente, en virtud del estado de cosas dispuesto desde la creación (Ibid.), son contingentes. El punto de vista dinámico, en cambio, fue el resultado de la búsqueda de los principios que dieran razón de las leyes del movimiento conocidas por experiencia (GP VII, 478). En tal sentido, los puntos de vista abstracto y concreto, antes divergentes, se unifican en una sola teoría. El tratamiento exhaustivo de este cambio de perspectiva excede las metas que nos hemos propuesto en esta ocasión, por tanto, sólo se considerarán los conceptos directamente relacionados con las verdades contingentes. Puesto que ello involucra la formulación del principio *a priori* que habrá de gobernar la mecánica clásica es preciso recorrer algunos momentos que prepararon o resultaron de tal postulación.

Como consecuencia del análisis metafísico del movimiento en el diálogo de 1676 *Pacidius Philalethi*, las nociones geométricas resultarán inadecuadas para explicar el comienzo del movimiento (A VI, iii, 532). La representación geométrica remite a la imaginación, para la cual el movimiento es sólo cambio de lugar (A VI, ii, 167). Si la idea del comienzo del movimiento en un instante es ininteligible, pues no hay un instante en el

que no suceda ningún cambio,[32] los puntos geométricos no pueden representar el movimiento elemental. Es decir, el movimiento es continuo y la búsqueda de los elementos del movimiento conduciría a una regresión al infinito. La imagen del continuo como conjunto de puntos contiguos, que se traduce en la imagen de los granos de arena (A VI, iii, 555),[33] es entonces inadecuada. A ella se opone la idea de lo continuo como pliegues dentro de pliegues (Ibid.), de modo que el movimiento en un punto no es absoluto y último. Aunque cada movimiento distingue los pliegues, ninguno es separable en unidades últimas. Y si no hay vacío o cuerpos absolutamente duros o en reposo absoluto, todo cuerpo es elástico (A VI, iii, 554). Aun cuando la transición de un estado a otro es explicada en términos de un tipo de transcreación ocasionalista (A VI, 567ss.), es razonable considerar que este enfoque del movimiento real como continuo haya llevado a Leibniz a la búsqueda de una nueva perspectiva, diferente de lo puramente geométrico, para las explicaciones físicas pues el origen del movimiento remite a otro orden.

En el mismo año en que redacta *Pacidius Philalethi* los textos testimonian la primera formulación explícita del principio de equipolencia causal, según el cual debe haber un nexo que haga comparables los efectos y las causas.[34] La igualdad de la causa y el efecto es una exigencia deri-

---

32. ...'Quoniam ergo motus non nisi diversarum existentiarum per momenta punctaque aggregatum est, et aeque continuus est ac spatium tempusque, ideo etiam ubique in spatio puncta, et in tempore momenta sese immediate sequentur, ea ipsa scilicet in qua motus continua succesione incidit, ideo tempus non nisi momentorum et spatium non nisi punctorum aggregatum erit.'... A VI, iii, 547.

...'nullam esse portionem materiae quae non in plures partes actu sit divisa, itaque nullum corpus esse tam exiguum in quo non sit infinitarum creaturarum mundus. Similiter nullam esse temporis partem in [qua] non cuilibet corporis parti vel puncto aliqua obtingat mutatio vel motus. Nullum itaque motum eundem durare, per spatium tempusve utcunque exiguum; itaque ut corpus ita et spatium et tempus actu in infinitum subdivisa erunt. Neque ullum est momentum temporis quod non actu assignetur, aut quo mutatio non contingat, id est quod non sit finis veteris aut initium novi status in corpore quovis...' A VI, iii, 565-6.

33. Ya citado en nota 23.

34. ...'Dicimus effectum involvere causam suam; id est ut qui perfecte intelligat effectum aliquem, etiam ad causae eius cognitionem perveniat. Utique

vada del principio de razón suficiente (A VI, iii, 584). Sin mencionarlo expresamente, escribe a Oldenburg que cree haber hallado el axioma metafísico para conseguir demostraciones para las reglas del movimiento, de análoga importancia a la que tiene el axioma "el todo es mayor que la parte" en la aritmética (GM I, 122).[35]

Ya en sus primeros trabajos metodológicos Leibniz había reconocido que la conexión causal es un principio del *ars inveniendi* para componer proposiciones (A VI, i, 279). El uso del principio puede retrotraerse hasta la *Nueva hipótesis física* (A VI, ii, 256), y en consecuencia a propósito del movimiento concreto, es decir, del movimiento tal como ocurre en el mundo, teniendo en cuenta la masa y la elasticidad de los cuerpos. En aquella teoría, los efectos de la elasticidad sólo eran objeto de conocimiento por la introducción de la hipótesis del éter. El saber demostrativo, en cambio, tenía por objeto las consecuencias a partir de la noción puramente geométrica de cuerpo. Por ello, la aplicación de la equivalencia causal no podía tener entonces el propósito de dar fundamento demostrativo a las ecuaciones del choque elástico.

Sin embargo, Michel Fichant señala que la intensa lectura de Wallis podrían haber inducido a Leibniz a considerarlo también un principio para la matematización de la naturaleza.[36]

La admisión del principio de equipolencia resulta decisiva para el descubrimiento de la dinámica y su ley fundamental, conocida luego como ley de las fuerzas vivas. La edición y publicación del *De corporum concursu*, junto con el extenso comentario que hace posible situarlo y comprenderlo, nos permiten contar hoy con un documento excepcional, en el cual hace su primera aparición la ley de las fuerzas vivas, casi diez años antes de la *Breve Demostración*. Este texto de 1678 incorpora un intento para establecer una teoría física coherente que pudiera compatibilizar los elementos abstractos del choque con los efectos medibles de la elasticidad. Las leyes del choque elástico sólo se habían establecido em-

enim necessaria quaedam inter causam integram et effectum connexio est.'... A VI, III, 490. [1 de abril de 1676].

35. GM= *G. W. Leibnizens Mathematischen Schriften*. Hrsg. von C.I. Gerhardt, vols. 1-7, Berlin, Halle, 1849-1863. (reimpr.en Hildesheim-New York: Olms, 1971.)

36. Fichant, Michel, "Les concepts fondamentaux de la mécanique selon Leibniz en 1676", *Studia Leibnitiana, Supplementa 17, 1978, pp. 219-232.*

píricamente, según Leibniz. Además, no cumplen con el principio cartesiano de la cantidad de movimiento. Según Descartes, la cantidad de movimiento que Dios imprimió en el mundo desde su comienzo se mantiene constante (Ppios. II, 36). Aplicándolo a casos particulares de choque resultará que la cantidad de movimiento o suma de los productos de la cantidad de materia por la velocidad de cada cuerpo, debería ser la misma antes y después del choque. Pero la fórmula cartesiana pretende expresar un absoluto, no tiene en cuenta las velocidades respectivas de los cuerpos, ya que no considera la velocidad como una magnitud vectorial sino escalar. Puesto que en las reglas del choque elástico intervienen las velocidades respectivas, la cantidad de movimiento no se conserva.[37]

Al confrontar sus cálculos con las experiencias que lleva a cabo, Leibniz reconoce la disparidad de los resultados.[38] Su disyuntiva era o bien conservar el principio cartesiano o bien las leyes empíricas. En el dispositivo experimental empleado, dos péndulos que chocan, el efecto se mide por la altura alcanzada luego del contacto, y ésta representa el cuadrado de la velocidad. En todos los casos observados se conserva la suma de los productos de la magnitud de cada péndulo por el cuadrado de su velocidad. Este producto será luego denominado fuerza directiva. Si la fuerza se mide por su efecto, según Leibniz, la identificación correcta del efecto nos de la medida de la fuerza. La nueva regla permite la formulación exacta de la potencia puesta en juego en el movimiento concreto, que se expresa en la equivalencia entre el estado antecedente, es decir, la disposición de los cuerpos antes del choque, y el efecto

37. ...'The importance of the analyses given by Huygens, Wren and Wallis was soon recognised. But there was one factor which weighed heavily against their findings. This was the point on which their various analyses were in surprising agreement; they all agreed that the total "force of motion" in the universe, measured by mass times speed, is *not* conserved. For, as mentioned above, Huygens and Wren both put forward the formulae now considered to describe cases of elastic impact; and in such cases the quantity given by mass times speed can either increase or decrease in impact (depending on what frame of reference is taken).'... Papineau, David. "The *vis viva* controversy: do meanings matter?", *Studies in History and Philosophy of Science*, 8, 1977, no. 2, pp. 111-142.

38. A efectos de la exposición se omite el complejo proceso de ecuaciones puesto en juego sucesivamente por Leibniz. Para un estudio en detalle v. Fichant, Comentario en *De corporum Concursu*, op.cit..

observado, esto es, los cambios de dirección y velocidad del movimiento original.

Es de notar que esta *potentia motrix*, medida según la nueva fórmula dinámica, no resulta inteligible mediante los conceptos puramente geométricos que intervienen en el concepto cartesiano de cantidad de movimento. Más aun, la exigencia de equipolencia causal expresada en la nueva regla es sólo relativa a nuestro mundo:

> ...Tal vez, en otro sistema del mundo, donde las velocidades tuvieran otra relación con la altura, habría que hacer de otro modo la estimación de la fuerza (...) y en consecuencia la Leyes del movimiento no son otra cosa que las razones de la voluntad divina, que asimila los efectos a las causas, tanto como lo permite la consideración de las cosas...[39] (trad. propia)

El principio que hace inteligible este mundo no es geométrico sino metafísico, pero hace posible que el cálculo sea aplicable a lo real y da la justificación racional para el nuevo fundamento de las leyes de choque. Tanto la regla como su principio son contingentes, propios del orden que Dios ha impuesto, entre otros posibles.

La dinámica nace como una ciencia mixta, que combina experiencias con verdades abstractas (GP VI, 269). De manera semejante a la tradición matemática de comienzos del siglo XVII, en las ciencias mixtas o matemáticas aplicadas la experiencia no es simplemente el test de las teorías sino premisa o punto de partida del análisis.[40] Pero a diferencia de esta misma tradición, las propiedades cuantificables de los fenómenos expresan para Leibniz los requisitos, causas o razones de los sucesos naturales. Desde 1676, todo cuerpo se considera elástico. En la nueva teoría los efectos cuantificables de la elasticidad, que las leyes del choque organizan, son puestos en relación con el principio que rige el sistema que los abarca y les da su razón de ser. Una ley natural expresa

39. ...'In alio forte systemate Mundi, ubi celeritates aliam habent relationem ad altitudines, etiam alia facienda esset virium aestimatio. (...), adeoque nihil aliud esse Leges motus, quam rationes divinae voluntatis, qui effectus causis assimilat, quantum patitur ratio rerum.'... *De corporum Concursu*, op.cit., 134.

40. Dear, Peter. "Jesuit Mathematical Science and the Reconstitution of Experience in the Early Seventeenth Century", *Studies in History and Philosophy of Science*, 18 (1987), pp. 121-164.

una razón subalterna al orden que Dios ha elegido, donde reina la perfecta equivalencia de la causa y el efecto.

Conclusiones

Para concluir, resumiré de qué modo las tesis más enigmáticas o controvertidas del análisis lógico de las verdades contingentes resultan más inteligibles a partir de las contribuciones de la dinámica.

La continuidad como propiedad esencial de los predicados físicos explica la incompletabilidad de su resolución. En un universo regido por el mecanicismo, el movimiento y el choque de los cuerpos en movimento constituyen los eventos físicos básicos. Si el movimiento real es continuo, la predicación debe incorporar esta característica que al mismo tiempo le fija sus límites. La predicación (*in-esse*) no sólo se rige por la relación todo-parte, apropiada para la inclusión de clases, sino que también abarca la inclusión virtual, irreductible a la identidad estricta (C 518-9), pues el movimiento está en los cuerpos como los elementos de un orden continuo. La nueva física es una ciencia mixta. En la tradición aristotélica una ciencia mixta representaba un caso atípico dentro de las ciencias demostrativas; como sabemos, en un silogismo la inferencia descansa en la transitividad de la inclusión de clases, pero en las matemáticas aplicadas, principios y objetos no pertenecen al mismo género (por ej., las propiedades demostradas de la línea geométrica y el rayo de luz). Al vincular la predicación contingente con la posibilidad de una ciencia matemática de los fenómenos, se ve que ya no podemos simplemente atribuir a Leibniz la tesis de que toda proposición es analítica. La predicación contingente no se funda en la inclusión de clases. Nuestro conocimiento *a priori* del mundo que nos rodea se ve limitado por la naturaleza formal de las nociones que lo hacen posible. A la vez, la elasticidad como propiedad universal de los cuerpos los pone en mutua conexión, y así la resolución completa de un enunciado empírico implicaría la meta inalcanzable de un conocimiento de todas las partes del universo, efectivamente infinitas.

El principio de equipolencia como regla que permite el abandono del geometrismo cartesiano provee el nuevo principio requerido para el análisis de la experiencia. La relación de causalidad como principio de invención determina los requisitos definicionales para la puesta en ecuación, estableciendo la igualdad entre los estados sucesivos de un

sistema físico de cuerpos en movimiento de modo que la diferencia irreductible entre los términos a explicar y aquellos que los explican es la menor posible.

Pero en cuanto su ámbito de aplicación es la estructura concreta de nuestro mundo, otras leyes del movimiento son también posibles pues no serían intrínsecamente contradictorias, esto es, las verdades contingentes tales como nuestras leyes mecánicas son relativas a un mundo posible, el que Dios ha elegido libremente crear. La determinación de los estados futuros de un sistema físico en razón de la equipolencia no los vuelve necesarios, pues no están analíticamente contenidos como la parte en el todo, sino como los valores alcanzables en razón de los datos iniciales y la ley que define el caso. La contingencia leibniciana consagra el mundo de la mecánica clásica desde un lugar propio.

Podemos responder entonces las cuestiones planteadas en nuestra introducción. Desde lugares opuestos se ponía en duda la continuidad del pensamiento de Leibniz, ya porque las consecuencias de la dinámica son de tal envergadura para la metafísica que obliga a limitar el ámbito de lo cognoscible por la razón, o bien porque las nuevas ideas metafísicas no son consecuencia de la dinámica. Las razones en favor de estas tesis no están completamente explícitas; en el primer caso, se esgrime la incapacidad de la razón para comprender el misterio de la creación, y así se invalidaría la posibilidad de un conocimiento *a priori*, exacto y completo de lo existente. Pero Leibniz nunca sostuvo que ello fuera posible. En el segundo caso, la adhesión a una forma moderada de ocasionalismo mostraría la independencia respecto de la problemática del *Discurso de metafísica* y el análisis lógico de la contingencia. Ahora bien, aun cuando no presuponga la noción de sustancia como principio de sus acciones, las tesis que caracterizan las verdades contingentes, esto es, el análisis incompletable y la inclusión virtual reciben su significación de las nuevas concepciones físicas.

El nuevo análisis no implicó necesariamente el abandono del ideal de conocimiento que los proyectos de ciencia general testimonian; es la metafísica en su doble rol de ciencia de los principos o ciencia general y ciencia de los fines o ciencia arquitectónica[41] la que habrá de proveer los principios específicos requeridos por las verdades contingentes. Los tipos de verdades contingentes representan los grados de generalidad

41. A VI, i, 31-33; GP IV, 468.

admitidos desde el principio metafísico que las funda, pasando por el principio de conservación, las leyes empíricas y los valores particulares que toma. El análisis causal traduce la organización del saber necesaria para establecer su estructura demostrativa tal como se muestra en la reforma. La nueva ciencia del movimiento unifica los puntos de vista concreto y abstracto que la primer teoría separaba. Es un cambio de perspectiva para la física del movimiento concreto porque ahora se incorpora al edificio del saber cierto y *a priori*, más bien que el rechazo de su posibilidad. El análisis de la experiencia ejemplifica la orientación fundamental de la búsqueda de conocimiento, donde conocer significa resolver lo complejo en lo simple que lo constituye y explicitar su razón de ser. La complejidad de los fenómenos se reduce en última instancia a la simplicidad del principio que los gobierna.

De ese modo, el nuevo análisis lógico no es independiente de la reforma de la dinámica. Si bien ésta no es una consecuencia de aquel, como se creía cuando no se contaba con el texto de 1678, sus características más sobresalientes presuponen las tesis y principios del conocimiento natural que el análisis causal sistematiza. El desarrollo del concepto general de análisis no comienza ciertamente con la dinámica,[42] pero este aspecto no puede ser examinado dentro de los límites del presente trabajo. La invención de la dinámica representó, empero, un primer paso fundamental hacia una "física verdadera y sin hipótesis",[43] a la que una y otra vez Leibniz intentará dar forma acabada.

Universidad Nacional de La Plata - CONICET

42. v. fundamentalmente los escritos tempranos dedicados a la jurisprudencia.

43. A II, i, 264.

ABSTRACT

In this paper I propose to consider the epistemological scope and consequences of Leibniz's dynamics for his conception of contingent truths, and then for the status of natural laws. I begin by considering the main theses which characterize contingent truths. Then I examine several aspects of the origin of Leibniz's dynamics which may be relevant for the analysis of contingent propositions. Finally, I attempt to provide an explanation of Leibniz's thesis on contingent truths by employing this account of the dynamical viewpoint.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIV Nº 2 (Primavera 1998)

NOTAS

EL JUEGO DEL TIEMPO. NOTA SOBRE BORGES

Mario A. Presas

Al *encontrarse* existiendo, el hombre se encuentra con los otros, con *la gente*, que le trasmite, especialmente en el lenguaje, una interpretación del mundo. Pero la interpretación dada, la de todos, la de *uno* cualquiera(el *se* del *se dice, se hace,...* que Heidegger describe en *Ser y Tiempo* como *das Man*, el *on* de Gabriel Marcel) refleja una realidad estática y estadística que no responde a las perplejidades y las angustias de un ser que es, *en cada caso, el mío.* Un ser que se sabe para la muerte; que se siente apresado por la finitud; y presiente una infinitud, una eternidad que se le escapa irremediablemente en el vivir cotidiano y en esa extrañeza del final.

"Pues lo que hace el morir extraño y pesado" –canta Rilke– "es que no es *nuestra* muerte". No aquélla que nos saludaba con un maravilloso roce en la niñez –dice en otra ocasión–, sino esa otra muerte casi ajena que "pende en nosotros verde y sin dulzor, como un fruto que no madura". De allí que ruegue a Dios:

"Oh Señor, da a cada uno su propia muerte.
Ese morir que surge de aquella vida
en la que él tuvo amor, sentido y necesidad"(*Das Stunden-Buch*).

La insoportable prisión de la finitud alimenta, paradójicamente, las fuerzas creativas; pues el hombre, o bien se *evade* ciegamente, se aturde, o bien se *libera* de su "ser-ahí" proyectándose en alguna de estas cuatro dimensiones esenciales: 1) la *religión*, el intento de re-ligarse con el fundamento absoluto de lo que es; 2)la *acción*, las grandes empresas guerreras y políticas; 3) el *conocimiento*: la busca, tras los fenómenos cambiantes del mundo, de la verdad esencial; la contemplación de lo que es *sub specie aeternitatis.* Pero también hay, por último, otro modo de liberarse de la finitud y de la angustia: 4) *la creación de mundos ficticios*, de nuevos

seres, de nuevos destinos, irreales pero convincentes: *la liberación del arte*.[1] Este universo de irrealidad es, como decía Aristóteles de la poesía, más filosófico, más verdadero, que el de la crónica, el de la historia, pues mientras que éste narra lo que alguien hizo una vez, la poesía narra lo que es según la posibilidad, es decir, lo universal de la acción ligada a un tipo humano en una circunstancia(*Poética*, 1451 b).

Esta última es la elegida por Borges, como es obvio, o la que le fue destinada. Inmerso en una realidad que lo desborda, que lo sobrecoge, niega lo más aterrador de ella: *el tiempo*. Se sumerge en un idealismo absoluto que, en el fondo, es el desesperado intento de reconstruir otro universo con sentido, o, si es posible, una cuasi-eternidad. Como decía ya hace algunos años Ana Barrenechea,[2] para desprenderse de esa obsesión de un mundo demasiado real que lo agobia, Borges "crea otro mundo de fantasmagorías tan coherente que nos hace dudar, de rechazo, de la misma realidad en que nos apoyábamos.

Para socavar nuestra creencia en un existir concreto, Borges ataca los conceptos fundamentales en que se basa la seguridad del propio vivir: el universo, la personalidad y el tiempo. El universo se convierte en un caos sin sentido, abandonado al azar o regido por dioses inhumanos, o quizás en un cosmos de clave secreta que nunca alcanzaremos. La personalidad se disuelve en el panteísmo; los juegos desintegran el tiempo o prometen engañosamente la eternidad. Además sentimos la constante presencia del infinito que disminuye y agobia, o vemos desaparecer la materia en reflejos, sueños y simulacros, al hilo de la filosofía idealista o de ideas religiosas y legendarias que la anulan."

El material de esta creación ficticia es lo que Goethe llamaba el más duro material: la palabra. Pues así como decíamos que el habla materna, el lenguaje heredado nos da una interpretación ya hecha del mundo, la experiencia de ese mismo mundo con sus cambios y catástrofes, y la de nuestros propios cambios en él, nos llevan a forzar el lenguaje heredado

1. Muchas de estas ideas las he recibido de las lecciones de mi maestro y amigo Emilio Estiú, en la Universidad Nacional de La Plata ; ver un desarrollo más detallado en M. A. Presas: "El arte como liberación y metáfora de la existencia", *Revista de Filosofía y Teoría Política*, La Plata, Nº 26/27 (1986), pp. 136-143.

2. Ana María Barrenechea, *La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges*, México,1957, p. 15

y establecido para poner al descubierto nuevas relaciones en la realidad: por eso, en primer lugar, trasladamos una palabra de un referente a otro que al parecer no le corresponde, y este transporte, esta metáfora, esa impertinencia semántica descubre (¿inventa?) nuevos significados en el sistema del lenguaje y, por ende, en la trama del mundo.[3]

Por otra parte, ante el cuadro de nuestra propia vida cuyo orden no alcanzamos a vislumbrar, por no haber contribuido a su comienzo ni poder prever el momento de su fin, inventamos (¿descubrimos?) un orden también nuevo: nos contamos a nosotros mismo –en un proceso similar a lo que sería una cura psicoanalítica, como ha señalado Gadamer– una historia sobre nosotros mismos en la que nos reconocemos, con la que nos identificamos. No nos mentimos; simplemente, reordenamos los hechos y establecemos el principio, el medio y el fin, como lo exige una buena tragedia, pues siempre somos, como decía Ortega, novelistas de nosotros mismos.[4] Así logramos quizás la máxima claridad a que puede aspirar un ser limitado, que ha renunciado al saber absoluto del *ego* substancial de Descartes: la claridad y la certeza de una *identidad narrativa* (McIntyre).

Lo cierto es que lo que no logran ni la ciencia, ni la filosofía, ni el sentido común –una solución al enigma del tiempo– en cierto modo lo "soluciona estéticamente" la creación literaria, desde los primeros mitos de los pueblos "primitivos" hasta los "cuentos de la abuela", desde las más simples fábulas hasta las más elevadas novelas y tragedias, en el fondo, siempre, de lo que se trata al contar es de dar sentido humano al tiempo incomprensible. El relato *da cuenta*, en el relato *nos damos cuenta* de qué significa ser temporal."

En el ensayo sobre Averroes,[5] como es sabido, Borges nos ubica a

3. Cfr. mi estudio sobre las últimas obras de Paul Ricoeur, en *Revista Latinoamericana de filosofía*, Vol. XIV, Nº2 (1988), recogido ahora en M.A.Presas, *La verdad de la ficción*, Buenos Aires, Ed. Almagesto, 1996, pp. 127 ss.

4. Cfr. Mario A. Presas, "La razón narrativa, según Ortega", en *Orbis tertius*, Rev. de Teoría y Crítica Literaria, Univ. Nac. de La Plata, Año I, Nº 2/3 (1996), pp. 135-146.

5. Cito según las *Obras Completas* , Buenos Aires, Emecé, Tomo I, 1990, pp. 582 ss.: "La duda de Averroes". Estela Cédola me preguntó por qué lo llamaba "ensayo" ; tuve que confesar mi perplejidad. En realidad se trata de un cuento, de una narración, como es obvio; pero la lúcida forma en que Borges se

principios del siglo XII, en Andalucía. Presenta al personaje, un famoso médico y erudito árabe "en el momento de la escritura". El tiempo es un problema de primera importancia para Averroes: está estudiando y comentando la obra de Aristóteles, de quien lo separan catorce siglos.[6]

"En el fondo de la siesta se enronquecían amorosas palomas; de algún patio invisible se elevaba el rumor de una fuente; algo en la carne de Averroes, cuyos antepasados provenían de los desiertos árabes, agradecía la constancia del agua. Abajo estaban los jardines, la huerta; abajo, el atareado Guadalquivir y después la querida ciudad de Córdoba, no menos clara que Bagdad o que el Cairo (...) y alrededor se dilataba la tierra de España, en la que hay pocas cosas, pero donde cada una parece estar de un modo sustantivo y eterno."(I, 582)

Pero Averroes estaba intranquilo; ignorante del siríaco y del griego, no sólo los siglos lo separaban de la *Poética* del griego: trabajaba sobre la traducción de una traducción y se enfrentaba a un escollo insalvable; una y otra vez, como ya antes en la *Retórica*, pululaban los términos 'tragedia' y 'comedia', cuyo sentido Averroes desconocía totalmente y no podía deducir del contexto.

Con la gracia de la historia fingida, Borges nos exhibe la condición histórica del hombre y del lenguaje; lo que Gadamer llama "conciencia de los efectos de la historia",[7] esto es, la realidad de un ser que no puede desembarazarse de su raigambre en la tradición, pues eso mismo lo hace ser lo que es. Por eso mismo, las palabras "sueltas", sin inserción en una forma concreta de vida, no "nos dicen" nada; Averroes carece del horizonte de comprensión configurado por la vida social, las instituciones, los usos, las costumbres. Wittgenstein vio muy bien en nuestros días que el significado de las palabras es el uso, y que éste está determinado por una forma de vida. Averroes no entiende el 'juego del

mueve en ese mundo fingido casi nos convence de que está argumentando filosóficamente como lo haría un ensayista. Creo que, en el fondo, el genio está más allá de los géneros. Borges filosofa y exhibe sus reflexiones en un ensayo bajo el ropaje de un atrapante "mito" sobre Averroes; domina lo que Ricoeur llamaría *mise en intrigue*.

6. Cfr. Alberto Julián Pérez, *Poética de la prosa de J. L. Borges*. Hacia una crítica bakhtiniana de la literatura. Madrid, Gredos, 1986, p. 122 s.

7. "Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein", en *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 4ª. ed., 1975, pp. 283 ss.

lenguaje' que se juega en esa 'forma de vida' descrita en la *Poética* con esas inquietantes palabras 'tragedia' y 'comedia'.

Con magistral ironía Borges desplaza la mirada del abstraído intelectual, desde su fresco lugar de trabajo en esa habitación, al pequeño patio donde la vida resuena en los gritos de unos niños semidesnudos que juegan en *su* mundo:

> "Uno, de pie en los hombros de otro, hacía notoriamente de almuédano; bien cerrados los ojos salmodiaba *No hay otro dios que el Dios*. El que lo sostenía, inmóvil, hacía de alminar; otro, abyecto en el polvo, y arrodillado, de congregación de los fieles. El juego duró poco: todos querían ser el almuédano, nadie la congregación o la torre."(I, 583)

Cuando Aristóteles escribe la *Poética*, prácticamente ya estaba en decadencia la gran época de la tragedia griega; pero por eso mismo era algo asimilado al uso corriente del lenguaje; quizás había perdido su carácter cultual-religioso, pero había obtenido la más trivial carta de ciudadanía en el acervo, en la "enciclopedia" común a la gente de esa época.

Aristóteles –esto es, la filosofía– cumple nuevamente aquí la función que le reserva Hegel: sobreviene al final, cuando una época ha llegado a la plenitud, para elevarla al concepto. "Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva recién alza su vuelo en el ocaso".[8]

Pero en otra cultura, en otro lenguaje, en otra visión del mundo y de la vida, Averroes no encuentra ese uso tan familiar desde Grecia para Occidente. La tarea de traducir consiste justamente en comprender –lograr la fusión del horizonte real de mi existencia actual, con el de la mente ajena, con el de otro mundo quizá ya desaparecido.

Esa misma noche –según el omnisciente narrador– Averroes comparte una cena con otros distinguidos personajes, intelectuales, comerciantes y viajeros. Precisamente el viajero Abulcásim instado a referir alguna maravilla, habla circunstancialmente de una ciudad que quedaba tan alejada de la muralla que levantó Alejandro, que hay entre ambas enormes desiertos. "Cuarenta días tardaría una cáfila (caravana) en divisar sus to-

8. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, p.26.

rres y dicen que otros tantos en alcanzarlas. En Sin Kalán (Cantón) no sé de ningún hombre que la haya visto o que haya visto a quien la vió."

Esta simple referencia a lo descomunal, sumió a Averroes en una total depresión. Borges, podríamos decir, ante la inconcebible visión de tan espantosas lejanías, resiente lo mismo que su criatura. "El temor de lo crasamente infinito, del mero espacio, de la mera materia, tocó por un instante a Averroes. Miró el simétrico jardín; se supo envejecido, inútil, irreal". (I, 585) La inconmensurabilidad del espacio simbólicamente reproduce en espejo la incomprensibilidad del tiempo. Algo de esto tenían seguramente en mente los que, al lado de la experiencia estética de *lo bello*, aludían a la experiencia de *lo sublime*, como los románticos e inclusive Kant, en donde volvían a reunir estética y moral, porque allí se sacude hasta la médula la conciencia de la libertad, la conciencia de mi ser libre y flotante sobre la nada, ante la inmensidad sin límites de la naturaleza.

Volviendo a Abulcásim, éste sigue narrando sus aventuras en diversos viajes; y precisamente cuenta que cierta vez lo condujeron a una casa de madera pintada, en la que vivían muchas personas. No logra describir cómo era ese edificio, que "más bien era un solo cuarto con filas de alacenas o de balcones, unas encima de otras. En esas cavidades había gente que comía y bebía; y asimismo en el suelo; y asimismo en una terraza. Las personas de esa terraza tocaban el tambor y el laúd, salvo unas quince o veinte (con máscaras de color carmesí) que rezaban, cantaban y dialogaban. Padecían prisiones, y nadie veía la cárcel; cabalgaban, pero no se percibía el caballo; combatían, pero las espadas eran de caña; morían y después estaban de pie. Los actos de los locos –dijo Farach– exceden las previsiones del hombre cuerdo.

—No estaban locos –tuvo que explicar Abulcásim–. Estaban figurando, me dijo un mercader, una historia".

Pues bien, el narrador nos dice que nadie comprendió o nadie quiso entender. Tampoco el Quijote –recordemos– logró entrar en el juego de los titiriteros: carecía del paso previo que Coleridge llamó *willing suspension of disbelief*, y "se tomó en serio" lo fingido, sin poder variar imaginariamente su propio yo para dejar que se haga presente la irrealidad de lo imaginario.[9]

9. Cfr. Mario A. Presas, "La magia del arte en el mundo desencantado", en *La verdad de la ficción*, ed. cit., pp. 115 ss.

Averrores regresó a su casa, y finalmente decide agregar con cuidadosa caligrafía al manuscrito:*"Aristú (Aristóteles) denomina tragedia a los panegíricos y comedias a las sátiras y anatemas..."*

Habiendo llegado al borde de una solución aceptable, sintió sueño, sintió un poco de frío. Desceñido el turbante, se miró en un espejo de metal. "No sé lo que vieron sus ojos –explica Borges, el narrador–, porque ningún historiador ha descrito las formas de su cara. Sé que desapareció bruscamente, como si lo fulminara un fuego sin luz, y que con él desaparecieron la casa y el invisible surtidor y los libros y los manuscritos y las palomas y las muchas esclavas de pelo negro y la trémula esclava de pelo rojo y Farach y Abulcásim y los rosales y tal vez el Guadalquivir".

El narrador deja el lugar a Borges, *al otro Borges*. En cuanto la irrealidad de la ficción no es leída o soñada –por el creador o por el receptor– desaparece. Como también lo había expuesto Aristóteles –el primer ejemplo de *estética de la recepción*, como concuerdan en decir Umberto Eco y Paul Ricoeur–[10] la tragedia, el teatro, en general: la obra de ficción, reclama al espectador, al lector, en quien se concretiza su significado y en quien se produce el efecto liberador de la *catarsis*. Y la emoción estética, mediadora de un saber inaccesible a la ciencia, es –como dice Eco– algo 'biológico', necesario para el desarrollo de la vida humana, al punto de que si renunciamos a las emociones del terror y de la compasión que provocan los relatos, terminaremos condenados a ver telefilmes norteamericanos o el informativo sobre la guerra de Kuwait –nosotros diríamos, hoy, algún lamentable *reality-show* de nuestra televisión–.

Lo cierto es que, cuando el soñador deja de soñarlo, el personaje desaparece, puesto que –como muestra Borges en un ejemplo aparentemente más trivial, el de *Sherlock Holmes–, su ser consiste en su aparecer en lo imaginario del receptor*. Como el "detective" famoso:

No salió de una madre ni supo de mayores.
Idéntico es el caso de Adán y de Quijano.

10. Ver los trabajos de Eco, "De Aristóteles a Poe" y de Ricoeur , "Una reaprehensión de la *Poética* de Aristóteles", en Barbara Cassin (compil.), *Nuestros griegos y sus modernos*. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad. Buenos Aires, Ed. Manantial, 1994, pp. 205-230.

Está hecho de azar. Inmediato o cercano
lo rigen los vaivenes de variables lectores.

No es un error pensar que nace en el momento
en que lo ve aquel otro que narrará su historia
y que muere en cada eclipse de la memoria
de quienes lo soñamos. Es más hueco que el viento.

... No nos maravillemos. Después de la agonía,
el hado o el azar (que son la misma cosa)
depara a cada cual esa suerte curiosa
de ser ecos o formas que mueren cada día.

Que mueren hasta un día final en que el olvido,
que es la meta común, nos olvide del todo.
Antes que nos alcance juguemos con el lodo
de ser durante un tiempo, de ser y de haber sido.

Pensar de tarde en tarde en Sherlock Holmes es una
de las buenas costumbres que nos quedan. La muerte
y la siesta son otras. También es nuestra suerte
convalecer en un jardín o mirar la luna. (III, 475)

"La busca de Averroes" termina con el desenmascaramiento del propio autor; pero ese desenmascaramiento nos revela la condición humana. Borges no sería Borges, no hubiera sido Borges, sin ese Averroes; si no hubiera "ensayado" *ser Averroes*. Y esa creación imaginaria desaparece si el autor –o el lector– dejan de soñarla o de leerla. Todo esto es como una corroboración –como si la necesitara– del *dictum* de Hölderlin:

"Pleno de méritos,
pero, *poéticamente* habita el hombre sobre la tierra."

El narrador / Borges confiesa, al terminar "La busca deAverroes":

"Sentí, en la última página, que mi narración era un símbolo del hombre que yo fui, mientras la escribía y que, para redactar esa narración, yo tuve que ser aquel hombre y que, para ser aquel hombre, yo tuve que redactar esa narración, y así hasta lo infinito. (En el instante en que yo dejo de creer en él, 'Averroes' desaparece)."

Cada uno de nosotros cree que está decidiendo su destino; juega los días de su vida con movimientos más o menos imprecisos, como quien juega con las reglas de un juego, como el ajedrez. Pero, ya sabemos por el mismo Borges, que

También el jugador es prisionero
(La sentencia es de Omar) de otro tablero
De negras noches y de blancos días.

Dios mueve al jugador, y éste, la pieza.
¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza
De polvo y tiempo y sueño y agonías? (II.., 191).

Universidad Nacional de La Plata,
Universidad de Buenos Aires; CONICET

ABSTRACT

In order to free themselves from finitude, men usually try the way of knowledge, action, religion and art. Building imaginary worlds in the realm of art allows them to overcome the anguish of coming to be and passing away i.e. timely existence, because the "proofs" of temporality can be refuted by the pure possibilities of fiction. We purport to show how Borges, in "La busca de Averroes", faces us with a mirror reflecting both our own narrative identity and the misterious presence of the alter ego.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIV Nº 2 (Primavera 1998)

EL PROCEDIMIENTO DEMOSTRATIVO EN LA ÉTICA SOCRÁTICA SEGÚN ARISTÓTELES*

María Angélica Fierro

En un artículo reciente T. Penner ha mostrado que ciertas objeciones de Aristóteles a la ética socrática respecto al modo de intelectualismo práctico que ésta supone se apoyan en una errónea interpretación de la misma.[1] Penner parte de la crítica que Aristóteles hace a la ética socrática en *EN* 1146b24-30 en tanto que ésta no podría explicar satisfactoriamente el obrar del incontinente, aun si se alegara que lo que se contraría en esas ocasiones es una opinión verdadera (*dóxa*) y no un conocimiento (*epistéme*). Para Penner Sócrates podría haber contestado a Aristóteles del siguiente modo: un conocimiento en sentido estricto del bien y del mal no permite ser incontinente, puesto que en ese caso el sujeto moral posee un sistema de creencias que son todas verdaderas. Pero en el caso de que la estructura de creencia sea endeble, por poseer ciertas creencias falsas relevantes, podría ocurrir que alguna de ellas se impusiera en el momento de obrar y producir así una acción equivocada. De este modo Sócrates no necesita salir de la explicación intelectual ni introducir categorías como la intervención del deseo –que sería aristotélica– para explicar el obrar incontinente. Penner considera que esta lectura aristotélica representa parte de los malentendidos actuales sobre ese tema, lo cual muestra la importancia filosófica de despejarlos ade-

* Cuando habíamos ya finalizado el presente artículo tuvimos recién acceso al trabajo de G. Giannantoni (1990) quien intenta establecer un "corpus" socrático. La consulta de la sección referida a los testimonios de Aristóteles y los peripatéticos (vol. 1, pp. 21-33) nos habrían sido seguramente útiles. Lo mismo nos ocurrió con el libro de W. Prior (1996) que recopila importantes artículos sobre el pensamiento socrático. De esta obra nos hubieran aportado elementos importantes para nuestro tema principalmente los trabajos de M. Nussbaum y A. Nehamas.

1. Penner (1996).

cuadamente. El presente trabajo es, en parte, un esfuerzo más en esa dirección puesto que tiene como objetivo reconstruir a partir de los testimonios aristotélicos la exégesis que éste elabora de la ética socrática bajo el condicionamiento de sus propias categorías. Aristóteles entiende el conocimiento práctico propuesto por Sócrates como una *epistéme* con las características específicas que este tipo de saber tiene en el sistema aristotélico: es una *héxis* demostrativa que opera en el ámbito de lo universal y de la necesidad. Como tal no podría operar apropiadamente en el ámbito de lo contingente y no toma en cuenta factores que Aristóteles considera indispensables para la sabiduría práctica, como el conocimiento de lo particular y la configuración disposicional apropiada de los aspectos irracionales del hombre. Pero dicha inadecuación surge del modo fuertemente apriorista en que Aristóteles mismo ha definido la *epistéme* socrática. Esta definición creemos entonces que responde más al interés de Aristóteles como filósofo de clarificar su propia concepción de la sabiduría práctica (*phrónesis*) en oposición a esta *epistéme* que él atribuye a Sócrates que al deseo de describir con fidelidad las características del conocimiento práctico propuesto por Sócrates.[2]

Ahora bien, mientras Penner privilegia los textos de Platón frente a los de Aristóteles para una adecuada comprensión de la ética socrática, nosotros consideramos, en cambio, que las distintas fuentes brindan perspectivas diversas pero igualmente válidas sobre el filósofo. Esto nos lleva a hacer explícita nuestra posición con respecto a la "cuestión socrática".

Hay dos modos extremos de situarse frente a la información necesariamente indirecta que nos llega de Sócrates: o bien pensar que es posible alcanzar al individuo histórico, o bien creer que el Sócrates histórico nos es inaccesible y que sólo podemos contar con distintas interpretaciones de él. Desde ya es factible también ubicarse a mayor o menor distancia respecto a estas dos posiciones.

De Vogel[3] en su comentario al famoso trabajo de M.Vilhena[4] dice lo siguiente:

2. G. Chichi (1996) valora de otro modo los testimonios aristotélicos sobre Sócrates al considerar que en *Ref.Sof.* 34, 183b6-8 Aristóteles, cuando encuentra en el *élenchos* socrático como arte de preguntar un anticipo de su formulación de la Tópica como arte del diálogo, rescata elementos del Sócrates histórico.

3. De Vogel (1955), p. 28.

4. Magalhães-Vilhena (1952).

"No contamos con el Sócrates 'real': lo que tenemos es un conjunto de interpretaciones, cada una de las cuales representa un Sócrates 'teóricamente posible'."[5]

Esta nos parece una propuesta metodológicamente adecuada por dos razones: por un lado, renuncia a formular una "verdad última" acerca de Sócrates, tarea que, de proponérsela alguien, parece ser bastante difícil de realizar; por el otro, exige una construcción coherente de cada una de las interpretaciones que se han tejido alrededor de él.[6]

Tal modo de abordaje tiene en cuenta además, a nuestro parecer, la advertencia de H. Cherniss sobre la imposibilidad de que los griegos tuvieran el concepto de "historia de las ideas"[7] y sobre el discutible valor de Aristóteles como historiador de la filosofía, ya que, al proyectar sus propias categorías cuando se refiere a los aportes de los pensadores anteriores, deforma el pensamiento original de los mismos.[8] En efecto Cherniss[9] demostró la escasa objetividad de Aristóteles a la hora de juzgar el pensamiento de sus predecesores, en especial de los presocráticos. Para leer los testimonios aristotélicos sobre estos filósofos Cherniss se sirvió allí de dos criterios fundamentales:

a) Tratar de poner en evidencia las categorías aristotélicas que están interviniendo en el texto en cuestión.

b) Tratar de confrontar esta visión alterada por dichas categorías con lo que puede extraerse de los fragmentos que la filología consiguió recuperar.

Si aplicáramos este criterio al caso de Sócrates, nos encontraríamos

5. Para los trabajos de los que no hay traducciones en español hemos realizado traducciones propias.

6. Guthrie (1969), p. 317 por su parte, al referirse a las cuatro fuentes fundamentales del pensamiento socrático, afirma: "Establecer esta comparación [entre las fuentes], y no desechar a ninguno de los que tuvieron acceso a Sócrates mismo o de los que lo conocieron, es absolutamente esencial".

7. Cherniss (1957).

8. En cambio Irwin (1995), pp. 5-11 ha revalorizado a Aristóteles como informante tanto del pensamiento de Platón como de las concepciones del Sócrates histórico.

9. Cherniss (1935).

con que mientras es posible –y a nuestro entender necesario– aplicar el criterio a) sería imposible de realizar b), puesto que no contamos, como sabemos, con ningún texto escrito por el propio Sócrates.

Lo que podemos hacer entonces es tan sólo reconstruir una "versión aristotélica de la ética socrática" teniendo en cuenta los intereses filosóficos del Estagirita que lo han conducido a proporcionarnos esta versión. Esto no quita que luego se intente compararla con las otras "versiones" –la platónica, la jenofonteana, la aristofanesca– hallando quizás en las coincidencias algún fondo de verdad común que subyace a todas ellas.

I. El Sócrates de Aristóteles como pensador eminentemente ético

Si a Sócrates le interesó la filosofía natural es, como se sabe, una cuestión discutible que no podemos desarrollar aquí.[10] Creemos que en base a los textos clásicos sobre el tema[11] lo que se puede concluir es que todos coinciden en que, si Sócrates se interesó por las doctrinas cosmológicas, lo hizo sólo en la medida en que resultaban relevantes para la moral. Su inquietud por la filosofía natural, si la hubo, estuvo entonces subordinada a sus preocupaciones éticas. Lo que en el abordaje de diversas cuestiones Aristóteles confirma siempre, y no exclusivamente él, es precisamente que Sócrates fue ante todo un pensador moral, aunque esto lo haya conducido a introducirse en el terreno lógico-ontológico, de acuerdo con el testimonio aristotélico.[12]

Así en *Met.* 987b1-6, a propósito del análisis que emprende Aristóteles sobre los aportes de los pensadores anteriores respecto de la causa formal como causa primera, nos informa que Sócrates buscó lo universal "respecto de las cuestiones morales" (*perì tà ethiká*) y se restringe a este campo dejando de lado la naturaleza en su conjunto.

10. El problema se origina de algún modo por boca del propio Sócrates cuando en Pl. *Apol.* 19a-24b hace referencia a las "antiguas acusaciones" según las cuales ha indagado "en las cosas subterráneas y celestiales" y da los argumentos con los que algunos pueden fundamentar esto así como los contrargumentos que a él le parecen valederos.

11. Cf. fundamentalmente: Platón *Fd.* 96a-98b; Jenonfonte *Mem.* I.1. 11-16; I.6., 14; IV.7., 2-7; Aristófanes *Nub.* 225-235; 250-253; 291-294; 317-318; 625-630; Aristóteles *Met.* 987b1-4 y *De part. anim.* 642a24-31.

12. Nos hemos valido del criterio de Taylor (1911) pp. 42 y ss. para elegir sólo los textos de Aristóteles donde aparece la denominación *Sókrates*, que es la que referiría al Sócrates histórico (*Ho Sókrates* aludiría en cambio al personaje de los diálogos de Platón). A pesar de las dudas que pueda despertar el trazado exacto de esta delimitación, Irwin (1995) pp. 8-9 la sigue considerando vigente.

En *De part. anim.* 642a15-31, al referirse a los dos tipos de explicación que hay que considerar en la ciencia natural –la necesidad y la causa final–, Aristóteles afirma la prioridad de la causa final por expresar acabadamente la naturaleza del animal.[13] A propósito de esto se refiere a los pensadores anteriores y nombra a Sócrates quien, si bien se aproximó al método apropiado, perteneció a un período donde había interés por cuestiones fundamentalmente éticas.

Nos interesa ahora detenernos en un texto de *Ret.* 1417a16-22 que nos permite empezar a describir el modo en que es situado este interés ético de Sócrates dentro del pensamiento aristotélico. Allí hace Aristóteles una exposición sobre la disposición de las distintas partes del discurso y, al referirse a la narración (*diégesis*), exige como un rasgo propio de la misma el carácter moral o *êthos*. Y, a raíz de ello, nos habla de los *Sokratikoì lógoi* en contraposición a los *mathematikoì lógoi*.

Se ha discutido si los *Sokratikoì lógoi* son todos los escritos en que aparece Sócrates como personaje, o si se refiere a los de Platón y Jenofonte únicamente, o bien sólo a los de Platón. También se ha debatido si estos *lógoi* reproducían fielmente el pensamiento del Sócrates histórico, si sólo reflejaban el sentido de las conversaciones del Sócrates histórico o si se referían a un género literario que nada tiene que ver con el Sócrates histórico del cual nada podemos saber por no ser más que una leyenda.[14]

Pero lo cierto es que, independientemente de estas posiciones, los discursos de Sócrates son presentados por Aristóteles como "éticos", y lo "ético" queda definido aquí en un sentido propiamente aristotélico del siguiente modo:

13. En *Met.*V 4 Aristóteles explicita los diversos significados de naturaleza (*phýsis*). Dos de estos significados son tomados en *Fís.* 192b20: materia y forma. En este pasaje de *De part. anim.* privilegia el de fin, que para Aristóteles en relidad coincide con la forma.

14. Para esto cf. Deman (1942) pp. 28-33. Guthrie (1969), p. 319 sostiene que los *Sokratikoì lógoi* eran un género literario no exclusivamente platónico que nace como reacción frente a la condena a muerte de Sócrates.

a) No poder ubicarse dentro del ámbito de lo que no puede ser de otra manera –como los *mathematikoì lógoi*– sino en el ámbito de lo contingente, puesto que la virtud moral (*ethikè areté*) es relativa a la elección (*proaíresis*) y la elección no es posible donde reina una estricta necesidad. Esto lo encontramos desarrollado en *EN* 1112a18 y ss. y *EN* 1139a1-18.

b) Apuntar a un fin último que es el buen obrar mismo. El pensamiento práctico o pensamiento con vistas a un fin, que es el que mueve, es el que también gobierna el pensamiento productivo. Pero lo productible (*tò poietón*) no es fin en sentido absoluto, puesto que su propósito es externo al agente. En cambio lo actuable (*tò praktón*) sí es fin en sentido absoluto porque su fin, la elección (*proaíresis*), es interno al agente (cf.*EN* 1139a35-1139b5).

De los tres textos vistos en este apartado I. podemos concluir entonces lo siguiente: que las preocupaciones de Sócrates eran fundamentalmente éticas y que, desde el punto de vista de Aristóteles, los discursos socráticos (*Sokratikoì lógoi*), en tanto discursos éticos, se ocuparían del ámbito de "lo que puede ser de otra manera" y, dentro de éste, del campo de la acción cuyo principio es la elección y que posee finalidad absoluta.

Como veremos, esta delimitación del ámbito de lo ético por parte de Aristóteles al que queda referido el discurso socrático es fundamental para el tipo de crítica que dirige al conocimiento práctico que le adjudica a Sócrates.

II. La ética socrática como práctica demostrativa a partir de nociones universales

Analicemos ahora el texto de *Met.* 1078b17-32 que aparece en el libro M cuando Aristóteles expone la teoría platónica de las Ideas. Este texto vuelve a insistir sobre las preocupaciones básicamente éticas de Sócrates: "Sócrates se ocupó de las virtudes morales (*perì tàs ethikàs aretás*)". Pero las preocupaciones éticas de Sócrates aparecen relacionadas aquí con aportes suyos de tipo lógico-epistemológico e incluso ontológico descriptos por Aristóteles de acuerdo con las categorías de su propio método científico y de sus diferenciaciones ontológicas. Estos aportes son:

a) el descubrimiento de las definiciones universales;
b) la puesta en práctica del silogismo;[15]
c) la puesta en práctica de la inducción;
d) la consideración del universal como algo común a los individuales pero no separado de ellos.

Con respecto a los *epaktikoì lógoi* de c) algunos comentaristas contemporáneos de la *Metafísica* coinciden en que se trata de la inducción por analogía –de la cual se encontrarían ejemplos en los diálogos socráticos– y no de la inducción científica que se suele creer desarrolla Aristóteles en *Tópicos* y en los *Segundos Analíticos*.[16] Con respecto a la inducción nos parece necesario aclarar que, obviamente, el razonamiento inductivo era practicado incluso antes de que Sócrates se sirviera intensa y explícitamente de él, desde el momento en que nos es necesario permanentemente para manejarnos en la vida diaria.[17] Lo que ocurre con Aristóteles es que éste hace una formulación explícita y técnica de esta forma habitual de razonamiento. El hecho de que le atribuya a Sócrates una formulación imperfecta de su método inductivo es consecuente con la actitud de Aristóteles de encontrar en los pensadores anteriores elementos de su propia filosofía pero desarrollados de forma incipiente. La *epagogé* es, por otra parte, en Aristóteles el procedimiento por el cual se puede, partiendo de los particulares, llegar a lo universal, lo cual es captado por el *noûs* (*EN* 1140b31-1141a8).[18] Cuando aplica en-

---

15. Por lo general, al referirse a este texto se dice que los aportes que Aristóteles reconoce a Sócrates son sólo dos: el descubrimiento del universal y la inducción, que son los recapitulados al final de este pasaje. Sin embargo, es claro que le concede un lugar en la elaboración de su propio método silogístico. Así lo entiende Reale (1968), p. 363.

16. Ross (1924), p. 422; Tricot (1974), p. 735, n. 1; también Guthrie (1969) p. 405, n. 18.

17. Guthrie (1969) p. 409, n. 26. Así, por ejemplo, en Aristófanes *Dinero* 562-571 la Pobreza, para demostrar que ella promueve la honradez entre los hombres, recurre a un ejemplo ilustrativo que permite legitimar esta conclusión: los políticos cuando son pobres son honrados pero se vuelven unos sinvergüenzas en cuanto tienen dinero. La comedia está, sin duda, representando el modo de razonar no exclusivamente de los filósofos sino de la generalidad de la gente.

18. El *noûs*, según este pasaje, es la capacidad de comprender sin mediación y con absoluta certeza las conexiones necesarias y primeras de las cuales depen-

tonces nuevamente su esquema categorial, afirma que Sócrates al utilizar la inducción llega a definiciones universales, como vimos en a).[19]

Pero además Aristóteles hace partícipe a Sócrates en el intento de aplicación de la otra forma de inferencia propia de su método cognoscitivo: a partir de estas nociones universales Sócrates buscaba hacer "razonamientos silogísticos" (*syllogízesthai*). Esto puede entenderse en el sistema aristotélico de tres formas:

1) Puede tratarse de la dialéctica como el arte de discusión que permite obtener una tesis y su opuesta partiendo de las nociones comunes u opiniones notables[20] (*tà éndoxa*). Esta es una "gimnasia mental" diferente de la verdadera instrucción la cual debe además enseñar la verdad.[21] Y aunque en la dialéctica se aplica tanto la inducción como el silogismo, encontramos afirmaciones en el sentido de que el método dialéctico es primordialmente silogístico (*ho dialektikòs syllogismós* en *Tóp.* 100a20-100b1).

2) Puede tratarse del silogismo como procedimiento formal que garantiza que "sentadas ciertas cosas, se sigue necesariamente algo distinto de lo ya establecido".[22]

3) Puede referirse al silogismo científico que parte de las *prôtai archaí*. Mediante éste se instruye en la verdad a diferencia de la dialéctica.[23]

Aristóteles parece identificar el *syllogízesthai* de Sócrates en este texto, en parte, con la dialéctica, pero con el error de tomar como punto de partida nociones universales. Pero, por otra parte, el hecho de partir de nociones universales –que expresan la esencia, el "qué es"– aproxima este *syllogízesthai* al que es propio de la demostración científica. Su imperfección, aunque no esté dicho por Aristóteles en forma explícita, consiste, quizás, en que a estos universales no se ha llegado por una estricta inducción científica, como la que habría formulado Aristóteles, y, por otra parte, porque el *syllogízesthai* no ha tenido por parte de Sócrates un tratamiento explícito, como el que hace en los *Analíticos*, sino, en todo caso, una aplicación directa.[24]

Del texto analizado podemos entonces concluir que, según Aristóteles, Sócrates en el terreno de lo ético, elabora un procedimiento epistémico en el cual obtiene definiciones universales a partir de la inducción para poder realizar demostraciones silogísticas (*Met.* 1078b17-32).

---

den las conexiones necesarias mediatizadas que se obtienen a través de la *epistéme*. En general se piensa que en *Segundos Analíticos* cap. 19 se pude encontrar una descripción más en detalle acerca del *noûs*. Sin embargo, Barnes (1993), pp. 268-269 considera que la mención del *noûs* en este texto es de carácter terminológico. Con respecto a la curiosa identificación del *noûs* con la *aísthesis* en *EN* 1143b5 cf. Joachim (1951), pp. 197-200.

19. Con respecto al uso socrático de la inducción de acuerdo con los textos de Platón está el trabajo clásico de Robinson (1953) donde muestra que la *epagogé* no era el único ni el principal camino para buscar definiciones y que, por otra parte, la inducción muchas veces se utilizaba para obtener afirmaciones de carácter general necesarias para la argumentación. En textos de Jenofonte puede comprobarse algo similar (cf. *Mem.* I.2.9; I.2.32; I.3.12-13; I.6.13-14; II.6.6-7).

20. "Opinioni notevoli" es la denominación que prefiere C. Natali (1990), quien interpreta, siguiendo a Gastaldi y Grimaldi, que tanto *tà koinà éndoxa* referirían a las opiniones que de facto tiene una persona culta acerca de un tema. Barnes (1980) considera que *tà éndoxa* son nuestras creencias explícitas y también implícitas. No son *tà éndoxa* las *dóxai* de los locos. Tampoco las de la muchedumbre (*hoi polloí*) pero sí las de los muchos (*hoi pleîstoi*). Sin embargo *tà éndoxa* no incluye sólo las opiniones mayoritarias sino también, y sobre todo, las minoritarias sostenidas por los expertos y sabios.

21. *Tóp.* 161a24-29.

22. *Pr. Anal.* 24b18-20 y también *Tóp.* 100a25-27. Lukasiewicz (1977), p. 28 subrayó el hecho de que el silogismo de Aristóteles es una implicación y no una deducción y que, por lo tanto, como proposición, puede ser verdadera o falsa. Esta sería según él la diferencia fundamental entre el silogismo aristotélico y el silogismo tradicional en la que prima la validez y no la verdad. Guthrie (1981), p. 174 ha respondido acertadamente que, si bien Aristóteles no habló explícitamente de "validez", lo fundamental del silogismo aristotélico es la exigencia formal y el carácter necesario de la inferencia y no su posible valor de verdad.

23. En esto seguimos la interpretación de Barnes (1969) para quien la teoría de la demostración que Aristóteles desarrolla en los *Segundos Analíticos* no es una método para la actividad científica y filosófica sino que es un modelo formal didáctico para que el maestro imparta sus conocimientos a los discípulos.

24. También existe la posibilidad de considerar el *syllogízesthai* como "razonar" en un sentido más amplio o menos técnico (así prefiere traducirlo C. Eggers Lan (1992), p. 91.) Si así fuera, de cualquier forma Aristóteles atribuirá claramente a Sócrates una ética deductivista en *EN* VI, 12 lo cual será analizado en el apartado III.

III. Reducción de la areté en el Sócrates de Aristóteles a la epistéme en sentido aristotélico

A partir de lo concluido del texto de *Met.* 1078b17-32 y de lo que ya habíamos establecido a partir del texto de *Ret.* 1417b16-22, podemos anticipar la crítica que Aristóteles hará a su versión de la ética socrática en la *Etica a Nicomaco*:[25] Si la *epistéme* es el procedimiento demostrativo en el que rige estricta necesidad y que concierne únicamente al ámbito de lo que no puede ser de otra manera (*EN* 1139b20-25) como los *mathematikoì lógoi* de *Ret.* 1417b16-22 y si los *Sokratikoì lógoi*, por ocuparse del *êthos*, se inscriben en el ámbito de lo contingente donde es posible la elección y donde hay finalidad (*Ret.* 1417b16-22), entonces la aplicación estricta por parte del Sócrates aristotélico de un procedimiento epistémico, como el descripto en *Met.* 1078b17-32, en el ámbito del *êthos* suscitará errores relacionados con la falta de adecuación entre este modo epistémico con que se opera y el objeto contingente al que se dirige. El ámbito de conocimiento de la *epistéme*, en un sentido aristotélico, nunca es lo contingente sino lo necesario, "lo que no puede ser de otra manera".

En el libro VI de la *Etica a Nicómaco* el interés central de Aristóteles está puesto en la caracterización de la *phrónesis* como la virtud dianoética fundamental desde el punto de vista práctico. Pero para ello le es necesario caracterizar las otras cuatro virtudes intelectuales –*téchne*, *epistéme*, *noûs*, *sophía*– a fin de diferenciarla de ellas.

En primer lugar encontramos reafirmado en este libro de la *Etica a Nicómaco* lo que habíamos concluido del texto de *Met.* 1078b17-32: Sócrates propone, según Aristóteles, un conocimiento moral de tipo deductivo puesto que se afirma que las virtudes "consistían para él en *lógous*" (*EN* 1144b28-30). Y la *epistéme*, en tanto virtud dianoética, ha sido caracterizada por Aristóteles de un modo muy preciso en el cap. 3 de este mismo libro VI como lo que tiene por objeto lo necesario y lo eterno –*EN* 1139b20-25– y como disposición demostrativa (*héxis apodeiktiké*) a partir de principios universales –*EN* 1139b30-35– remitiendo expresamente a los *Primeros Analíticos* para ahondar en su caracterización (*EN*

25. Aunque la consideración del papel de la deliberación (*boúlesis*) en el acto moral aportaría, sin duda, elementos interesantes, hemos preferido no insertarlo en el presente trabajo debido a su complejidad. Al respecto puede verse Kahn (1987), p. 80 y Vernant (1981).

1139a30-33). Que sea éste el sentido de *epistéme* en el que está pensando Aristóteles es de capital importancia para comprender cómo entiende la afirmación socrática de que "la *areté* es *epistéme*", ya que, como señala Guthrie,[26] esta sentencia era tema de discusión en toda la sofística y el término *epistéme*[27] tenía en el griego común un sentido más amplio que el que le atribuye aquí técnicamente Aristóteles.

Por otra parte, la comparación entre esta *epistéme* socrática y la *phrónesis* aristotélica nos puede ayudar a completar el tipo de formulación ética que Aristóteles adjudica a Sócrates, ya que nos permite hacer una caracterización por negación.

En primer lugar la *phrónesis* no versa –como la *epistéme*– sólo sobre lo universal sino también sobre lo particular e incluso, preferentemente, sobre lo particular (*EN* 1141b20-25; 1147a1-5). En cambio el Sócrates aristotélico, una vez que ha llegado a las definiciones universales, se desentendería de lo particular. Esto no es explicitado en el texto tratado pero lo encontramos además expresamente dicho en *Pol.* 1260a20-24, donde Aristóteles reprocha a Sócrates la falta de especificidad en su planteo ético-epistemológico; también lo hallamos esto en la formulación en *EN* VII, caps. 1-3 del llamado "silogismo práctico" de Aristóteles que tiene en cuenta el particular frente a la propuesta socrática que sólo consideraría lo universal.[28]

26. Guthrie (1969), pp. 426-435.

27. El hábito griego de usar "conocimiento" y "conocer" (*epistéme* y *epístasthai*) para significar destreza práctica o habilidad cualificada, y de explicar el carácter o la conducta en términos de conocimiento, se ha puesto de relieve con frecuencia (Guthrie (1969), p. 427, n. 59) . Según la interpretación de Dodds (1959) en su comentario al *Gorgias* la *epistéme* socrática puede ser entendida de modo distinto al sentido estricto que le da Aristóteles el libro VI de la *Etica a Nicómaco*. También puede verse respecto esto en el pasaje de Platón *Eutid.* 291b-293a donde Sócrates dice que el arte regio (*he basilikè téchne*) es un saber (*epistéme*). Esta identificación entre *téchne* y *epistéme* no sería posible en cambio para Aristóteles.

28. Según Guthrie (1969), pp. 349-350 la diferencia entre el silogismo propiamente dicho y el silogismo práctico reside en que en el primero "el sujeto de la premisa menor -y por lo tanto de la conclusión- es una clase o especie" mientras que "el silogismo práctico (o aplicado), por ser directivo respecto de la acción, sería inútil si finalizara sólo en generalidades". Esta diferencia sería la que no habría sido establecida por Sócrates. Broadie (1993), pp. 225-232 da una in-

En segundo lugar el conocimiento práctico que proporciona la *phrónesis* no es suficiente –como en el caso de la *epistéme*- para que tenga lugar el "actuar bien". La *phrónesis* proporciona el principio de la acción –su finalidad (*EN* 1143b30-35)– pero, para que este principio sea visible para el "ojo del alma", es ya condición necesaria la existencia de una disposición (*héxis*) buena, es decir una formación de las restantes *aretaí* mediante un tipo de elección reiterada y adecuada a la razón (cf. *EN* 1143b20-26). En cambio en el caso del Sócrates de Aristóteles bastaría para producir efectivamente una acción moralmente buena con este conocimiento de los principios universales correctos. Tal como leemos en *EN* 1144b17-21 Sócrates acertaba al decir que era necesaria una facultad cognoscitiva que proporcionara los principios de la acción pero no reconocía la necesidad de una tarea formativa sobre la parte desiderativa para que estos principios puedan efectivizarse en la realidad de cada individuo humano.

Sintetizando entonces lo que hemos analizado del cap. 13 del libro VI de la *Etica a Nicómaco* podemos decir que el Sócrates aristotélico propuso una ética tal que, partiendo de conceptos universales podía deducirse de modo necesario, operando con una *héxis* demostrativa tal como es la *epistéme* en sentido aristotélico, la acción que se debía realizar (*EN* 1444b29-30). Esto confirma lo concluido a partir de *Met.* 1078b17-32. Por otra parte, perdió de vista en su propuesta el conocimiento de lo particular que requiere la sabiduría práctica (*EN* 1147a1-5) y no tuvo en cuenta que es condición necesaria para la efectivización de este conocimiento práctico la posesión de las *aretaí* vinculadas a la adquisición de determinadas disposiciones relacionadas con el aspecto *álogon* del hombre (*EN* 1144b17-21).

IV. La crítica de Aristóteles al intelectualismo socrático

Veamos ahora cómo presenta Aristóteles en Sócrates el problema de si el mal obrar es o no resultado de la ignorancia. Esto lo expone Aristóteles fundamentalmente en *EN* VII 2-3 a propósito de la incontinencia (*akrasía*). Lo que se le atribuye en este pasaje a Sócrates es el postulado básico de todo intelectualismo ético: "Si se conoce el bien, no se puede

terpretación bastante similar. Puede verse también al respecto Guariglia I (1992) y Gauthier-Jolif (1970).

obrar mal". La crítica y las fallas que Aristóteles encuentra en este planteo tienen que ver con el modo en que él entiende la sabiduría práctica o *phrónesis*.

Para el Sócrates aristotélico la sabiduría práctica versa exclusivamente sobre lo universal, dejando de lado lo particular.[29] En cambio, como ya hemos visto en III., la *phrónesis* aristotélica exige un conocimiento de lo particular lo cual no es tenido en cuenta por la *epistéme* práctica socrática.

Por otra parte, esta reducción a lo universal hace que el planteo socrático pierda de vista los aspectos empíricos que acompañan al conocimiento particular y con ello no tenga en cuenta las influencias que allí ejerce el deseo (*órexis*).[30] Es por ello que concluye Aristóteles que Sócrates tenía razón cuando decía que el conocimiento *sensu stricto* no puede "ser arrastrado como un esclavo" (*EN* 1145b25). Esto valdría para la sabiduría práctica si ésta fuera una auténtica *epistéme* ocupada sólo de lo universal. Pero la sabiduría práctica, tal como la entiende Aristóteles, por incluir aspectos relacionados con lo particular –y por ello con lo empírico–, está relacionado con la pasión (*páthos*) y el apetito (*epithymía*) (cf.*EN* 1147a30-b20).

En conclusión la diferencia reside en que el Sócrates aristotélico no toma en cuenta los aspectos empíricos que involucra la sabiduría práctica, los cuales impiden que esta encierre la apodicticidad que caracteriza al conocimiento epistémico propiamente dicho en tanto vinculado únicamente con lo universal. Los aspectos sensibles exigen una educación del deseo a fin de que se conforme una disposición habitual respecto de lo empírico que haga posible la realización de la sabiduría práctica. Este aspecto disposicional de la parte apetitiva es el que no habría sido tenido en cuenta por el Sócrates aristotélico.

29. A esto parece referirse también Aristóteles al señalar en *EN* 1142a20-23 a propósito del planteo socrático de que se puede conocer la premisa universal pero no la particular (cf. nota 27 respecto del "silogismo práctico").

30. La paradoja de la ética socrática según la cual la ignorancia justificaría la falta de responsabilidad del agente moral que obra mal ha provocado multiplicidad de análisis y respuestas. King (1987) entiende que la paradoja no es tal si se la entiende del siguiente modo: el mal obrar debe referirse a la totalidad de la existencia del sujeto hasta el momento y no a una acción concreta; la comprensión incorrecta es aquello de lo que el sujeto es consciente tras el *élenchos*.

Aristóteles entonces define de otro modo la sabiduría práctica en contraposición al modelo fuertemente apriorista que atribuye a Sócrates y que, como hemos intentado mostrar, él mismo construye utilizando sus propias categorías de evaluación del fenómeno ético. Incluso podría pensarse que Aristóteles lo que hace es reformular más que descartar el intelectualismo de la ética socrática, que por otra parte él mismo define, si seguimos a Aubenque[31] en que "Aristóteles se limitaría a completar y a reforzar el intelectualismo socrático al hacer bajar la inteligencia hasta las mediaciones afectivas y prácticas que Sócrates había descuidado". Claro que esto supone apartarse del modo habitual de entender el intelectualismo moral, que por lo general es pensado a la manera en que Aristóteles describe la sabiduría práctica de Sócrates.

V. Conclusión

A partir de lo expuesto nos parece legítimo afirmar que Aristóteles es responsable de esta visión crudamente deductivista[32] y apriorista de la ética socrática –que tanta repulsión puede provocar a quien es consciente de los resortes irracionales que suelen intervernir en el obrar humano–. La comparación con la interpretación de la ética socrática que hace Platón sería sin duda enriquecedora. Una posición como la de Gómez Lobo,[33] quien reconstruye a partir de textos platónicos la ética socrática como sistema axiomático, acercaría bastante la visión de Platón a la que hemos hallado en Aristóteles. Mientras que un Sócrates "filósofo en el límite", cuya sabiduría consiste en un saber ético negativo y fundamentalmente metodológico –el *élenchos*-, tal como propone Nudler–,[34] nos mostraría en Platón un punto de vista sustancialmente distinto. Pero tematizar esto ya nos introduciría en la compleja polémica que aún hoy existe en torno a la interpretación de la famosa declaración

31. Aunbenque (1963), p. 29.

32. Por cierto que este deductivismo se sostiene en un previo proceso de inducción por el cual se han alcanzado las definiciones universales, tal como mostramos al analizar el pasaje de *Met.* 1078a17-32.

33. Gómez Lobo (1989), (1990) y (1995).

34. Nudler (1995).

del Sócrates platónico de que su saber consiste en el reconocimiento de su ignorancia[35].[36]

Universidad de Buenos Aires

REFERENCIAS

ARISTOTELIS: *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford, 1894.
ARISTOTELIS: *Physica*, ed. W.D.Ross, Oxford, 1950.
ARISTOTELIS: *Rethorica*, ed.W.D.Ross, Oxford, 1959.
ARISTOTELIS: *Analytica priora et posteriora*, ed.W.D.Ross, Oxford, 1964.
AUBENQUE, P.: *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963.
BARNES, J.: "Aristotle's Theory of Demonstration", *Phrónesis*, XIV, no. 2, 1969, 125-152.
BARNES, J.: "Aristotle and the Methods of Ethics", *Revue Internationale de philosophie*, 34, no.133-134, 1980, 490-511.
BARNES, J.: Aristotle's *Posterior Analytics*, Oxford, 1994.
BROADIE, S.: *Ethics with Aristotle*, Oxford, 1991.
CHERNISS, H.: "The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy", *Estudios de Historia de la filosofía en homenaje al profesor Rodolfo Mondolfo*, I, Tucumán, 1957, 93-114.
CHERNISS, H.: *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, trad. bajo la dirección de C. Eggers Lan, México, 1991 (1a. ed. 1935).

35. Entre algunas de las principales interpretaciones alrededor del tema de la sabiduría socrática podemos mencionar además de las ya citadas (Penner, Gómez Lobo, Nudler): Irwin (1995), quien sostiene que el saber de Sócrates consiste sólo en creencias verdaderas pero superiores a las de los interlocutores de Sócrates por resistir al *élenchos*; algo similar afirma Vlastos (1991); para Woodruff (1992), cuando Sócrates afirma no saber, está diciendo que no posee el conocimiento riguroso del experto; Nozick (1995), por su parte, sostiene que Sócrates realmente no sabe, aunque en un sentido más profundo que el corriente.

36. Queremos agradecer a la profesora Victoria Juliá y al profesor Marcelo Boeri la atenta lectura del presente trabajo así como sus valiosas observaciones respecto del mismo.

CHICHI, G. M.: "El testimonio de Aristóteles sobre Sócrates en *Refutaciones Sofísticas* 34, 183b6-8", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1, 1996, 23-34.
DEMAN, Th.: *Le temoignage d'Aristote sur Socrate*, Les Belles Lettres, Paris, 1942.
DE VOGEL, C. J.: "The Present State of the Socratic Problem", *Phrónesis*, 1955, 1, 26-35.
DODDS, E. R.: Plato. *Gorgias*, ed. and comm., Oxford, 1959.
EGGERS LAN, C. Platón. *Apología de Sócrates*, ensayo preliminar e introducción, Buenos Aires, 1992 (13a. reimpr.).
GAUTHIER, R. A. – JOLIF, J. Y.: *Comentaire à L'etique a Nicomaque*, Publications Universitaires, Paris, 1970.
GIANNANTONI, G.: *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, collegit, disposuit, apparitibus notisque, instruixit, Napoli, 1990 (4 vols.).
GÓMEZ-LOBO, A.: *La ética de Sócrates*, México, 1989.
GÓMEZ-LOBO, A.: "Los axiomas de la ética socrática", *Méthexis*, III, 1990, 1-14.
GÓMEZ-LOBO, A.: "Sócrates: ¿filósofo en el límite?", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXI, 1, 1995, 159-165.
GUARIGLIA, O.: *Etica y política según Aristóteles I. Acción y argumentación*, Buenos Aires, 1992.
GUTHRIE, W. K.: *Historia de la filosofía griega*, III, trad. J. R. Feo, Madrid, 1988, (1a. ed. 1969).
GUTHRIE, W. K.: *Historia de la filosofía griega*, VI, trad. A. M. González, Madrid, 1993, (1a. ed. 1981).
IRWIN, T.: *Plato's Ethics*, Oxford, 1995.
JOACHIM, H. H.: Aristotle. *The Nicomachean Ethics.*, Oxford, 1951.
KAHN, Ch.: "Plato's Theory of Desire", *The Review of Metaphysics*, XLI, 1, 1987, 77-103.
KING, J.: "Elenchus, Self-Blame and Comments", *The Review of Metaphysics*, XLI, 1, 1987, 77-103.
LUKASIEWICZ, J.: *La silogística de Aristóteles*, Madrid, 1977.
DE MAGALHÂES-VILHENA, V.: *Le problème de Socrate*, Paris, 1962.
NATALI, C.: "Due modi di trattare le opinioni notevoli. La nozione di felicità in Aristotele, *Retorica* I 5", *Méthexis*, III, 1990, 51-63.
NEHAMAS, A.: "Socratic Intellectualism", in W.J. Prior *Socrates. Critical Assesments*, vol.III, 1996, 180-211 (Reimp. de "Socrates Intellectualism", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 2, 1986, 275-316).

NOZICK, R.: "Socratic Puzzles", *Phronesis*, XL, 2, 1995, 143-155.
NUDLER, O.: "Sócrates: filósofo en el límite", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXI, 1, 1995, 145-157.
NUDLER, O.: "Sócrates: ¿filósofo dogmático? Una réplica a Alfonso Gómez-Lobo, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXI, 1, 1995, 167-172.
NUSSBAUM, M.: "Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom", in W.J Prior, *Socrates. Critical Assesments*, vol.1, 1996, 74-118 (Reimp. de "Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom", *Yale Classical Studies*, 26, 1980, 43-97).
PENNER, T.: "Knowledge vs True Belief in the Socratic Psychology of Action", *Apeiron*, XXXIX, 3, 1996, 199-229.
PRIOR, W. J.: *Socrates. Critical Assesments*, vol I-IV, London-New York, 1996.
REALE, G.: "Introduzione e commentari" en Aristotele, *La Metafisica*, II, Napoli, 1968.
ROBINSON, R.: *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, 1953.
ROSS, W. D.: *Aristotle's Metaphysics*, II, A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford, 1924.
TAYLOR, A. E.: *Varia Socratica*, Oxford, 1911.
TRICOT, J.: *La Metaphysique*, II, int., notes et index" en Aristote, Paris, 1974.
VERNANT, J. P.: "Ebauches de la volonté dans la tragedie grecque", *Mythe et tragedie en Gréce ancienne*, Maspero, Paris, 1981.
WOODRUFF, P.: "Plato's Early Theory of Knowledge", in Benson H., *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York, 1992.

ABSTRACT

This paper is concerned with Aristotle's interpretation of Socratic ethics. The author tries to show the way in which Aristotle applies his own philosophical categories for evaluating the ethical phenomenon to Socratic moral arguments. He renders Socrates' practical wisdom as being an *epistéme* in the Aristotelian sense (that is to say, as demonstrative *héxis* which deals with universal and necessary items). If Socrates' practical wisdom is an *epistéme* in Aristotle's sense (*quod non*), it cannot be occupied with the contingent things and with the particular and irrational components of human behavior. It is clear here that Aristotle draws this conclusion because he previously considered Socratic practical wisdom in terms of this own notion of *phrónesis* in opposition to the Socratic *epistéme*. As a matter of fact, Aristotle is not interested in offering a historical description of Socratic ethics.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIV Nº 2 (Primavera 1998)

ESTUDIO CRITICO

SOBRE UNA ETICA DE LA DISPUTA*

Graciela M. Chichi

Por qué argumentan las personas, o qué implica para la vida la posibilidad de argumentar y el hecho de que argumenten; y a qué compromete tal hecho o debería comprometer, son los principales interrogantes a los que responde el libro de Carlos Pereda. En su reconstrucción sobre el concepto aristotélico de falacia[1] ya había sido presentada la idea central del presente libro: argumentar es la única forma racional de tratar con perplejidades, con conflictos y con problemas de creencias. Argumentar es, por cierto, el modelo elegido frente a otra opción no pocas veces usada para solucionar conflictos: la violencia. Por cierto, "el uso del argumento implica que uno ha renunciado a echar mano de la fuerza, que se está dispuesto a ganar la adhesión de un interlocutor por medio de la persuasión razonada; quien argumenta no está considerando al otro como un objeto sino apelando a su libre criterio."[2] No obstante, Pereda nos advierte que quien elige argumentar no por ello ha escapado a la posibilidad de ser víctima de cierta violencia, fundada en la anterior, pero esta vez interna al lenguaje, bajo el amparo de la cual crecen lo que el autor dió en llamar "vértigos argumentales". Es más, quien apela a esa clase de argumentaciones radicalmente parciales que son los vértigos, con frecuencia provoca violencia externa: anular las *otras* razones, las razones del otro, es el primer paso para anular al

---

* Carlos Pereda. *Vértigos argumentales, una ética de la disputa*; Barcelona, Anthropos, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Itzapalapa, 1994, 334 pp.

1. C. Pereda "¿Qué es una falacia?" en A. Vargas e I. Cabrera *et al.* (eds) *Argumentación y Filosofía* México, 1986, pp.113-127.

2. Ch. Perelman & O. Tyteca *The New Rhetoric* Notre Dame- Londres 1971 (1958[1]), p. 55, recordando una idea de E. Weil (1950).

otro..., al otro en los demás y en sí mismo (p. 15). Argumentar es por ello la alternativa propuesta para no sucumbir, además, ante la tentación de dos actitudes básicas como son la certeza con su omnipotencia, por un lado, y el escepticismo, por el otro, o, directamente, la impotencia de la ignorancia. Frente a la bien conocida razón "austera", gestada por la tradición racionalista, Pereda opone y reconstruye otro concepto de razón, así llamado "enfática", el cual incluye y asume su propia incerteza. Con tal fin recobran actualidad ideas aristotélicas, hoy ya muy reconocidas, y famosas páginas de I. Kant. El libro ofrece una perspectiva holista de la argumentación pues la reflexión no se reduce al concepto de inferencia sino que, en todo caso, considera a ésta desde un marco más amplio: el de la acción de argumentar como parte del intercambio entre los dos interlocutores de una disputa.

El libro está organizado en tres secciones. La primera contiene dos esbozos de teorías: una, la llamada *teoría elemental de la argumentación* y otra, las ideas básicas de la "patología de la argumentación" para examinar aquel argumentar parcial o radical que son los vértigos. Por empezar, se entiende a la argumentación como un fenómeno amplio en el cual es posible distinguir *ciclos* o serie de fases argumentales articuladas por reglas. Pereda integra distintos tipos de reglas (transmitidas en los escritos lógicos aristotélicos) en el marco de la bien conocida disputa reglada. Reglas, que resultan distinguidas conforme al objeto que rigen, dan cuenta de tres de las dimensiones que reconocerá cada ciclo argumental. La dimensión *morfológica* está configurada alrededor de los elementos básicos de la disputa: dos participantes –proponente y oponente–, el tema a discutir, el juez o el que dirime la cuestión y el tiempo para discutir. A la dimensión *inferencial* pertenecen las reglas que respaldan la aseveración de algunos enunciados a partir de otros; aquí contempla y examina en particular tanto los apoyos deductivos como los no-deductivos. En tercer lugar, están las reglas de procedimiento que indican qué posibilidades de intervención –para ofrecer o exigir prueba– posee cada participante en el proceso concreto de una argumentación. Además de las mencionadas reglas constitutivas Pereda integra a su propuesta reglas de carácter regulativo: las *virtudes epistémicas*. Se trata de disposiciones de las personas o, según el caso, de los argumentos a operar como meta-conductores de verdad. Entre los rasgos de carácter que promueven saber o argumentar Pereda identifica y caracteriza las siguientes virtudes: la *integridad epistémica*, el *rigor* y el *espíritu de rescate*, en tanto virtudes morfológicas; mientras que *contrastabilidad empírica*, *poder prospectivo*, *poder explicativo* y *coherencia* son las cuatro virtudes epistémicas procedimentales referidas a los argumentos. A una cuarta y última dimensión pertenecen las presunciones necesarias a cualquier lenguaje, en ocasión de cuyo análisis Pereda retoma reflexiones anteriores (1986). Con el siguiente cuadro resumo los elementos de la teoría "A" hasta aquí mencionados, a la vez que consigno la respectiva fuente de inspiración.

Dimensión: *Reglas:*	**morfológica**	**inferencial**	**procedimental**
constitutivas	Tópicos morf. o "personales" (1991, p.33): elementos A, B,C,D y E de la disputa. Fuente:Aristóteles, *Tópicos*, libro VIII.	Tópicos lógicos o "enfáticos": apoyos determinados y subdeterminados. Fuente: Ar., *Primeros* y *Segundos Analíticos*.	Reglas de presunción y carga de la prueba. Presunciones necesarias del lenguaje (cuarta dimensión).
regulativa	Tópicos morfológicos respecto de A y B. Fuente: Ar., *Tópicos*, libro VIII.	Tópicos inferenciales positivos y negativos. Fuente: Ar., *Tópicos* y *Refutaciones Sofísticas*.	Tópicos retóricos. Fuente: *loci communes* aristotélicos y su tradición.
procedimentales: *virtudes epistémicas*	Integridad epistémica, rigor y espíritu de rescate. Fuente: I. Kant, *Crítica del Juicio*, §40.	———	Contrastabilidad empírica, poder prospectivo, pod. explicativo y coherencia. Fuente: W.V.Quine *Dos dogmas del empirismo*.

Entonces, mientras que cualquier argumentar deja reconstruirse a partir de varios ciclos interrelacionados entre sí, cada ciclo argumental comienza con el ataque a determinada propuesta con vistas a discutir, o bien su presunción de verdad, o bien faltas de valor, o bien carencias o dudas en relación con determinadas evaluaciones o normas. En este

sentido resultan identificados cuatro tipos de ciclos argumentales: el "crítico" que tiende a determinar la verdad, "reconstructivo" en el que se busca recuperar o ganar inteligibilidad, y el "valorativo" constituido mediante dos subciclos: uno "normativo" en el que se discuten normas y otro "evaluativo" en el que se argumentan descripciones evaluativas de un objeto o de una situación. Con esto el autor apunta a una *fenomenología de la experiencia o atención argumental*, la cual no queda reducida a las tareas de describir y evaluar, encaminando éstas sólo a la validez o a la invalidez de los argumentos con que nos enfrentamos, sino que además pretende haber considerado actitudes afectivas, las cuales descubren una amplia bateria de posibilidades críticas con vistas a identificar apoyos, la verdad de las premisas, pertinencia respecto de la conclusión, entre otras. Pereda sostiene la idea de que es posible desarrollar una "sensibilidad" en relación a los argumentos tal como en cualquier otra disciplina de carácter práctico. Queda pendiente el *segundo esbozo de teoría* ("B") que versa acerca de la "patología de la argumentación". El concepto de "vértigo argumental" está estrechamente relacionado con el concepto de *punto de vista* a partir del cual se constituye la argumentación. Toda vez que se argumenta, se dirige la atención a algo en particular, dejando de lado otras cosas, razón por la cual argumentar es un proceso interno a un punto de vista y como tal precario (p. 313). Si, por un lado, Pereda rescata los puntos de vista *materiales*, entendiendo por tales los pre-juicios, reflejo de circunstancias psicológicas y sociales; por otro, subraya los puntos de vista *formales* que son los conformadores de ciclos. Estos se caracterizan por tener polaridad y tender a absolutizarse. Precisamente, sucumbimos ante vértigos argumentales toda vez que anulemos el respectivo polo opuesto definido desde el punto de vista elegido para argumentar. Vértigo argumental es, por cierto, la tendencia "natural" de aquella atención, sólo que radicalizada y parcial. Esto sucede toda vez que se prolongue la discusión, se ignoren argumentos alternativos, se rehuya a someter a crítica los presupuestos en cuestión, se ignore o uno se manifieste inmune a cualquier ataque, y todo ello, por razones psicológicas o sociales (pp. 107-9).

La segunda sección del libro gira en torno a las formas de violencia en las que se corporizan los llamados "vértigos argumentales". El primer ejercicio indaga la oposición entre dos modos de saber y de entender asociados a R. Descartes y a L. Wittgenstein, el fundamentalista y el antifundamentalista. A propósito de estos dos programas Pereda ejemplifica el punto de vista simplificador y el punto de vista complicador.

La virtud morfológica del rigor (o imparcialidad intelectual o "ponerse en el lugar de los demás") parece ser el remedio para no sucumbir ante vértigos semejantes. El segundo ejercicio está destinado a elucidar ciertos respaldos teóricos y prácticos de la libertad a partir de una lectura de la *Tercera antinomia* de Kant. En ocasión de este ejercicio Pereda presenta el vértigo subjetivista y el objetivista, perspectivas radicalizadas que se constatan en el ciclo crítico. El tercer ejemplo discute dificultades derivadas del hecho de haber partido de la definición tradicional de saber, en cuya ocasión pone en juego el vértigo descriptivo y el prescriptivo. Para el cuarto ejercicio Pereda escoge páginas de la literatura para subrayar y examinar, por último, los contrastes entre el punto de vista de lo sublime con su la lógica de la cooperación y el de la bajeza que impone la lógica del conflicto.

En la tercera y última sección aparecen alistados los indicios que habían sido presentados y comentados a lo largo de las dos secciones iniciales. Bajo el título de "*Argumentación y juicio*" Pereda reflexiona acerca de las tres categorías pertenecientes al concepto de razón enfática por el cual el autor aboga: la pluralidad, la gradualidad y el antifundamentalismo moderado. Con el concepto de razón enfática Pereda se inscribe dentro de una larga tradición cuyos hitos fueron: la *frónesis* aristotélica, la *finesse* de Pascal, la *Urteilskraft* de Kant y el *ingenio* de Baltazar Gracian. La propuesta es, en suma, guiarse por el ir y venir de los argumentos, confiando en que se posee cierto grado de autonomía, entendiendo por tal, la capacidad de decisión y de apuesta al poder de los buenos argumentos para enfrentar perplejidades y conflictos. Argumentar es, en definitiva, aquella respuesta de las personas adecuada para enfrentar las situaciones conflictivas en las que ellas viven. Es la forma de superar situaciones parciales que aquellas mismas inevitablemente constituyen; pero asumiendo que el argumentar se despliega en procesos precarios, y que, con todo, no debe uno rehusarse a tener que considerar, cuando corresponda, los apoyos deductivos *y* los no-deductivos. La alternativa rechazada por nuestro autor es, sin duda, pensar y constituir sistemas. Por último, en favor de una ética de la disputa habla el hecho de que para evitar caer en los vértigos, de cualquier signo, quien argumenta debe poner en juego las virtudes epistémicas del caso, destinadas éstas a ejercer el control interno de la argumentación.

Con insistencia Pereda subraya que no se propuso una teoría sino, antes bien, recopilar una variedad de fenómenos relacionados con la argumentación, entre los cuales el autor no ha dejado de sentar posicio-

nes críticas frente a los resultados provenientes de la reflexión epistemológica. Concluyo con un par de observaciones que no agotan, por cierto, el contenido de estas interesantes páginas de Pereda. La presente reflexión sobre argumentación tiene ya el privilegio de ser una de las pocas propuestas orgánicas gestadas en nuestra lengua, si no la única hasta el momento. Alineamos el planteo básico del autor junto a los resultados de la escuela canadiense (D. Walton), a los de la americana (A. Blair y R. Johnson) y a los de la escuela holandesa (F. van Eemeren y R. Grootendorst). Desde estas líneas de trabajo se coincide en resaltar y en recuperar la vieja idea de diálogo para explicar la argumentación y el concepto de falacia. Pereda actualiza también, de una forma original, las enseñanzas, por mucho tiempo olvidadas, transmitidas por Aristóteles en *Los Tópicos*, y, en particular, cierta idea –cara a la autora de este comentario–, según la cual aquellas lecciones aristotélicas habían brindado nada menos que un manual adecuado para desarrollar la habilidad práctica de argumentar. Considerando las atribuciones asignadas a los dos roles de la disputa (proponente y oponente), el modelo de Pereda no corresponde con ninguna de las dos versiones conocidas de la *disputatio* (I. Angelelli/ 1970) sino, sin duda, con el del libro VIII de *Los Tópicos*. No me detengo a consignar las antiguas reglas de la discusión que Pereda llega a reconocer y a ganar para su reconstrucción, cuyo comentario crítico suele pasar por erudito ante el lector poco avezado en estos temas. Subrayo, sin embargo, que nuestro autor se hace eco de la lectura formalista de los "lugares" (*tópoi*) aristotélicos la cual ya había sido bosquejada en uno de sus propios trabajos anteriores (*Tópicos*, vol. I, 1991). Sin ánimo de opacar la originalidad de la propuesta de Pereda recuerdo, por último, que en los *Paralipomena, §26* (1851) A. Schopenhauer había defendido la idea de que la violencia, o, directamente, el predominio de la voluntad sobre el entendimiento, está a la base de todo recurso destinado a imponer determinado punto de vista frente al esgrimido por el interlocutor de un diálogo. No se escatiman cuadros ni esquemas para que el lector pueda seguir planteos y propuestas; el libro incluye además útiles índices de nombres y de conceptos.

Universidad Nacional de La Plata
CONICET

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Martínez, Sergio F., *De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica* , México, Paidós-UNAM, 1997, 190 pp.

Este breve e interesante libro trata acerca de la historia de los diferentes modelos de explicación científica tal como han surgido de la práctica concreta de las ciencias naturales. La obra tiene un carácter introductorio y no pretende ofrecer un tratamiento comprehensivo de este vasto tema. Más bien, se propone relacionar de manera epistemológicamente esclarecedora a la historia y la filosofía de la ciencia, mostrando cómo los patrones de explicación se desarrollaron en su contexto histórico. Creo que hay que dar una calurosa bienvenida a este empresa, que no tiene antecedentes en lengua castellana. En verdad, hasta donde llega mi conocimiento, tampoco existe un tratamiento sistemático de este tema publicado en lengua alguna. Sergio Martínez asume el riesgo de internarse en un terreno poco explorado y producir una obra pionera, la cual, como casi todas las de esta naturaleza, no puede estar completamente lograda.

El punto de partida del autor es la distinción entre dos conceptos de explicación: uno que la concibe como una forma de inferencia o argumento, y otro que la concibe como la búsqueda de criterios para distinguir el conocimiento objetivo del meramente ilusorio (p. 15). Puede decirse, sin embargo, que desde Aristóteles, ambos conceptos de explicación han coexistido en la mayor parte de los científicos y filósofos, y no resulta fácil separarlos. Me parece que hay aquí sólo una diferencia en el enfoque y no dos conceptos distintos o excluyentes de explicación. Martínez adopta el segundo enfoque y propone un hilo conductor específico para narrar su historia: la manera en que se relacionan causas, efectos y leyes generales, y, más precisamente, el tipo general de explicación que consiste en una inferencia de las causas a partir de los efectos.

La primera parte del libro se ocupa de la ciencia griega de una manera muy esquemática, pero bastante precisa. Distingue, como es usual, dos tradiciones principales, una especulativa representada por Demócrito, Platón y Aristóteles, y otra empírica representada por la medicina hipocrática. Particularmente esclarecedor resulta su estudio de las causas finales aristotélicas en términos de la relación parte-todo y de la distinción entre propiedades agregativas y no agregativas. En el caso de Platón, Martínez encuentra un antecedente del método hipotético-deductivo en un pasaje del Fedón (99e-100d) que se refiere al empleo de las hipótesis. Es este un texto muy discutido sobre el que hay una extensa bibliografía filológica y filosófica, que no sería pertinente citar en una obra de esta

naturaleza. Con todo, al sugerir la idea de una contrastación empírica de las consecuencias de una hipótesis (p. 32), me parece que el autor ha sobreinterpretado el pasaje más allá de lo que el texto griego permite. Concluye esta parte señalando que si bien Aristóteles concibió la idea de un argumento correcto, pero lógicamente inválido, que infiera las causas a partir de los efectos, en la tradición prevaleció la doctrina oficial aristotélica según la cual la explicación científica adecuada es la que va de las causas a los efectos. En la ciencia griega, la explicación que consiste en una inferencia en la dirección inversa se realizó principalmente en la medicina hipocrática, en la cual de la observación de síntomas se pasa al diagnóstico de la enfermedad y de sus causas no observadas.

En la segunda parte del libro se estudia la concepción mecanicista del universo elaborada durante la revolución científica moderna, y el consiguiente modelo de explicación asociado a ella, es decir, la explicación mediante leyes universales o deterministas. El autor pasa por alto a la Edad Media, a la que considera como simple transmisión del saber antiguo (p. 51), expresando una imagen ya más bien superada de la cultura medieval. Precisamente acerca del tema de la inferencia que va de los efectos a las causas los filósofos medievales hicieron un aporte significativo que Martínez no señala. En los comentarios medievales a los *Segundos analíticos* se reconoce la existencia de dos tipos de demostraciones científicas, una perfecta llamada *propter quid* , que va de las causas a los efectos, y una imperfecta denominada *quia* , que discurre en sentido inverso. Más tarde se las llamó demostración *a priori* y demostración *a posteriori* , respectivamente (por ejemplo, Alberto de Sajonia, *In an.post.* I, 9). Esta terminología se fija en el siglo XIV y se usa en las obras sistemáticas de la escolástica tardía hasta el siglo XVII (por ejemplo, Francisco Suárez, *Disp. metaph.* III, 3, 6). En el estudio de la demostración *a posteriori* los escolásticos avanzaron bastante sobre las escasas alusiones aristotélicas. Por consiguiente, no resulta del todo acertada la afirmación del autor (p. 43 y 66) cuando sostiene que este tipo de explicación no se desarrolla hasta los teóricos del *regressus* en el siglo XVI.

Martínez concibe a la revolución científica a la manera tradicional, como el ascenso y triunfo del mecanicismo, y analiza brevemente las etapas de este proceso representadas, entre otros, por Galileo, Descartes, y especialmente Newton. Señala que allí se constituye, no sin disensos, el patrón de explicación mediante leyes universales o deterministas. Junto a éste, asociado a una concepción deductivista de la ciencia, aparece otro modelo explicativo, el de la *vera causa* , que tiene rasgos inductivistas en tanto pretende inferir las causas de los fenómenos a partir de los efectos observados. Ejemplo de este último proceder son la teoría de las mareas de Galileo, o la teoría de la refrangibilidad de la luz y la ley de gravedad en Newton. Es evidente, como muestra el autor, que hay una tensión irresuelta entre estos dos patrones de explicación, tensión que se manifiesta claramente en la idea newtoniana de "deducción (de una ley) a partir de los fenómenos" (pp. 77 y ss.). Dicha tensión no podía resolverse hasta que no se debilitara la idea platónico-aristotélica de ciencia como conocimiento necesario. De otro modo, las leyes y explicaciones probabilistas no podían tener lugar porque resultaban epistemológicamente ilegítimas.

En la tercera parte, Martínez estudia el lento surgimiento de nuevos patrones de explicación asociados con las nociones de contingencia, azar y probabilidad. El problema tradicional de la inducción, tal como lo planteó Hume y lo discutieron los filósofos del siglo XIX, es sólo una de las raíces de las nuevas ideas. La innovación principal, según el autor, se encuentra en la teoría de la evolución de Darwin, que por primera vez pone en práctica un patrón de explicación que no apela a a leyes generales. Martínez considera que las explicaciones darwinistas son narrativas (p. 149), y éstas son explicaciones históricas que incorporan de manera esencial elementos contingentes. Incluso las generalizaciones de la biología evolucionista son inseparables de aspectos contextuales, tales como la reconstrucción de escenarios evolutivos posibles (p. 169). Además, el criterio de individuación de las entidades involucradas (las especies) es de tipo histórico o genealógico. De manera un poco sorprendente, el autor introduce a las explicaciones seleccionistas como un patrón de explicación diferente del narrativo (p. 171), que también se aplica a la teoría darwiniana. Pero dado que la selección natural es el agente causal principal de la evolución de las especies, no queda claro si el patrón propio de la teoría darwiniana es el seleccionista o el narrativo (o ambos por igual). En algunos pasajes (p.e., p. 149) parece sugerirse que el patrón narrativo es un género que incluye como especies a otros patrones, como al seleccionista e incluso al de explicación legal. Pero la relación entre estos diferentes patrones no se hace explícita.

La conclusión de la obra es que desde el siglo XIX asistimos a un proceso de diversificación de los patrones de explicación, proceso que nos ha llevado a aceptar explicaciones que no emplean leyes universales o deterministas. Esto implica la introducción del azar, la contingencia y la probabilidad en el campo de la ciencia, con el consiguiente abandono de una concepción determinista del universo. Tal proceso no se encuentra todavía consumado, sino en plena realización (p. 179). Esta conclusión general puede considerarse bien fundada por el autor, dentro de los límites de extensión de la obra, que voluntariamente ha dejado sin analizar episodios tan importantes como el surgimiento de la física estadística y cuántica. Además de esta tesis general, también podemos encontrar numerosas observaciones interesantes sobre temas específicos que no hemos podido comentar aquí. Sirva como ejemplo la afirmación del autor (p. 172) de que la teoría de la evolución no es una teoría local (en el sentido que este término tiene en la física actual) porque la selección natural es un proceso global que no ocurre en un lugar y momento determinado.

Encuentro, sin embargo, una dificultad que afecta la comprensión del esquema total de la obra. Es el hecho de que falta una caracterización más o menos precisa de los diferentes patrones de explicación y de sus mutuas relacio-

nes. En este aspecto, Martínez maneja el tema con un grado de vaguedad mayor que el aconsejable. Al llegar al final del libro el lector puede encontrarse en la incómoda situación de no poder determinar claramente cuántos ni cuáles son los patrones de explicación que se han discutido, ni tampoco saber cuáles patrones son compatibles entre sí y cuáles no lo son, ni cuáles están subordinados a otros o no. Razonablemente, el autor advierte al comienzo de su obra (p. 19) que no pretende defender una clasificación completa de patrones explicativos. Por otra parte, es cierto que los diferentes patrones no se presentan en la historia de manera limpia y definida. Como bien sabía Aristóteles, no se puede pedir más precisión que la que cada asunto admite. No se trata, pues, de reclamar definiciones estrictas ni clasificaciones exhaustivas de los patrones explicativos producidos en la historia de la ciencia. Dado nuestro conocimiento actual del tema esa es una tarea imposible. Con estas reservas más que atendibles, creo, no obstante, que la obra ganaría mucho en claridad y precisión si partiera de un ordenamiento de los patrones analizados en un esquema clasificatorio, por más parcial y provisorio que resulte.

Alejandro Cassini
Universidad de Buenos Aires

Valdés, Margarita M. (comp.) *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales.* México, U.N.A.M., 1996.

Esta compilación reúne una serie de artículos en donde se aborda la problamática relacionada con el análisis lógico y semántico de las oraciones que usamos para atribuir a un sujeto creencias, deseos, intenciones. Tales estados mentales reciben comunmente el nombre de *actitudes proposicionales* y las oraciones que usamos para atribuir a un sujeto un estado mental de este tipo se las llama *atribuciones de actitudes proposicionales.* Estas oraciones plantean problemas relacionados con su forma lógica y con su interpretación semántica. En este libro Margarita Valdés presenta una acertada y cuidadosa selección de trabajos cuyo punto en común es el abordaje de los enigmas que se generan a partir del análisis de las cláusulas subordinadas que figuran en las atribuciones de actitudes proposicionales. Al hacer un estudio profundo de la forma lógica de estas atribuciones y de su significado se pretende iluminar no sólo la naturaleza de nuestro lenguaje sino también la de nuestra vida mental. La compilación tiene entre algunas de sus virtudes la de incluir una excelente introducción a cargo de la compiladora y la de reunir autores de gran importancia dentro del ámbito de la filosofía analítica: Frege, Quine, Davidson, Russell, Kripke, Burge, Schiffer, Richard, Kaplan, Perry y Soames.

En la introducción, Margarita Valdés presenta una de las claves para abordar la problemática que subyace a la atribución de actitudes: el enfoque relacional. Es claro que la manera más difundida de responder a la mencionada problemática considera que las actitudes proposicionales son modos diferentes en que un sujeto puede estar relacionado con cierto tipo de contenido cognoscitivo: creer, desear que algo sea el caso, denotan diversos modos de como una mente puede estar relacionada con algún contenido cognoscitivo expresado por alguna oración completa. Desde esta perspectiva 'creer que la luna es de queso' refleja un modo (la creencia) en que una mente se relaciona con el contenido expresado por la oración 'la luna es de queso'. Este enfoque es conocido como enfoque *diádico* o *relacional.* Tener una actitud proposicional es estar relacionado de cierta manera con una entidad. Es cierto que acerca de la naturaleza de esta entidad, no todos los defensores de este enfoque están de acuerdo: el objeto de la actitud mediante el cual se expresa su contenido puede ser una proposición o una oración (mental o lingüística). Pero todos concuerdan con la idea de que la forma lógica de las atribuciones es relacional. Los artículos que conforman esta antología presentan al lector razones en favor y en contra de la adopción del enfoque relacional. Ellos han sido organizados en cuatro grupos:

Ciertas construcciones lingüísticas especiales pueden ayudar a esclarecer la naturaleza de los objetos y el valor semántico de las actitudes. Es por ello que los tres primeros trabajos con los que se abre esta compilación se ocupan sobre el valor semántico de las oraciones que contienen deícticos (términos singulares cuya referencia varía al variar el contexto de emisión. Por ejemplo, los demostrativos, los pronombres personales, etc.). Gottlob Frege en "El pensamiento: una investigación lógica" explora los problemas que representan para su teoría del lenguaje las oraciones en las que figuran deícticos. Ellas, a pesar de ser oraciones gramaticalmente completas, no determinan por sí mismas un sentido completo susceptible de ser verdadero o falso. Las oraciones con demostrativos expresan sentidos incompletos que sólo pueden completarse cuando la oración se usa en un determinado contexto. El trabajo de John Perry "Frege sobre los demostrativos" incluye la idea de que los demostrativos tienen dos papeles: uno constante y otro que puede variar con el contexto de uso. Según el autor ninguno de los dos aspectos son adecuados para "complementar" un supuesto sentido fregeano. Ninguno puede realizar las diferentes funciones que Frege atribuye a los sentidos. David Kaplan sostiene en "Reflexiones sobre los demostrativos" no sólo el referente de los demostrativos varía con el contexto de uso sino que también varía su intensión (como opuesta a la extensión). Kaplan defiende la idea de que los demostrativos son expresiones directamente referenciales. Se espera que estas reflexiones sobre los demostrativos sean útiles para iluminar la naturaleza de los contenidos mentales: ¿son ellos contexto-dependientes o no lo son?

El segundo grupo de artículos trata sobre la forma lógica de las atribuciones de las actitudes proposicionales. En todos ellos se rechaza la idea de que la for-

ma lógica de las actitudes proposicionales sea relacional. Tanto Wilard Quine en "Selección sobre de *Word and Object*" y Donald Davidson en "¿Qué está presente ante la mente" argumentan que el mero hecho de admitir que las atribuciones de actitudes proposicionales tengan una forma gramatical relacional diádica no nos obliga a aceptar entidades abstractas (distintas de las emisiones de las oraciones declarativas), ni contenidos mentales presentes a la mente del sujeto sobre cuya naturaleza éste no pueda equivocarse. Los fenómenos para cuya explicación se introducen las proposiciones pueden describirse y explicarse sin necesidad de admitirlas. Bertrand Russell en "Entender proposiciones" también rechaza que las creencias y otras actitudes proposicionales tengan la forma de una relación diádica. Sus consideraciones, a diferencia de Quine y Davidson, son de índole epistemológica. Partiendo de la distinción conocimiento directo [*knowledge by acquaintance*] y conocimiento por descripción [*knowledge by description*], el autor afirma que entender una oración supone en último término tener conocimiento directo de datos sensoriales y/o universales. Tal consideración lo lleva a asignar a las oraciones mediante las cuales atribuimos actitudes proposiciones una forma relacional, no diádica, sino poliádica. Tener una actitud proposicional, por ejemplo una creencia, supone tener conocimiento directo de cada uno de los elementos constituyentes de lo creído incluyendo su forma.

Un problema importante relacionado con la forma lógica de las actitudes proposicionales es que tales oraciones no son veritativo-funcionales: la sustitución de idénticos y la generalización existencial no son principios que se aplican sin restricciones en el interior de estas construcciones. Por esta razón, el tercer grupo de artículos bajo el supuesto de que la forma lógica de las actitudes proposicionales es relacional se exploran las diversas dificultades concernientes a la naturaleza de los contenidos proposicionales. El primero de ellos es el clásico artículo de Saul Kripke "Un enigma sobre las creencias". Este trabajo se centra en el problema de la aparente falla de sustitutividad de nombres correferenciales. Kripke se propone hacer una defensa de la teoría de la referencia directa (la única función de un nombre es la de referir a su portador) y mostrar las dificultades de cualquier investigación acerca de la naturaleza de las creencias y de sus contenidos. El artículo contiene el famoso enigma acerca de las creencias que Pierre tiene acerca de Londres. El trabajo siguiente de Mark Richard "Cómo digo lo que tu piensas" se aleja de la idea de los objetos con los que estamos relacionados al tener una actitud proposicional son simplemente los valores semánticos que normalmente les atribuimos a las expresiones que figuran en la oración. El sostiene, en cambio, que tales objetos de las actitudes son proposiciones russellianas (n-tuplas ordenadas de individuos y propiedades) representadas de una cierta manera en el sistema representacional del sujeto que tiene la actitud, de modo que la manara como se representan las proposiciones creídas es relevante para el valor de verdad de una atribución de creencia. Scott Soames en su artículo "Referencia directa y actitudes proposicionales" argumenta en contra de Richard. Defiende la teoría de la referencia directa de los nombres y afirma que el valor semántico de la oración subordinada en una atribución de actitud proposicional es el contenido de información codificado en tal oración relativizado al contexto.

La última parte contiene dos trabajos: uno de Stephen Schiffer "Atribución de creencias" en el que se presentan argumentos a favor de su escepticismo concerniente a la posibilidad de asignar una forma lógica a las atribuciones de actitudes proposicionales. La consecuencia de la tesis de Schiffer es la imposibilidad de incluir los enunciados de atribución de actitudes proposicionales dentro de una teoría composicional de la verdad. El otro de Tyler Burge "El individualismo y lo mental" en donde se defiende una visión externalista acerca de los contenidos mentales. Presenta y elabora varios ejemplos (el de la artritis, el del sofá, etc.) donde muestra que las atribuciones de contenidos mentales a los sujetos no deben hacerse exclusivamente teniendo en cuenta factores internos a la mente del sujeto. El contenido mental no es algo que esté determinado subjetiva o internamente, sino que es algo que se determina socialmente.

Considero que esta compilación contiene muchos puntos de interés para todos aquellos que estén interesados en los problemas de la mente y el lenguaje. Al que le preocupe si hay objetos de pensamiento, si es suficiente lo que está en el interior de la mente para individuar el contenido mental, o al que se pregunte si hace falta comprometerse con entidades abstractas para satisfacer las condiciones necesarias para explicar la atribución de creencias verdaderas seguramente encontrará que esta antología es un libro muy sugerente.

Eduardo Alejandro Barrio
Universidad de Buenos Aires

Molinuevo, J. L. (Coord.). *Ortega y la Argentina*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997, 160 págs.

Bajo la coordinación de J. L. Molinuevo se han reunido en este libro los trabajos presentados en el seminario sobre Ortega y Gasset que se realizó en octubre de 1995 en la ciudad de Buenos Aires con los auspicios de la Fundación José Ortega y Gasset Argentina. El seminario que contó con la participación de personalidades de la cultura y la política, tanto argentinas como españolas, fue organizado y dirigido por el profesor Ezequiel de Olaso, poco antes de su fallecimiento

La índole de los artículos es por demás heterogénea: anécdotas nostálgicas de personas que lo conocieron, descripciones de sus viajes a la argentina, discusiones en torno a su pensamiento, etc. Sin embargo es posible, a efecto de ser reseñados, agrupar la mayoría de acuerdo a dos tendencias:

1°- El análisis de las condiciones sociales, políticas y culturales en las que se enmarca la emergencia de la figura de Ortega como un intelectual políticamente comprometido a ambos lados del Atlántico.

Perteneciendo Argentina y España a la esfera cultural hegemonizada por Francia, poseen la misma figura prototípica del intelectual, la de una persona ilustrada, de dedicación preferentemente humanista con un compromiso público con su patria y su tiempo. Durante varias generaciones será Ortega quien preferentemente ejerza esta función en el mundo hispanoparlante.

Vicente Cacho Viu hace una descripción del ámbito cultural y político de España de principios de siglo que intenta explicar cómo llegó a consolidarse la "jefatura espiritual" de Ortega (según la feliz expresión de Francisco Romero) y de cómo su influencia permaneció activa a pesar del silencio y exilio que se autoimpusiera en los últimos años de su vida.

Pedro Cerezo Galán centra su análisis en las *Meditaciones del Quijote*, libro que significó la consagración pública de Ortega y que según él determinó la modernidad filosófica en la España actual. Así, con estas meditaciones de cuño platónico en cuanto a su forma pero de inspiración nietzscheana, escritas en oposición a Unamuno (figura que dominaba el escenario intelectual hispánico), entramos plenamente en una cultura secularizada o postcristiana desde donde Ortega intenta sentar las bases de la regeneración de España.

Sin embargo su influencia no se limita a España, Eduardo A. Zimmerman sitúa el impacto de la primera visita de Ortega a la Argentina en el contexto de revalorización de lo español que estaban llevando a cabo los intelectuales argentinos en su intento por definir la esencia latinoamericana en oposición a la influencia anglosajona ; es así que la visita de Ortega fue una de las varias que realizaron personalidades españolas en esa época. Los canales de difusión y transmisión de las ideas de los visitantes españoles eran el ámbito universitario y las organizaciones de ciudadanos ibéricos. Estas últimas tuvieron una magnitud e importancia que cayó en el olvido y que en la actualidad está siendo revisada.

Marta Campomar también rescata la importancia de estas organizaciones. Será la Institución cultural Española de Avelino Gutiérrez, la que organice el primer viaje de Ortega a la Argentina en 1916 y no, como generalmente se cree, Victoria Ocampo. Campomar da una descripción detallada de los tres viajes (1916, 1928, 1939) cuya lectura es indispensable para cualquiera que quiera comprender el fenómeno social que significó Ortega en la Argentina. En la misma línea está la contribución de Máximo Etchecopar quien comparte con nosotros algunas anécdotas en torno a su amistad con el filósofo español en las que nos presenta la personalidad de Ortega.

2°- La relevancia del pensamiento de Ortega en torno a discusiones o problemáticas contemporáneas.

Ezequiel de Olaso con impecable estilo comienza aclarando el malentendido por el cual se considera que la filosofía de Ortega se reduce a meros trucos verbales; para él la clave estaría en el uso superficial que se ha hecho de sus frases atractivas y fáciles de recordar, que contienen en realidad una gran profundidad filosófica. Para comprenderlas hay que posicionarlas en la reacción contra el idealismo, tendencia hegemónica de la filosofía moderna, pues si bien en ese momento histórico hay un importante acuerdo sobre las limitaciones del proyecto idealista, el problema es la alternativa. Ortega no caerá en el realismo y por supuesto tampoco en el escepticismo sino que tomará como punto de partida la relación activa del hombre con el mundo y consigo mismo. De igual modo J. L. Molinuevo ve en el papel decisivo de la circunstancia el núcleo del programa de Ortega de una modernidad alternativa, aquella que radica la razón en la vida. Esta modernidad alternativa es una modernidad latina integradora de tendencias opuestas como socialismo y liberalismo, espíritu nacional pero cosmopolita, afirmación de principios universales y de perspectivismos históricos.

Teniendo en cuenta esta oposición a la modernidad, de Olaso plantea como una interesante línea de investigación la revisión de la doctrina de Ortega en relación con la polémica contemporánea sobre la posmodernidad; centrándose en el ensayo "Ideas y Creencias" observa que la definición y las diferencias establecidas entre ellas son iguales a las que Wittgenstein atribuyó al conocimiento y la certeza. Pero afirma que si se puede decir que Wittgenstein está en la vereda de enfrente al proyecto ilustrado no se puede decir lo mismo de Ortega sin caer en una simplificación, pues a pesar de que la revalorización de las creencias vulnera la primacía de las ideas y con ello el ideal de la Ilustración, ha sido él tal vez el que más abogó por levantar el nivel cultural de los pueblos hispanoparlantes. Al respecto cabe destacar que a causa de la vigencia de esta polémica la diferencia entre ideas y creencias es uno de los tópicos orteguianos tratado con más frecuencia en la actualidad.

Por su parte Mario Presas encuentra en el pensamiento de Ortega importantes antecedentes de problemáticas presentes en autores como Paul Ricoeur y MacIntyre, en torno a las ideas de identidad narrativa y razón histórica. El hombre no es para Ortega un ente dotado de razón sino una realidad que tiene que usar la razón para poder sobrevivir. Existiendo en un mundo que no se le revela pasivamente, debe movilizar su imaginación para poder establecer una interpretación convincente del mismo que le otorgue seguridad; la ciencia y la creación poética serán entonces interpretaciones, construcciones mentales en relación a la realidad, la diferencia radica en el propósito por el cual las creamos. Pero la ciencia no puede decirnos qué es el hombre (Ortega desconfía de la reducción de la razón a razón física y abstracta) porque él no es un simple trozo de realidad sino que es una vida, no tiene una naturaleza prefijada sino más bien una tarea, un hacerse a sí mismo continuamente. Es por esto que es

necesaria una razón histórica que construya la identidad del ser humano a través del relato de sus peripecias; la historia de cada uno cobra coherencia en un trabajo de construcción imaginaria que ordena e interpreta los hechos. En definitiva nos construimos en principio como un novelista construye sus personajes.

Al margen de las dos tendencias antes mencionadas y en torno al pensamiento político de Ortega, Enrique Aguilar afirma que uno de sus tópicos más permanentes es la repulsa al nacionalismo. Ortega distingue entre nacionalismo y nacionalidad, mientras que el primero es un concepto agresivo, referido no tanto a la propia nación como en contra de las otras naciones, lo nacional es la labor constructora del ámbito político en el que se vive, para la cual no se puede simplemente importar los logros extranjeros.

Por último, como una curiosidad, mencionaremos el trabajo de Mariano Grondona dado el carácter público del abogado periodista. Él considerará dos ensayos de Ortega "La pampa... promesas" y "El hombre a la defensiva", en los que halla una síntesis de su opinión sobre los argentinos. Ortega creía que en aquella palabra que un pueblo había acuñado y que era imposible de traducir estaba contenida la esencia de ese pueblo: en el caso nuestro, el término es "guarango", guarango es todo aquel que anticipa su triunfo. Grondona ve en esta definición del carácter argentino la predicción de un destino; pues el vicio político de una sociedad guaranga es la intolerancia. En base a ello hará un recuento de la historia argentina del presente siglo e incluso una evaluación de logros y fracasos.

Alejandra Bertucci
Universidad Nacional de la Plata

Badía Cabrera, Miguel A. *La reflexión de David Hume en torno a la religión*, San Juan, Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1996, 420 pp.

Casi dos siglos debió aguardar la obra filosófica de Hume para obtener un merecido reconocimiento, el cual implicaba una revisión de la interpretación tradicional que lo ubicaba como el último eslabón de la corriente empirista clásica. Dicho reconocimiento, que se inicia con la publicación de la obra de Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, en 1941, se pone de manifiesto en la extensa bibliografía que no ha cesado de enriquecerse en los últimos años con nuevos aportes, que comprenden tanto enfoques globales de su pensamiento como análisis de aspectos parciales, revalorizándolo como epistemólogo, como moralista, como antropólogo filosófico y como historiador.

En esta línea de re-interpretación y revalorización se inscribe la obra de Miguel Angel Badía Cabrera acerca del aspecto menos tratado de la filosofía

humeana: su análisis de la religión. Sin embargo, como señala el autor: "Son contados los pensadores que, como Hume, han logrado formular con lucidez, vigor, profundidad y dramatismo comparables, las preguntas cruciales y quizá perennes acerca del origen y el significado de la religión para la existencia humana".

En sus consideraciones introductorias, Badía manifiesta su intención de mostrar la unidad del pensamiento de Hume, dentro del cual las creencias ocupan un lugar importante, principalmente las que son útiles para desenvolvernos en la vida práctica. Si entre ellas se encuentran las creencias religiosas, más que fundamentar su validez en una certeza absoluta será pertinente mostrar la utilidad, en circunstancias determinadas, de aquéllas que no pueden ser calificadas de burdas supersticiones. Explicar creencias inveteradas y benéficas para nuestra vida, aun sacrificando la solución de problemas metafísicos caros a la tradición, le pareció a Hume una tarea mucho más fructífera que continuar proponiendo hipótesis filosóficas sólo aceptables para una elite de pensadores en sus momentos de encierro y aislamiento.

De allí que Hume dedique la primera de sus obras sobre religión –la *Historia natural de la religión*– al origen de las creencias religiosas en la naturaleza humana y su obra posterior, de mayor profundidad filosófica –los *Diálogos sobre la religión natural*– al fundamento de esas creencias en la razón. Dicha fundamentación será objeto de discusión crítica y Badía intentará desentrañar la trama en que Hume ha entretejido sus sutiles reflexiones al respecto, no exentas, como ha sido señalado en diversas oportunidades, de cierta ambivalencia. Es uno de los objetivos de Badía en esta obra salvar a Hume de esa ambivalencia, tal como lo expone en sus consideraciones finales.

En el capítulo dedicado al trasfondo histórico de la cuestión, el autor discute el argumento ontológico en sus distintas versiones, sobre todo la anselmiana y la cartesiana. Luego ofrece un panorama del deismo de su época en Gran Bretaña, representado sobre todo por J. Toland y M. Tindal, vinculando también a él el empirismo ecléctico de Locke. Los principales temas abordados son el sentido de los milagros y de la revelación para los distintos representantes del deísmo. No omite tampoco consideraciones sobre el panteísmo y el ateísmo, al que considera como "la última manifestación de la religión natural".

Badía se ocupa en primer lugar de la *Historia natural de la religión*. Sostiene que esta obra se encuentra en un punto de convergencia entre ciencia y filosofía (en la acepción actual de estos términos) y se pregunta cuál de los dos enfoques prevalece. Según el autor, Hume sigue la línea iniciada en el *Tratado* donde, influido por Newton, trata de establecer un pequeño número de leyes universales para explicar el mayor número de hechos posibles.

Hume no niega en ningún momento el fenómeno religioso, si bien considera que no puede darse de él una definición estricta. Sí, en cambio, explicarlo por causas, no sobrenaturales sino naturales. Resulta muy interesante el señala-

miento de Badía de que en la versión humeana de la génesis histórica de la religión, no se da simplemente primero el politeísmo y luego el monoteísmo, sino una alternancia de ambos, debido a ciertas "propiedades universales de la naturaleza humana".

Luego el autor se propone investigar cuál de las numerosas y variadas características de las religiones históricas es, según Hume, el rasgo primordial que nos permitirá determinar su naturaleza y llega a la conclusión de que él consiste en la creencia en un poder invisible e inteligente que es la causa del devenir en el universo. Advierte también que lo que caracteriza a la creencia en general no es simplemente un sentimiento, sino su conexión con la acción, de lo que la creencia religiosa no puede constituir una excepción. De ahi que Hume considere a la creencia "como el rasgo principal del comportamiento religioso de la humanidad".

Aparentemente, esto quedaría invalidado si se mostrase –como parece ser el caso– que la creencia en Dios derivada de la contemplación del orden natural (argumento del designio) es lo que funda la religión genuina o "filosófica", pero no la "popular. No obstante, Badía sostiene que la segunda también surgió de la necesidad de satisfacer una demanda racional. Es de lamentar que el autor no amplíe su argumentación en este punto, ya que es uno de los que presenta la ambigüedad característica que afecta buena parte del discurso humeano acerca de la religión.

Luego de establecer, en la *Historia de la religión natural*, el origen de ésta en la naturaleza humana, Hume analiza en los *Diálogos* su presunta justificación racional. El autor observa que los estudiosos de la filosofía de la religión en Hume no han logrado un consenso sobre cuál es su posición definitiva en esta cuestión y también manifiestan dudas sobre cuál de los personajes de los *Diálogos sobre la religión natural* es su portavoz. Badía, en cambio, da buenas razones para demostrar que dicho portavoz es Filón. Dado que éste habría concluído que ninguna de las hipótesis propuestas era satisfactoria, el escepticismo ha de ser la respuesta final. En opinión del autor, Filón termina propugnando un teísmo mitigado acorde con la naturaleza de su escepticismo.

Badía remata la cuestión con la cita de una reflexión irónica de Filón acerca de la compatibilidad del escepticismo filosófico con el cristianismo.

La obra incluye una exhaustiva bibliografía y un índice a la vez temático y de autores.

Margarita Costa
Universidad de Buenos Aires

Amorós, Celia, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra-Universitat de València- Instituto de la Mujer, 1997. 462 págs.

En 1989, Celia Amorós inauguró el Seminario *Feminismo e Ilustración*, en la Universidad Complutense de Madrid, auspiciado por el Instituto de Investigaciones Feministas de esa Universidad. El Seminario reunió a lo largo de varios años especialistas de diferentes corrientes del feminismo, estudiosas y estudiantes en general, y un número nada desdeñable de "curiosos teóricos" que buscaban ver qué era eso del "feminismo filosófico". A partir de la premisa de que sólo con la Ilustración, y gracias a los principios ilustrados, puede constituirse argumentativamente –a diferencia de los *memoriales de agravios*, que siempre los hubo–, el espacio teórico-práctico de la *vindicación* de los derechos de las mujeres, el Seminario ha producido un número interesante de obras colectivas coordinadas por Amorós. Destacamos, entre ellas, *Actas del seminario permanente de Feminismo e Ilustración* (1992), *Feminismo y ética* (en: *Isegoría*, 6, 1992), *Historia de la Teoría Feminista* (1994), *10 palabras clave sobre Mujer* (1995), libros o números monográficos, que representan un aporte importante sobre el tema en la lengua castellana. Amorós, ha producido también varias obras de su autoría, bien conocidas entre nosotros, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero* (1989), *Mujer: participación cultura política y Estado* (1990), *Feminismo, igualdad y diferencia* (1994), y un nutrido número de contribuciones en publicaciones periódicas y compilaciones, junto con las notables traducciones y comentarios a los póstumos de Jean-Paul Sartre. El Seminario estimuló también la producción de varias tesis doctorales, la mayoría de las cuales vieron la luz como libros de la más variada factura, siempre entorno a la teoría feminista. La Dra. Amorós, no sólo se ha constituido en acicate teórico y práctico de tales trabajos, sino que ha generado una corriente filosófica feminista que, si bien encuentra sus raíces en el pensamiento universalista de raigambre ilustrada, es permeable a la crítica, lo que la convierte en interlocutora válida de diferentes corrientes modernas y posmodernas.

El libro que ahora comentamos opera a la manera de memoria y balance de los logros teóricos del Seminario y sus partícipes, que van desde la producción original a la exégesis de obras hasta hace poco desconocidas en castellano, como las de Christine de Pizan, FranÇois Poulain de la Barre, o las quejas de las anónimas autoras de los *Cahiers de doléances*, retomados en clave argumentativa por Mary Wollstonecraft. Precisamente, el libro de Amorós se inicia (cap. l) con la discusión de la obra de Christine de Pizan. A la luz de recientes publicaciones (M. Cereceda, *El origen de la mujer sujeto*, 1996) que la consideran la "primera" feminista, Amorós tercia en favor de la tesis opuesta. Si por feminismo se entiende *un tipo de pensamiento antropológico, moral y político que tiene como referente la idea racionalista e ilustrada de la igualdad entre los sexos /.../ no llamaríamos*

feministas con propiedad [...] aquellos textos pertenecientes al género "memorial de agravios" (p. 70), puesto que sus críticas no revierten sobre el modelo de la sociedad estamentaria. Tal el caso de *La Cité des Dames* de Chistine de Pizan que, a juicio de Amorós, si bien es un vibrante alegato en favor de las mujeres, se constituye en una "denuncia sin proyecto", pues reivindica el viejo ideal caballeresco. La autora acepta, en la interpretación de Amorós, la mentalidad feudal del ajuste "caso por caso" desde una posición retórica de "modestia afectada". Ahora bien, no examina Amorós la obra de Pizan con mero interés arqueológico, sino para mostrar –y lo hace agudamente– los puntos de contacto que existen entre el modelo teórico que rige la obra de Pizan y algunas posiciones posmodernas que exaltan acríticamente todas las feminizaciones.

Amorós anuda sus observaciones críticas en torno a la obra de Pizan con las *liaisons dangereuses* del feminismo con el postmodernismo (cap. VII). En efecto, a su juicio, conceptos tales como el *devenir femme* de Deleuze y Guattari, o la *era delle donne* de los italianos conlleva –paradójicamente– a "lo femenino sin mujeres", tomando las palabras de F. Collin. El resultado, según Amorós, es que filósofos como Derrida o, en otra medida, Foucault, o Vattimo, por ejemplo, y sus seguidoras norteamericanas, como Susan J. Hekman, en *aras de lo femenino* rechazan los logros de las mujeres concretas y los modos teóricos cuyas virtualidades emancipatorias desconocen. O, lo que es lo mismo, rechazan la diferencia sexual como dato biológico. Los intentos de deconstrucción del sexo, el desconocimiento de la distinción sexo/género, la negación del sistema de poder sexo/género en el orden patriarcal, como motores del dominio de las mujeres concretas, constituye, a juicio de la autora de *Tiempo de feminismo*, un curioso fenómeno de resignificación. Entendiendo –como Ch. Pierce– el postmodernismo como una forma de escepticismo, Amorós identifica como "maniobra estoica" los intentos de resignificación de lo femenino como "lo valioso" previo desplazamiento de las mujeres del espacio "femenino" por excelencia. Así, lo femenino resulta ser lo propio de ciertas actitudes, ciertos espacios o ciertos temas. Desligado completamente del sexo, *lo femenino* resulta ser aquello que en boca de tales autores ejerce sobre las mujeres concretas el *efecto perverso* del corrimiento u oscurecimieento de su situación real. Se trata, según Amorós, de una especie de *folklorización* de las marcas del oprimido que se resuelve, de últimas, en un gesto del orden de *gusto*.

Ahora bien, con todo, el postmodernismo puede constituirse en una buena *caja de herramientas* de la que Amorós hace uso con frecuencia. Así, si bien nuestra autora es sumamente crítica de las autodenominadas *feministas postmodernas*, designación que a su juicio constituye una contradicción en los términos, apela a conceptos tales como el de "poder", "normativización", "metanarrativa" o "afuera constitutivo", en lo que considera un saludable mestizaje teórico, que no pierda de vista las virtualidades emancipatorias del proyecto ilustrado. Así, pues, la posmodernidad debe entenderse como una radicalización de la

modernidad, una ilustración auto-ilustrada. Asimismo, severa crítica de lo que Habermas considera que es la incompletitud del proyecto ilustrado, y de las posibilidades reales de la ética comunicativa, para quienes no tienen acceso igualitario a los canales de negociación, Amorós se explaya en mostar el subtexto de género de las apreciaciones habermasianas, apoyándose –críticamente– en algunos trabajos de N. Fraser, S. Benhabib y C. Pateman.

No podemos dejar de señalar la importancia que la filosofía del último Sartre tiene en las interpretaciones de Amorós de los problemas del feminismo. Partiendo de la definición de libertad del Sartre de *Saint Genet*, como *aquello que hacemos de lo que han hecho de nosotros*, Amorós examina la noción de sujeto lingüísticamente inscripto a fin de matizar primero y refutar después posturas tan pregnantes, al menos entre nosotros, como la Judith Butler.

En síntesis, las más de cuatrocientas páginas de examen minucioso que Amorós entrega en este volumen constituyen, en primer término, una reelaboración de algunos artículos ya publicados (que obviamos comentar, y refieren a los *tópicos* ilustrados de Revolución Francesa y sus epígonos respecto del ingreso de las mujeres a la ciudadanía), pero reescritos a los efectos del libro que nos ocupa, y, en segundo término, un lúcido debate filosófico con los teóricos postmodernos a los que, en general, acusa de hacer lecturas "planas" de las cuestiones filosóficas que atañen al colectivo de las mujeres.

La obra, comprensiva y aguda, de la que sólo hemos comentado brevemente algunos aspectos, se completa con dos apéndices en los que Amorós reseña el estado actual del feminismo filosófico en el ámbito iberoamericano en general, y en el espacio español, en especial. Lamentamos la falta de un índice onomástico y de una bibliografía final comprensiva, de gran ayuda a los estudiosos, cuya carencia no podamos probablemente achacar a la autora.

Por último, instamos a nuestra filósofa a que nos brinde en el futuro un desarrollo más extenso de lo que ha dado en llamar el "universalismo interactivo", y de las posibilidades de entender la posmodernidad como instancia crítica de la modernidad, dentro de su horizonte emancipatorio.

María Luisa Femenías
Universidad Nacional de La Plata - Universidad de Buenos Aires

Padel, Ruth. *A Quien un Dios Quiere Destruir, antes lo Enloquece*, Buenos Aires, Manantial, 1997, 322 págs.

¿Cuánto de nuestras propias creencias transferimos a la concepción de locura de la tragedia griega? Quizá sea ésta la pregunta rectora de la obra de Ruth Padel, quien no pretende hacer un libro *sobre* la locura, sino *sobre el modo* en que la locura ha sido vista y representada. ¿Por qué? Pues, porque la gramática de

las respuestas occidentales a la locura tienen una fuerte impronta helena y trágica. La autora construye su obra sobre tres ejes: oscuridad, vagabundeo y daño, tomando como punto de abordaje el lenguaje mismo que nombra la locura.

Quién, cuándo, dónde se acuña la frase que da título al libro, se pregunta la investigadora, para concluir que se trata de una síntesis erudita tardía cuyos yambos inspiradores se remontan al siglo V. a.C. Así, de la locura enviada por los dioses, a la noción de daño, Padel rastrea las "palabras de la locura". Despliega por tanto, en los primeros capítulos, el amplio espectro de términos vinculados con la locura y la precisa tipología producto de la descripciones griegas. Debe, en principio, aceptarse que quien dice haber "visto" a Dioniso, esto es un "dato".

Palabras sustantivas, palabras adjetivas y adverbiales, pero, por sobre todo, verbos, muestran los sutiles matices de la locura trágica: desde el *oistros*, que obsesiona a Ïo hasta la *manía*, violento y súbito frenesí, la estudiosa ubica las épocas de aparición de los términos y sus contextos (tragedia, comedia, lenguaje pulcro o soez). Destaca la figura de Dioniso, el dios *mainómenos* (enloquecido, polifacético, desbordante) que tanta influencia ejerció en la filosofía del siglo XIX.

Hacia el siglo V, subraya la autora, la locura comienza a vincularse con órganos y fluidos, p.e., con la bilis negra. La influencia hipocrática es clara. Esto conlleva algunas consecuencias interesantes: la locura aparece cuando se produce un desequilibrio (una desarmonía) en los fluidos, por tanto, restituido el equilibrio, la locura se cura. Es decir, rige prioritariamente una concepción de locura temporaria, no expiatoria de las transgresiones al mandato de los dioses. El equilibrio armónico puede, entonces, restituirse gracias a productos medicinales, siguiendo el principio homeopático.

Por ende, la *melankholáo* (el estar lleno de bilis negra) se cura bebiendo eléboro. El eléboro (negro o blanco), en verdad, es un veneno. Se lo utiliza para producir espasmos y, finalmente, el vómito de la bilis negra, causa de la locura. Es decir, se pasa de una concepción de locura como envío divino (daño, castigo, *ate*), producto, a veces, del capricho de los dioses, a una concepción médica de la locura, y por tanto transitoria y curable.

Ahora, la bilis negra y su consecuencia, la locura o el desequilibrio temporari, tuvo una persistente incidencia en el pensamiento occidental. Incluso se identifica la enfermedad en el *Fedro*, de Platón y en los *Problemata*, obra atribuida a Aristóteles. Los escritos hipocráticos, los diálogos platónicos, las obras restantes del materialismo democríteo, que adquirieron nueva vigencia en el Renacimiento, reviven la concepción clásica de locura. La imagen del "sol negro" y la influencia de los astros (Saturno, el planeta que potencia la melancolía, etc.), de influencia árabe, se suman a la imaginería medieval, la Cábala, y la alquimia. Se acuña así la imagen del "genio melancólico": locura y genialidad se dan la mano por un largo tramo de la historia.

Los verbos de la locura remiten también a la noción de "vagabundeo", pérdida de la dirección ("del norte"), la deambulación errática, la confusión entre el adentro y el afuera. Remite a la ignorancia del rumbo, es vergonzoso y doloroso, es causa de mal. Curiosamente, la locura en las mujeres puede con frecuencia producirse no por el propio vagabundeo, sino por el de sus órganos reproductores. El útero errante produce enfermedad, locura y muerte; el embarazo es la solución "faloterapéutica".

En síntesis, se trata de una obra pulcra, erudita, minuciosamente planeada y escrita, sin duda un aporte útil para cualquiera que incursione en la historia de la locura o en la personalidad de los héroes trágicos. Con todo, hubiera sido de gran ayuda una conclusión final que retomara los ejes explicativos básicos, sin aparato filológico, que si bien la autora reduce a un mínimo imprescindible, fractura el hilo de las argumentaciones y distrae al autor no avezado en este tipo de elucidaciones. Careciendo del original inglés, no es posible saber si cierta dureza de estilo se debe a la traducción, en general, correcta, o a la pluma de la autora.

La locura puede ser subversiva en la medida en que provee a otras *personas de formas de desafiar los modos seguros de ver [...]* –afirma Padel– *Pero es una tragedia: en nuestro sentido, el sentido moderno, de desastroso dolor...* El cuadro de Munch *El grito*, que ilustra la tapa, da buena cuenta de ello.

María Luisa Femenías
Universidad Nacional de La Plata - Universidad de Buenos Aires

Marcos, A. *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la biología aristotélica*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias (PPU), 1996. pp. 283.

Las exploraciones del libro de Alfredo Marcos (Universidad de Valladolid) llevan a un nivel nuevo de comprensión, al menos en lengua hispana, de la obra del filósofo de Estagira. En efecto, el autor no solo aborda diversas cuestiones fundamentales de carácter filosófico sobre, por ejemplo, los criterios clasificatorios de los animales y su relación con las nociones *lógicas* de género y especie y sus antecedentes platónicos, sino también muchos detalles problemáticos en la interpretación de los aportes de Aristóteles la moderna filosofía de la ciencia.

Marcos proyectó originariamente su libro a modo de introducción a un grupo de tratados biológicos de Aristóteles traducidos por primera vez al castellano pero, a poco de andar, el volumen –nutrido por una copiosa bibliografía– cobró cuerpo propio. Intenta cumplir varios objetivos a la vez, presentar descriptivamente a lectores no especializados la biología aristotélica, informar sobre los debates filosóficos que provoca, reconstruir su estructura teórica y mostrar la proyección actual de algunas de sus nociones fundamentales.

Al primer capítulo de carácter netamente introductorio sobre el contenido y la articulación de las obras biológicas mayores (*HA; PA; GA* y *DeA)*, le sigue otro mucho más extenso sobre la relación entre "Biología y filosofía de la ciencia". Sobre la base de la afirmación de Düring de que Aristóteles varió sus puntos de vista a lo largo de su actividad como investigador, pero no de un modo lineal, sino introduciendo matices, modificaciones, refinando conceptos, entendiendo la realidad de modo cada vez más próximo y sutil (p. 42), Marcos acepta abordar su obra como un *cuerpo de conceptos y teorías que se van desarrollando por diferenciación,* concepción próxima a la de *semantic stretch* que emplea G.E.R. Lloyd. Marcos, por un lado, evita suponer coherencia y sistematicidad absolutas y, por otro, sigue estrechamente a Balme y a LLoyd, pioneros en el tema, en sus interpretaciones sobre la relación de la noción de ciencia de los *Apo.* y los escritos biológicos, sin dejar de lado las aportaciones más recientes de los canadienses Gotthelff y Lennox.

Es interesante la referencia metodológica a *PA.*1, donde Aristóteles revisa críticamente el método platónico de la división dicotómica y muestra su insuficiencia a los fines clasificatorios de los animales. No obstante, el hecho de aportar varios criterios clasificatorios diferentes (según su sangre; según su forma de nacimiento; según la cantidad de patas,etc), puede entenderse que *la clasificación es una preocupación secundaria* para el filósofo (p. 45), y un modo fehaciente de exhibir que no era su intención arribar a una "taxonomía natural" fija, dada la diversidad y riqueza del mundo animal (casos intermedios) y el uso relativo de las nociones de "grandes géneros", "géneros" y "especies" (p. 47 ss.). Esta y algunas otras matizaciones respecto de la noción de "especies fijas" y del "esencialismo" aristotélico, muestran que Marcos, siguiendo las lecturas críticas más recientes, no se ubica junto con quienes hacen de los estudios biológicos un sucedáneo de lecturas metafísicas deudoras de "la gran cadena del ser" del neoplatonismo medieval y de la taxonomía linneana.

Abandonada la tesis del interés meramente clasificatorio de Aristóteles, Marcos centra su análisis en el problema de la definición, puesto en relación con *Apo* (94 a 12-14). Allí –como se sabe– Aristóteles caracteriza la definición de tres modos: 1) como exposición indemostrable, 2) como prueba de lo que una cosa es, 3) como conclusión de una demostración. En las páginas que siguen, Marcos presenta ejemplos tomados de *HA.* en los que las definiciones de Aristóteles responden claramente a los criterios mencionados, utilizando para el tercer tipo deducciones que siguen el esquema del silogismo científico. Otro aspecto que destaca Marcos y que merece ser resaltado es la vinculación aristotélica entre "modelo" y "metáfora", deudores del razonamiento analógico. Siguiendo, en parte, a S. Mas, Marcos examina cuidadosamente el papel de la analogía y de la metáfora en la obra biológica del filósofo en su función tanto explicativa como evocativa, y llama también la atención sobre otras formas de explicación aún hoy escasamente estudiadas por la semántica cognitiva (p. 66 ss.).

Un capítulo aparte merece para Alfredo Marcos la relación entre "Biología y metafísica", donde –sugiere– que algunas ideas expuestas en la *Metafísica* (en especial en los libros E, Z, H y Q) facilitan la comprensión de los escritos biológicos y viceversa. El autor acepta, con D'Arcy Thompson, que si la *Metafísica* puede ser caracterizada como un tratado sobre la *ousía*, dado que paradigmáticamente los vivientes son *ousía primera*, entonces la historia natural es un estudio estrictamente filosófico. Así, las entidades ontológicamente primeras que sirven para explicar la existencia de todas las demás están ejemplificadas en vivientes *necesariamente accidentales* (p. 117 ss.). Esto no significa desconocer las tensiones mismas que se detectan (Lloyd) en el seno de la *Metafísica* y, consecuentemente, en sus vinculaciones con la biología, sino que, en adelante, gracias a los desarrollos más o menos recientes de la obra biológica, será más difícil hacer impunemente generalizaciones sobre la metafísica aristotélica y las categorías. Este sentido crítico tienen los exámenes de *physis/lógos;* la esencia; el *eidos;* el *status* del individuo y del saber acerca de lo individual. Singular interés tienen los análisis sobre la esencia y la herencia. Sin embargo, a pesar del minucioso examen del problema *eidos* / definición / rasgos formales heredados, y del reconocimiento de las diversas aporías a las que lleva la poco clara participación de la hembra en teoría aristotélica de la reproducción, Marcos no se aparta de ciertas interpretaciones tradicionales del problema que quieren rescatar una participación simétrica de las partes (p. 146 ss.).

En cambio es novedoso para estudios en lengua castellana situar *DeA.* dentro de los escritos biológicos y mostrar la relación alma/forma; alma /cuerpo /materia /principio vital, apartando la noción de interpretaciones teológico-metafísicas ajenas al modelo aristotélico.

El último capítulo relaciona lecturas de la biologia y de la ética aristotélicas. La conexión entre ambas, con ricas implicaciones filosóficas, no cuenta –como reconoce el autor– con un desarrollo suficiente, razón por la cual sólo presenta algunos aspectos vinculados a la amistad y a la prudencia entendida política y metodológicamente. El apéndice sobre la estructura de la biología aristotélica, contrastada a la luz de las concepciones contemporáneas de la ciencia, es sin duda de mayor interés. Tales consideraciones cierran una lectura, a mi entender, fructífera y una síntesis inteligente y novedosa –al menos, en nuestra lengua– de la biología de Aristóteles. De ahí que el primitivo objetivo de "introducir" al lector contemporáneo en este espacio poco conocido de la obra del estagirita se ve plenamente cumplido.

María Luisa Femenías
Universidad Nacional de La Plata - Universidad de Buenos Aires

Olivé, León y Villoro, Luis (eds.). *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*. México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1996; 777 págs.

Este libro reúne trabajos de distinguidos representantes de la filosofía iberoamericana que participaron de un Simposio en homenaje a Fernando Salmerón realizado en México a fines de 1995. Las cincuenta contribuciones aquí incluidas abarcan presentaciones de la trayectoria académica de Salmerón, comunicaciones sobre varias temáticas afines a sus obras, así como también una bibliografía detallada de sus publicaciones. He seleccionado para su comentario algunas contribuciones que tratan de la diversidad natural, el reconocimiento y la tolerancia en el contexto del debate contemporáneo entre universalismo y comunitarismo.

El artículo de León Olivé presenta y critica dos caracterizaciones de multiculturalismo denominadas "liberal individualista" y "comunitarista", para luego proponer una noción "pluralista" que pretende no ser universalista ni relativista. Según Olivé, la diferencia básica entre los dos primeros reside en su respuesta al dilema sobre la prioridad moral de los individuos y sus derechos versus la de las comunidades, aunque no tendría caso plantearse este problema porque "no tenemos un estándar que permita dirimir este debate". Conviene aclarar que los comunitaristas como Taylor, a quien Olivé critica, aceptan la prioridad moral de derechos humanos básicos –restricciones a la venta de pornografía, promoción del francés en Quebec, etc.–. El pluralismo defendido por Olivé, que afirma la posibilidad de diálogo y acción conjunta entre miembros de culturas diferentes sobre plataformas de interés común, requiere para ser viable un marco universalista de respeto por la dignidad y derechos del otro, sin el cual se vería obligado a aceptar como legítimo cualquier tipo de itneracción.

Si bien el comunitarismo no constituye una corriente homogénea, una de sus diferencias fundamentales con el universalismo consiste, como afirma Osvaldo Guariglia en su trabajo, en su rechazo e inversión de la tesis que afirma la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Por o la igualdad, sino la pretensión de fundamentar la validez universal de la misma, en lugar de considerarlas sólo bienes superiores o hiperbienes de la tradición liberal ilustrada. Según Guariglia, el comunitarismo –tanto en su versión anglosajona como latinoamericana– resulta deficiente en tanto ética por propugnar un relativismo cultural y un exclusivismo teleológico; y, en tanto teoría genética del sujeto moderno, por ser incapaz de dar cuentas de un modo apropiado de su autonomía moral y de la constitución de su identidad personal.

Algunos de los problemas de las políticas del multiculturalismo, que intentan proteger y garantizar la preservación de identidades culturales, se derivan, como muestra con claridad Ernesto Garzón Valdés, de un conjunto de confusiones conceptuales y valorativas presentes en los campos de la ética, la política y el derecho. El artículo de Garzón Valdés se ocupa de examinar las confusiones entre: tolerancia y relativismo moral; diversidad cultural y enriquecimiento moral; identidad personal y pertenencia a una comunidad; unidad cultural y unidad institucional; derechos jurídicos y derechos morales. Luego de señalar las dificultades que involucra una defensa incondicionada de la diversidad cultural –como las derivadas del pluralismo jurídico que confiere validez a sistemas de derecho indígena– Garzón Valdés argumenta en favor de restringir la tolerancia y la protección de comunidades y prácticas culturales, de modo de garantizar la vigencia efectiva y universal de los derechos humanos.

Esta misma tesis universitaria de la prioridad de los derechos de las personas es defendida por Rodolfo Vázquez como marco para establecer criterios de convivencia entre culturas. Tratando de evitar el planteo de los problemas del multiculturalismo en términos de una alternativa entre integración indiscriminada de minorías y tolerancia incondicional de todas sus prácticas, este autor propone que se realice alguna jerarquización de derechos individuales y derechos culturales o colectivos, tarea que esboza a grandes rasgos. Vázqus niega que las entidades colectivas como comunidades o pueblos puedan ser portadoras de derechos, y por tanto sostiene que el valor de las culturas deriva del valor que les confieren los individuos que las comparten. En este sentido, el respeto por los derechos básicos de las personas justifica el pluralismo cultural y la tolerancia, así como también sus límites.

Los distintos sentidos que puede adoptar la noción de tolerancia son explorados en los artículos de Carlos Gutiérrez, Juliana González y Paulette Dieterlen. El primero realiza un análisis del significado inicial de la tolerancia en los siglos XVII y XVIII, presenta una crítica de orientación psicoanalítica elaborada por A. Mitscherlich y concluye con una reflexión hermenéutica que la conecta con el respeto y el reconocimiento del otro. Entre las muchas cuestiones que trata Gutiérrez, se encuentra una distinción entre la tolerancia y sus distorsiones –el mero "soportar" al otro, el conformismo, la indiferencia–. Estos sentidos negativos son rescatados en el artículo de González como formando parte de la ambigüedad originaria de la tolerancia, que puede suponer una valoración negativa del otro, o ser excesivamente permisible. A fin de delimitar un concepto que constituya una virtud ético-política genuina, González distingue entre las actitudes involucradas en la tolerancia, la no-tolerancia (como contrapartida necesaria y límite de la primera) y la intolerancia. En su opinión, la esencia de la tolerancia es el reconocimiento simultáneo de la alteridad y la igualdad del otro, lo cual plantea el desafío de su institucionalización para la creación de una sociedad plural y democrática. Dieterlen, para concluir, considera a la tolerancia como una virtud que se presta a diferentes interpretaciones, tanto en su delimitación teórica como en su aplicación práctica. Además de referirse a las concepcionesa de la tolerancia de R. P. Wolff, N. Bobbio y J. Rawls, entre otros, Dieterlen utiliza esta noción para la discusión de conflictos entre grupos indíge-

nas. Sin embargo, en mi opinión, las dificultades del caso discutido no se deben tanto a un problema de interpretación de las directivas de la tolerancia, sino de la interpretación de la propia Constitución de México que garantiza un conjunto de libertades religiosas y al mismo tiempo intenta proteger usos y costumbres indígenas que pueden entrar en conflicto con las primeras.

María Victoria Costa
Universidad Nacional de La Plata - CONICET

Costa, Margarita y Mizrahi, Esteban (comps.). *Teorías filosóficas de la propiedad*, Buenos Aires, CBC-UBA, 1997.

En este volumen colectivo se compendian un conjunto de intervenciones de investigadores de la Universidad de Buenos Aires, Quilmes, La Plata, y la Universidad Católica Argentina. El tópico convocante es el del análisis filosófico del concepto de propiedad. La articulación del libro sigue un encuadre histórico. Los artículos reseñan interpretativamente las posiciones que en torno a la propiedad han desplegado muchos de los filósofos más importantes del "mundo occidental" desde la Grecia clásica hasta nuestros días.

María Luisa Femenías, partiendo de una interpretación reciente a cargo de Miller, intenta subrayar la propia acerca de la importancia del fin ético del Estado y la base eudemonística de la argumentación para la caracterización del derecho de propiedad efectuada por *Aristóteles*. El Estagirita defendería un modelo de propiedad privada de acceso común que, sin eliminar las desigualdades sociales, posibilitaría sin embargo un control ético sobre el egoísmo y la incapacitación para participar en la vida buena de la *polis* (para los ciudadanos varones adultos). *María Lukac*, por su parte, analiza los pasajes del *Tomás de Aquino* de la *Summa Theologicae* destinados a temas económicos. Aquino justificaría el derecho de propiedad de entidades inanimadas o irracionales en la medida en que esto sería acorde con el plan divino a que la naturaleza humana se ajusta, en el cual se admite el dominio natural por los individuos humanos de su entorno material, aunque no excesos que impidan la presencia de una función social de la propiedad en su aspecto distributivo. *Antonio Tursi* reconstruye las argumentaciones que *Juan de París* presentó en su *Tratado acerca del poder regio y papal* en torno a las disputas jurisdiccionales –típicas de la Edad Media– entre los reinos y el papado. Juan de París presentaría una pionera justificación de la apropiación laica por individuos discretos, respecto de la cual el gobierno y, especialmente, la Iglesia, sólo tendrían potestades coordinadoras externas. *Martín Unzué* sitúa su discusión de las concepciones de *Maquiavelo* y *Bodin* sobre la propiedad en la ruptura histórica producida por la modernidad capitalista, en el momento de cuyo inicio los dos pensadores operan. Las posiciones de

éstos son consideradas a partir de la pregunta acerca de la relación entre el poder político y sus súbditos. Ambos pensadores estarían de acuerdo en que el Príncipe debe respetar lo más posible la propiedad de sus súbditos, aunque por razones diversas: los argumentos de Maquiavelo sólo se ajustan a los imperativos hipotéticos que sostendrían al gobernante en el poder, mientras que los de Bodin se presentan como una de las primeras justificaciones iusnaturalistas que la burguesía emergente impone contra el poder monárquico. *José Luis Galimidi*, en el curso de una exposición comparativa de las construcciones programáticas de *Moro* y *Hobbes*, introduce la arriesgada tesis de que, a pesar de las obvias diferencias entre estos filósofos, existe sin embargo un punto de convergencia, consistente precisamente en apelar a la producción de un dominio político de los mecanismos económicos. En ambos casos, la primacía requerida de la política se debería a los riesgos intrínsecos a una vida social regida por la búsqueda de obtener y acrecentar propiedades. *Claudio Amor*, enfrentando a *Nozick* con su presunto antecesor, *Locke*, demuestra a través de numerosos y finos argumentos cómo la posición del segundo, a diferencia de la del primero, conectaría el derecho de propiedad con la obligación de la caridad. En el final, Locke se descubre un pensador cuya complejidad no lo aleja tanto de la perspectiva abierta por alguien como Kant. *Margarita Costa*, considerando las continuidades y discontinuidades en la obra de *Hume*, expone la posición siempre favorable del filósofo respecto del derecho de propiedad, aunque en formatos justificatorios diversos, que son cuidadosamente diferenciados, atendiendo en especial al giro utilitarista que se produciría en sus modos de argumentación práctica. *Javier Flax* recorre el conjunto de las obras de *Rousseau*, identificando en su fuerte crítica a las inequidades sociales resultantes de la institución de la propiedad privada ilimitada, uno de los fundamentos del liberalismo igualitario contemporáneo tal como aparece en alguien como *Rawls*. Por su parte, en un espléndido trabajo, *Esteban Mizrahi* satisface varios objetivos a la vez: reconstruye la figura del derecho de propiedad en la filosofía del derecho de *Hegel*, recorriendo sus ambigüedades; reseña las críticas que el *joven Marx* presentó al intento hegeliano de mediar sociedad civil y Estado en la figura de la burocracia y las corporaciones; y, finalmente, inserta la reconstrucción del planteo hegeliano en el escenario contemporáneo de la discusión entre libertarios e igualitarios en torno a las potestades intervencionistas de un Estado de Bienestar. Los desarrollos de Hegel se revelan, salvando críticas y distancias contextuales, sumamente actuales. *Santiago Gallichio* cierra el volumen con un trabajo en el que intenta una crítica a la concepción de *Marx* de la propiedad privada a partir de una revalorización del enfoque de *Kant* en el interior de una teoría crítica de la sociedad capitalista. El error fundamental de Marx estaría en un estrechamiento tecnicista del concepto de trabajo en términos del cual construye su alegato en favor de la apropiación proletaria. La crítica a la desigualdad del capitalismo debería fundarse en una concepción más amplia de la actividad laboral, sensi-

ble a la dimensión ética, para lo cual el esquema conceptual kantiano debería ser retomado.

Aunque en la Introducción (a cargo de Margarita Costa) se sugiere que existe un 'instinto de apropiación' en la naturaleza humana, y que la 'civilización' lo incluiría como un 'componente prácticamente insoslayable', la lectura del conjunto de los trabajos de este libro no puede menos que sugerirnos una conclusión menos optimista. Tal instinto, en caso de existir –i.e., de no ser un invento histórico como para Rousseau o Marx–, no parece haberse presentado solo sino, en cada caso, en conflicto con otras estructuras motivacionales. Si la civilización incluye el crecimiento de la aceptación del espíritu apropiador privatista es algo que puede discutirse (habría que comenzar por deslindar los elementos descriptivos y normativos presentes en el uso del término 'civilización'), pero sin duda la presencia de ese espíritu ha hecho de la modernidad una era de potentes conflictos teóricos y prácticos. Evidentemente, la "civilización" no se ha sentido muy cómoda con su "instinto". Y la razón filosófica, en particular y como se ve en los notables trabajos que componen este libro, no se ha mostrado siempre muy esclava de la pasión apropiadora privatista.

Pablo Gilabert
Universidad de Buenos Aires

Ángel J. Cappelletti. *Filosofía argentina del siglo XX*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario Editora, s/f de edición.

La Universidad Nacional de Rosario ha editado una colección de artículos del recientemente fallecido profesor Ángel Cappelletti, traductor del *Gorgias* para Eudeba en la década del sesenta y autor, entre numerosas obras, de una conocida compilación del pensamiento anarquista. Este conjunto de artículos se compone de tres breves escritos que se ocupan esencialmente de la periodización de la historia de la filosofía en América Latina y en nuestro país y otros nueve que estudian individualmente una serie de figuras de la filosofía en la Argentina. El autor nos advierte en el prólogo que ellos fueron escritos a lo largo de treinta años, entre 1961 y 1991. Es innegable que el paso del tiempo se ha dejado sentir en ellos, no sólo en cuanto a la selección temática realizada, sino también en el enfoque adoptado. Predomina en todo el libro un aire de glosa puramente repetitiva, interrumpido en algunas pocas ocasiones por intempestivas tomas de posición política o alguna que otra referencia que no pasa del sociologismo vulgar. No se piense que censuramos las ideas políticas defendidas por el profesor Cappelletti, más bien lamentamos que los únicos momentos de examen crítico de este libro consistan en su disruptiva irrupción dentro de la exposición general. Con respecto al análisis interno de la obra no hay mucho

más que pueda decirse; no obstante, si atendemos a una indicación del autor en el prólogo, acerca del carácter involuntariamente autobiográfico de estos textos, ellos aparecen bajo otra luz. En efecto, el conjunto de autores analizados, con excepción de G.F.Nicolai, pertenecen al gelatinoso movimiento que Cappelletti llama, siguiendo la costumbre predominante en las periodizaciones de la filosofía argentina, "espiritualismo". Dicho nombre se origina en las polémicas contra el positivismo de la segunda década de este siglo, queriendo connotar el carácter antimaterialista y antimecanicista que impulsaba a los críticos. A través de la exposición de las doctrinas, por llamarlas de alguna manera, de estos autores se revela su completa esterilidad e insustancialidad. ¿Por qué hablamos de insustancialidad y esterilidad? Porque en estos artículos aparece lo mismo que encontraría el lector si se remitiera a las obras originales a las que Cappelletti hace referencia, es decir, la posibilidad de expresar en muy pocas páginas las ideas predominantes en estos autores. Los problemas aquí tratados y las respuestas que se dan a ellos son un síntoma del carácter reciente de la filosofía como disciplina en la Argentina. La facilidad con que algunos de los autores tratados se lanzan al establecimiento de doctrinas que creen propias provoca cierta perplejidad en el lector actual. Sin embargo, el "espiritualismo" ocupa un lugar destacado en la historia de la disciplina filosófica en nuestro país. Es a partir de la polémica antipositivista que paulatinamente se toma conciencia acerca de la necesidad de lograr una especificidad propiamente filosófica, es decir, de la necesidad de establecer una serie de requisitos formales que permitieran el logro de una competencia específica en filosofía y que la carrera "Filosofía" en la Universidad de Buenos Aires (la primera que hubo en el país) distaba de ofrecer todavía en los años veinte. Ello tuvo una formulación célebre en la tarea propuesta por Francisco Romero: la "normalización" de la disciplina en nuestro país. La defensa de esta especificidad frente al peligro de disolver la disciplina en otro tipo de discursos, como había ocurrido con el positivismo, dará a la filosofía argentina cultivada en el campo académico su persistente antipositivismo. Cappelletti afirma que el predominio del espiritualismo (subsumiendo bajo este concepto, a nuestro juicio correctamente, el neoidealismo, la filosofía de la vida y el existencialismo y la fenomenología) se extiende desde 1920 hasta 1980. Por más que la útlima cifra provoque cierto asombro, con sólo observar los índices de las actas de los congresos nacionales de filosofía se comprobará que es rigurosamente cierta. El predominio de la "episteme" espiritualista se disolverá en el plano académico a partir del restablecimiento de la democracia y la apertura de la disciplina hacia problemáticas diversas de las que se había mantenido siempre al margen. A diferencia de las ciencias sociales, que a partir de 1955 (fijando una fecha arbitraria, pero válida como punto de referencia) experimentan en nuestro país sucesivos procesos de renovación, producto del seguimiento a veces atento y otras sumiso de las tendencias internacionales, la disciplina filosófica en la Argentina, por el contrario, a partir de

esa fecha va a dar cabida a nuevas corrientes sólo en forma extraacadémica y su llegada al campo académico será siempre provisoria y marginal, produciendo variaciones diversas dentro de un anquilosamiento general. Sin proponérselo, el libro de Cappelletti es un testimonio de este estado de cosas (recuérdese que los artículos que lo componen son *posteriores* a 1961 y, más importante aún, que Cappelletti intenta exponer las diversas doctrinas filosóficas de las que se ocupa desde una posición crítica). No queremos con esto afirmar que el establecimiento de la filosofía como disciplina en nuestro país es una tarea ya cumplida, pero sí notar que la profunda sensación de anacronismo que produce la lectura de este libro sólo puede explicarse por la diferente situación de la filosofía dentro del campo intelectual argentino, que convierte a este libro en un testimonio de un pasado cercano en el tiempo y sin embargo muy lejano.

Luis Alejandro Rossi
Universidad Nacional de Quilmes

Burnyeat, Myles y Frede, Michael (editores), *The Original Sceptics: A Controversy*, Indianapolis/ Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997, 155 pp.

La presente obra reúne cinco artículos sobre el escepticismo antiguo, aparecidos por primera vez entre 1979 y 1984. Sus autores, Michael Frede, Myles Burnyeat y Jonathan Barnes, son sin duda tres de los investigadores más prestigiosos que han abordado este el tema en la actualidad. Como se verá, sus propuestas e interpretaciones resultan encontradas en más de un aspecto, lo que dota a esta compilación de una especial vitalidad y da cuenta de un debate que tiene plena vigencia.

Según una opinión corriente, el escéptico pirrónico no asiente a ninguna proposición, de manera que no solamente no conoce nada, sino que ni siquiera tiene *creencias* de ningún tipo. En el primer capítulo ("The Sceptic's Beliefs"), Michael Frede argumenta, en cambio, que aun una suspensión total de juicio permite al escéptico contar todavía con numerosas creencias, las suficientes para llevar a cabo una vida valiosa (p. 3). En efecto, Frede advierte que Sexto Empírico distingue entre un sentido amplio y uno estrecho de "creencia", y sólo las creencias en sentido estrecho cuentan como dogmáticas. Según Frede esta distinción refiere, por un lado, a creencias acerca de cómo las cosas *le parecen* al escéptico, o, lo que es lo mismo, cómo le parece que *son* (ya que no sería legítimo interpretar "parecer" en ningún sentido no epistémico; p. 10); y, por otro lado, a creencias acerca de cómo son *en la realidad* (p. 16). El escéptico suspende el juicio respecto del segundo tipo de creencias, pero no respecto del primero. El escéptico es semejante en este punto al hombre corriente que relata sus impresiones y aquello que es evidente para él, pero a diferencia del hombre corriente, es extremadamente consciente de que lo que le resulta evidente podría ser, en la realidad, radicalmente diferente a cómo le parece que es. Por lo demás, para el escéptico no hay respuesta general a la pregunta "qué es evidente" (lo evidente no refiere necesariamente a lo que es accesible a través de la observación y la experiencia), sino que hay tantas respuestas como personas (p. 23).

En el segundo capítulo ("Can the Sceptic Live His Scepticism?"), Myles Burnyeat ensaya un análisis radicalmente diferente: el escéptico no sostendría ningún tipo de creencias, puesto que toda creencia refiere a la "existencia real", como opuesta a la "apariencia"; Burnyeat llega aquí inclusive a identificar el término griego *dogma* con *creencia* (p. 31). El escéptico dice seguir las apariencias, lo cual no conlleva ninguna carga epistémica. Antes bien, la frase debe interpretarse como indicativa de una determinada actitud mental, según la cual sus propias impresiones no le parecen más fuertes o más dignas de crédito que las que pueda tener algún otro individuo sobre el mismo asunto. Con ello, la renuncia a la verdad y a la existencia real se transforma en cierto sentido en una desprendimiento de sí mismo (p. 41). Esto es, el escéptico está obligado a tratar su propio pensamiento como si fuera el pensamiento de algún otro, de alguien pensando pensamientos en y con él; el escéptico debe decir algo así como "es pensado en mí que *p*, pero *yo* no lo creo" (p. 57). Según Burnyeat, semejante actitud de desprendimiento puede tener lugar en algunas circunstancias, pero no en todas. La vida sin creencias que postula el escéptico, entendida en estos términos, no es después de todo una vida posible para un hombre.

Ahora bien, la conclusión anterior sería correcta si, como Burnyeat parece suponer, el escéptico, para ser tal, estuviera obligado a ejercer una *epojé* universal, y por ende a rechazar absolutamente toda creencia. El siguiente ensayo de Jonathan Barnes constituye una decisiva argumentación en contra de dicha suposición, desde una perspectiva igualmente alternativa a la ofrecida por Frede. En "The Beliefs of a Pyrrhonist" Barnes se pregunta cuál es exactamente el alcance de la *epojé* pirrónica, y, por tanto, qué puede creer un escéptico pirrónico. En primer lugar, Barnes nos recuerda que la secuencia investigación-oposición-*isostheneia-epojé-ataraxía* es *causal*, en el sentido de que cada uno de estos sucesos ocurre como un efecto del anterior en dicha secuencia. La *epojé*, y luego la tranquilidad de espíritu, es algo que simplemente nos sucede (no voluntariamente) cuando encontramos que los argumentos a favor y en contra de algún asunto se equilibran. Pero entonces la suspensión del juicio resultante de una investigación refiere específicamente a un asunto particular, y no constituye un estado de total parálisis intelectual (p. 59). Presumiblemente, entonces, cada filósofo particular definirá el alcance que dará a la *epojé*. Por lo tanto, no es posible investigar el alcance de la *epojé* en general, sino que se debe acotar la investigación a un filósofo determinado. Barnes decide pues restringirse a los *Esbozos pirrónicos* (en adelante, HP) de Sexto Empírico.

Barnes observa luego que hay dos interpretaciones posibles acerca de cuál es el alcance del escepticismo de HP. Según una de ellas, se trata de un pirronismo "rústico", que dirige su *epojé* hacia todo tema posible. Según la otra, se trata de un pirronismo "civilizado" *(urbane)*, cuyo blanco lo constituyen asuntos científicos y filosóficos (pp. 61-62). Barnes defiende que, si bien el tenor general de HP es rústico, encontramos algunos elementos propios de un escepticismo de alcance más restringido (p. 89). La explicación de esta falta de uniformidad en HP es sencilla: no es cierto que, como habíamos supuesto equivocadamente, un pirrónico necesite pronunciarse sobre el alcance de su *epojé*. El pirrónico actúa como un médico, asignando remedios particulares según el tipo de inquietud que aqueje a su paciente. Las estrategias pirrónicas tienen sentido sólo allí donde hay *tarajé* (perturbación) sobre algún asunto; dudas y perplejidades moderadas llevan a una *epojé* moderada, mientras aquél que encuentre perplejidades por doquier alcanzará una *epojé* universal. El carácter de la *epojé* está en cada caso, pues, determinado por la condición del paciente, y no debe esperarse que el médico proporcione ninguna tesis coherente sobre su alcance (pp. 90-91).

Es interesante notar que Barnes discrepa en varios aspectos importantes tanto de Frede como de Burnyeat. Por un lado, a diferencia de Frede, Barnes entiende que las frases de la forma "me parece que..." *("pháinetai-sentences")* no constituyen afirmaciones *(statements)*, sino admisiones o confesiones *(avowals)*, que no refieren a creencias sino a *páthe* (padecimientos, impresiones internas; pp. 65-66). Vale decir que en tales casos la actitud del escéptico es claramente no epistémica. Por otro lado, Barnes muestra con sumo detalle que es un error identificar sin más las creencias ordinarias con *dogmata* (pp. 67-78) –tesis que, como vimos, defiende Burnyeat en el ensayo anterior, y de la que más tarde se retracta.

En el cuarto artículo, de Myles Burnyeat ("The Sceptic in His Place and Time") se discute nuevamente el alcance del escepticismo pirrónico, ahora desde una óptica diferente. Burnyeat se pregunta aquí cuáles son los asuntos no evidentes a los cuales, según Sexto, el escéptico pirrónico no asiente. ¿Podemos interpretar que se trata tan sólo de juicios teóricos sobre ciencia y filosofía, o, en cambio, que se incluyen también juicios de la vida ordinaria? En la primera interpretación, los efectos de la reflexión filosófica están aislados de la vida práctica, mientras en la segunda, el escéptico tomaría su escepticismo en serio. (Estas dos interpretaciones *no* son equivalentes a la distinción de Barnes entre pirronismo rústico y civilizado, según aclara el propio Barnes; por cuanto aun lo que Barnes llama "pirronismo civilizado" tendría consecuencias prácticas). Burnyeat argumenta que, a diferencia de lo que ocurre en el escepticismo moderno, en el antiguo no existe aislamiento alguno. De hecho, sostiene, es recién la filosofía de Kant la que opera una separación entre el escepticismo, como problema estrictamente filosófico, y sus consecuencias prácticas y vitales (pp. 121-122). Lamentablemente esta tesis no se acompaña de la argumentación y apoyo textual que caracteriza otras secciones del libro, sin duda por razones de espacio. Si esta conclusión fuera correcta, señala Burnyeat, toda distinción entre una manera ordinaria y otra filosófica de interpretar los juicios cotidianos en el pirronismo clásico, como la que habría llevado a cabo Frede en el capítulo uno, resulta anacrónica (p. 123).

En el quinto y último trabajo ("The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge"), Frede retoma, y refina sustancialmente, su distinción entre los dos tipos de asentimiento que puede darse a un enunciado o creencia. Distingue, por un lado, el tipo de asentimiento consistente en tener una cierta visión de un asunto *(to just have a view)*, y, por otro, el que consiste en sostener una afirmación *(to make a claim)* (p. 128). Se da el primer caso cuando, luego de considerar un tema, nos quedamos involuntariamente con cierta impresión; de allí no se sigue que ésta sea verdadera, ni que pensemos que lo es. Por supuesto, el asentimiento del escéptico pirrónico corresponde a este primer caso: el escéptico no está atado a las impresiones con que ha quedado, no es responsable por tenerlas, no las buscó, y por tanto está siempre pronto para reconsiderarlas (p. 138). Frede distingue además entre el escepticismo "clásico" y el "dogmático". Mientras el escéptico clásico es un individuo que, tal vez, se ha quedado con la impresión de que nada se conoce o puede conocerse (encontramos aquí únicamente el primer tipo de asentimiento), el escéptico dogmático ha *adoptado la posición* de que nada puede conocerse (segundo tipo de asentimiento) (p. 138). Al respecto se argumenta que el escepticismo académico de Arcesilao y Carnéades, pese a las apariencias, no era dogmático, sino que así fue (mal)interpretado por la tradición, comenzando por Catulo y Cicerón. Finalmente, Frede advierte que, desafortunadamente, el término "escepticismo" ha pasado en general a identificarse con el escepticismo dogmático, desvirtuando su espíritu original. Ello se debe en buena medida al desconocimiento histórico de las fuentes antiguas.

Pese a las diferencias señaladas entre los autores, es conveniente advertir que los tres parten de un importante núcleo común, a saber: (i) que la cuestión central del escéptico antiguo, a diferencia de la del contemporáneo, no era la de cómo es que conocemos (si es que conocemos algo), sino, en cambio, la de si tenemos alguna razón para *creer;* (ii) que el escéptico pirrónico *no* afirma que no tengamos conocimiento, o que el conocimiento sea imposible; (iii) que el escéptico antiguo toma su escepticismo en serio, es decir, está dispuesto a llevarlo a la práctica en su vida cotidiana, algo que es totalmente ajeno al escéptico moderno. Estos puntos en común, como se sabe, se han constituido de un tiempo a esta parte en tesis indiscutibles sobre el escepticismo antiguo. No está de más recordar aquí que ello se debe en gran medida al trabajo que los autores mencionados vienen llevando a cabo desde hace algo más de dos décadas. El presente volumen es una buena muestra de los resultados alcanzados en una em-

presa abordada con seriedad y rigor, sobre un tema que invita, como diría el escéptico pirrónico, a seguir investigando.

Eleonora Cresto
CONICET

Zarka, Y. C. *Philosophie et Politique à l'âge classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 296 pp.

El autor reúne en este volumen distintos trabajos sobre temas filosóficos –principalmente filosófico-políticos– referentes a lo que llama la *edad clásica*, o sea la temprana modernidad. Pese a tratarse de una recopilación, la obra tiene un hilo conductor que le presta unidad: mostrar los fundamentos metafísicos de los conceptos políticos y más en general de todos los conceptos filosóficos, indicando no obstante algunas de las limitaciones de esta interpretación. Dichos fundamentos estarían claramente enunciados, según Zarka, en el *De Corpore*, de Thomas Hobbes, por lo que parte de ellos y procede a analizarlos, para mostrar finalmente su relación insoslayable con la teología.

La tesis recurrente de Zarka respecto de la prioridad de lo metafísico le hace incluir temas no relacionados manifiestamente con la política, como es el caso de la confrontación de los escritos sobre óptica de Hobbes y la *Dióptrica* de Descartes. El punto de coincidencia más notable respecto de este tema sería la disociación, en ambos filósofos, entre la representación y la semejanza, mientras que lo más distintivo en Descartes respecto de Hobbes, sería la introducción por éste último del modelo semiológico.

Pascal y Leibniz son enfocados desde un doble punto de vista: epistemológico y teológico. En el primero, debido a la completa separación entre naturaleza y Escritura, a las verdades reveladas se enfrentan las verdades ocultas de la naturaleza que, según señala Zarka, se adquieren progresivamente por la razón y la experiencia sin ningún aporte de la teología al respecto.

Por su parte, Leibniz no es confrontado con Pascal sino con Hobbes, de cuya posición teológica hace una interesante crítica. Si Dios, según el filósofo inglés, no sólo trasciende el mundo sino también nuestro conocimiento, sólo puede decirse de El que existe y las perfecciones que le son atribuídas no tienen otro objeto que honrarlo. No obstante, su omnipotencia, afirmada reiteradamente por Hobbes, permitiría, en opinión de Zarka, dar un cierre teológico a la serie de las causas. Cabe preguntarse, entonces, si ese atributo ha sido incluído sólo para honrar a Dios o también para dar una justificación última al necesitarismo hobbesiano. Por otra parte, quizá fuera pertinente agregar que el Dios hobbesiano parece haber sido moldeado hasta aquí a imagen del soberano, cuyo poder le basta para justificar de derecho todas sus acciones.

Zarka se refiere a continuación a la crítica de Leibniz a la teología de la omnipotencia. Este último acusa a Hobbes de confundir un principio lógico –el de no contradicción– con otro metafísico –el de razón suficiente, que concierne a las existencias. Hobbes habría pretendido, según Leibniz, establecer la necesidad absoluta de todas las cosas, cuando sólo les ha conferido una necesidad hipotética. La crítica de Leibniz alcanza también a la concepción hobbesiana de la justicia divina, ligada a su omnipotencia y por tanto no fundada en los méritos o deméritos de las obras humanas sino en su poder de hacer a las creaturas lo que le plazca.

Hasta aquí nos hemos referido a la Primera y Segunda Partes del libro que comentamos. A partir de la Tercera Parte hasta el final, el autor trata exclusivamente de temas de filosofía política. Respecto de la idea de República, los autores tratados son Bodin, Hobbes y Harrington.

Bodin habría sido el primero en definir la soberanía, cuyas características esenciales son según este autor su carencia de límites respecto del poder, el cargo y la duración; el que los soberanos no estén sujetos a las órdenes de otros y que puedan hacer leyes sin necesidad de consenso. Sin embargo, tratará de conciliar la soberanía absoluta con la idea de límites derivados de la ley de naturaleza y de las leyes positivas que garantizan la continuidad e inalienalibidad de esa misma soberanía. Al respecto, Zarka destaca que distintos constitucionalistas , como Claude de Seyssel y Julian H. Franklin, han señalado contradicciones en Bodin entre los límites establecidos por la Constitución francesa y la soberanía absoluta .

Zarka atribuye a Hobbes la innovación fundamental de la modernidad en materia de teoría política: la introducción de una voluntad política pública. Según señala el autor, el hecho de que dicha voluntad deba ser a la vez única y pública, crea al principio una cierta incompatibilidad, la cual se manifiesta en *The Elements* y en *De cive* , las dos primeras obras en que Hobbes se ocupa de la cuestión. Por una parte, hay una alienación de la voluntad individual de los súditos, quienes renuncian pasivamente a su derecho de resistencia, mientras que el soberano conserva su voluntad, que en virtud del acto de sumisión de los súbditos se convierte en una voluntad única, aunque no en una voluntad pública.

En el Leviatán, la teoría del pacto es reformulada en términos de representación / autorización. Es decir, la alienación es sustituída por la autorización, que hace que la voluntad del soberano represente la de todos los súbditos. Esto permite, según Zarka, concebir la idea de una voluntad política a la vez única y pública. Sin embargo, cabe disentir con el autor en cuanto afirma que el pueblo como tal "no dispone de ningún derecho de resistencia", el cual ha sido explícitamente reconocido por Hobbes en distintos contextos. Finalmente, la teoría de la República de Hobbes es confrontada con la de Harrington.

Zarka dedica cuatro capítulos de su obra a la teoría de la razón de Estado, justificada por necesidad de excepción, confrontándola con la de los derechos

naturales Estos últimos constituirían "el fundamento ético-jurídico de una sistematización filosófica del derecho y de la política", mientras que la razón de Estado refiere a "una práctica fundamental que toma la forma de una tecnología de la prudencia". La manera de aclarar la relación entre ambas teorías, según el autor, es examinarla a luz del fenómeno de la guerra y la paz.

Siguiendo a Meinecke, Zarka muestra que históricamente la cuestión de la razón de Estado nos remite a Maquiavelo, que si bien no acuñó la expresión, descubrió su naturaleza, ligada a la necesidad de conservar el poder del príncipe. Según otros autores, la idea se remonta a la Edad Media y aun hay quienes consideran que esa doctrina es contraria al pensamiento de Maquiavelo, como es el caso de Federico II de Prusia, quien sostiene que lo esencial de ella es que el soberano debe estar al servicio del Estado, posponiendo sus ambiciones personales.

Otra posición considerada por Zarka en su minucioso análisis de esta teoría es la de su surgimiento con posterioridad a Maquiavelo, en el contexto de la Contrarrefroma, momento a partir del cual habría alcanzado una considerable difusión hasta llegar a sus usos actuales. Entre éstos destaca la idea de "derogación del derecho establecido en función de una necesidad política mayor". Aquí aparece la guerra como la causa principal que pone en peligro la república y se la examina en Grocio y en Pufendorf., sin omitir una insoslayable referencia a Hobbes.

De indudable interés para comprender la teoría política clásica resulta el papel singular que la ficción o modo del "como sí", manifestado en hipótesis de valor heurístico que no aspiran a una real verificación, desempeña en el discurso político de la modernidad. Zarka señala al respecto la convicción afianzada en la época de que el relato de ficción referente a los orígenes de la república resulta más fructífero que el relato histórico, aunque no podemos dejar de observar que se sigue apelando en cierta medida a la historia. La noción a la que Zarka dedica mayor atención en relación con este tema es la del supuesto "estado de naturaleza", señalando las semejanzas y diferencias al respecto entre sus representantes más conspicuos.

Posiblemente, el tópico que más actualiza los aportes de la filosofía política clásica es la teoría del pacto social, ligada desde sus comienzos a los actos de lenguaje, aunque este aspecto sólo haya sido analizado explícitamente y en profundidad por la crítica contemporánea, especialmente por J. L. Austin y J. Rawls. La objeción de Zarka, tanto a la versión hobbesiana como rousseauniana, es que dicho acto no ha sido jamás llevado a cabo explícitamente sino que nos encontramos nuevamente ante el modo del "como sí", tal como lo expresara el propio Hobbes. Tampoco se trata de un mito sino de "una explicitación racional de un acto simbólico que se supone que todos hemos reconocido y ejercido y el único que puede dar cuenta de que nuestra pertenencia al Estado no depende de una simple sumisión a la fuerza".

La séptima y última parte de la obra está dedicada a dos temas que signaron el escenario político de la modernidad: la tolerancia y la libertad, estrechamente ligadas entre sí. Los autores considerados en primer lugar son Hobbes y Leibniz y el propio Zarka admite que puede resultar paradójico referirse a ellos en relación con este tema. No obstante, la paradoja resulta atenuada por la afirmación de que la tolerancia se gesta en el seno de la intolerancia.

Por lo que concierne a Hobbes, el problema reside en la sumisión de lo religioso a los político requerida por la paz civil, lo que implica un rechazo de la tolerancia. Pero por otra parte, el "error de conciencia", considerado sedicioso por Hobbes, sería según Bayle una expresión de la más alta virtud humana: la libertad. Es obvio que por las razones arriba mencionadas Hobbes rechaza también el pluralismo religioso.

La tolerancia es restablecida, según Zarka, por Leibniz, quien considera que el error de conciencia es involuntario y por tanto excusable: el amor a Dios sería el único artículo esencial de la fe. Finalmente, el autor destaca que, en cierto modo, al admitir también la involuntariedad de las creencias, Hobbes permitió a otros fundar la tolerancia que él rechazaba.

Partiendo de la Declaración de los derechos del hombre de 1789, Zarka dedica el último capítulo de su libro a la idea de libertad, que considera inseparable de la de derecho, lo que ubica la Declaración en el camino trazado por los iusnaturalistas modernos, pese a que la noción de derecho natural no aparece en el texto excepto como fundamento implícito del derecho positivo.

Es imposible hacer justicia en una reseña a esta obra que analiza en profundidad tantos temas, al mismo tiempo que intenta ofrecernos un conjunto trabado de las realidades filosóficas de la época, con un énfasis especial en las teorías políticas que en ella se desarrollaron. Todo lector interesado en estas cuestiones encontrará un tratamiento original y fundado de puntos nodales y una apertura a la siempre fructífera discusión.

Margarita Costa
Universidad de Buenos Aires

Hare, R. M. *Sorting Out Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Richard Mervyn Hare, uno de los grandes eticistas de este siglo, autor de *The Language of Morals* (1952), dio a este breve libro las características de un legado de su trabajo filosófico de casi cinco décadas. En él expone su teoría ética en forma sintética, critica los elementos fundamentales de todas las teorías éticas contemporáneas, señalando sus aciertos y desaciertos, mide su talla frente al gran filósofo moral de la modernidad (Kant) y brinda una exhaustiva bibliografía de todos sus escritos filosóficos hasta el presente. Es, en este sentido, una obra que brinda un panorama completo de su saber y en la que no están ausen-

tes su ingenio, su gracia de escritor, su incomparable habilidad para desmenuzar cuestiones morales en elementos de análisis y su madura prudencia de juicio práctico, limpio ya de todo resabio de fanatismo moral.

Los lectores podrán acceder mediante este libro a las Axel Hägerström Lectures dictadas por Hare en Uppsala, Suecia, en 1991, bajo el nombre de "Una taxonomía de las teorías éticas". El resto del libro, es decir, los capítulos 1, 2 y 8, no forma parte de estas conferencias, sino que trata puntos esenciales de su interés filosófico de décadas.

El capítulo 1 es una reelaboración de su artículo para el *Handbuch Sprachphilosophie* de De Gruyter. En él, en base a una caracterización de los actos de habla según sus cuatro funciones básicas: el modo (descriptivo, imperativo), el contenido, el signo de completud y la suscripción del acto por parte de un hablante, Hare define el sentido de los términos por medio del conjunto de reglas que regula su uso en la argumentación. El término central de la moral, "debe" (ought), expresa un concepto formal, es decir, es un término cuyas reglas de uso argumentativo acaban con las propiedades que "debe" asignar a las proposiciones que lo contienen.

El capítulo 2 es la introducción que utiliza para sus cursos de grado. Allí ofrece Hare una metodología socrática, según la cual se deben plantear los problemas morales: "Si uno no sabe qué es lo que hace que matar a un adulto esté mal, difícilmente podrá decidir si el aborto, la eutanasia, etc. están mal".

En los capítulos 3 a 7, ofrece Hare una clasificación exhaustiva, es decir, basada en dicotomías omnicomprensivas o duplas dialécticas, de las teorías éticas contemporáneas. Las divide en descriptivistas y no-descriptivistas. Las primeras, a su vez, en naturalistas y no-naturalistas o "intuicionistas". Las segundas, en racionalistas y no-racionalistas o "emotivistas".

La diferencia principal consiste en reconocer o no que los juicios morales tienen, además de sus condiciones de verdad, un componente extra, su prescriptividad, que forma parte irreductible de su significado. Es decir, para los no-descriptivistas como Hare, los juicios de valor no pueden ser reducidos completamente a notas no morales. Entonces, las condiciones de verdad pueden variar sin que varíe completamente su significado, como sí ocurre en el caso de los juicios meramente descriptivos, pues se mantendrá constante su otro componente significativo: su prescriptividad. Como ejemplo: si A afirma que X es bueno y B, que no lo es, ambos se contradicen aun cuando para cada uno "bueno" signifique cosas diferentes, es decir, la verificación de distintas propiedades no morales (para uno, la gentileza, para otro, la inteligencia). Es decir, se contradicen no en cuanto a los hechos sino en cuanto a su evaluación de éstos.

Dentro del descriptivismo, distingue entre aquellas teorías éticas que consideran a los juicios morales como reductibles a notas objetivas o naturales y aquéllas que reconocen la existencia de elementos *sui generis*, es decir, el uso de términos específicamente morales. La crítica central de Hare al descriptivismo consiste en que éste cae indefectiblemente en el relativismo, principal inconveniente para una teoría ética, pues confunde aprender una moral con aprender un lenguaje y no da lugar teórico a los principios morales sustantivos.

El no-descriptivismo, que postula la prescriptividad o carácter imperativo como el distintivo de los juicios morales, se divide según conciba esta característica como parte de la fuerza perlocucionaria (emotivismo) o ilocucionaria (racionalismo sostenido por Hare). La originalidad de la postura de Hare rompe con una asociación muchas veces vigente entre los especialistas, según la cual no resultaban compatibles el racionalismo y el prescriptivismo. Aquél se veía confinado al descriptivismo y éste, al pragmatismo irracionalista. La definición del carácter prescriptivo de un juicio como parte de su significado, es decir, de la fuerza ilocucionaria del acto lingüístico, introduce en la ética la dimensión racional sin abandonar el carácter imperativo y hace plena justicia con los juicios morales. Además, por ser ésta la nota culturalmente invariante de estos juicios, la ética se transforma en una dimensión plausible de crítica en términos universales. De este modo puede hablarse, dentro del terreno moral, de verdad y falsedad culturalmente condicionadas, aquellas con las que nos conducimos en nuestra vida diaria.

Por último, Hare acepta un mote que suele ser descalificador en ética: se asume como en consecuencialista. Al aceptar condiciones de verdad para los juicios morales así como un contenido descriptivo pleno, Hare concibe las consecuencias de los actos como un elementos objetivo según el cual puede decirse que esos actos son buenos o malos. De este modo, busca romper con una vieja crítica al consecuencialismo y a favor del intencionalismo basada en la heteronomía pragmatista del primero. Lo hace distinguiendo en los juicios morales ambas esferas, la descriptiva y la prescriptiva.

Su último capítulo, dedicado a Kant, es una reproducción de un artículo aparecido en *Utilitas* en 1993. Allí, polemiza Hare con los kantianos contemporáneos, básicamente con Rawls, a quien acusa de parcialmente racionalista y parcialmente intuicionista, por no acometer la empresa crítica y confiarse a la moral vigente. En cuanto a Kant, critica Hare la intromisión en su obra de su educación rigorista y afirma polémicamente que no fuera por ella la ética kantiana sería perfectamente compatible con un utilitarismo como el que él mismo suscribe.

El problema del pietismo de Kant se verifica en los deberes para con uno mismo, pues su criterio de universalizabilidad de las máximas morales solamente es aplicable, para Hare, en los deberes para con los demás. En cambio, su criterio de universalizabilidad, si es interpretado sólo respecto de los deberes para con los demás en la forma de respetar a todos como fines y no sólo como medios, es perfectamente compatible con el principio utilitarista que exige que todos cuenten por uno y no más que uno.

Santiago Gallichio
Universidad de Buenos Aires

Villanueva, Enrique. *Naturalism and Normativity*, Sociedad Filosófica Ibero Americana, *Philosophical Issues 4, UNAM, 1993.*

El volumen contiene una serie de artículos en torno al problema de la compatibilidad entre el ámbito natural y el ámbito normativo, aparentemente ajeno al natural. Las discusiones abarcan tanto el discurso moral como cuestiones semánticas y metafísicas, en particular aquellas que conciernen a la filosofía de la mente. La mayoría de los artículos cuentan con uno o más discutidores, lo cual beneficia la comprensión de los temas que en particular se consideran.

Richard Hare (*Objective Prescriptions)* defiende la tesis de la objetividad de los juicios morales aunque niega que ello requiera la aceptación de hechos del mismo tipo. Su propósito es argumentar contra quienes sostienen que las prescripciones carecen de objetividad y en favor de que el conocimiento de la verdad de los juicios morales depende del pensamiento racional.

En un resumen de su trabajo anterior, Allan Gibbard (*Précis of Wise Choises, Apt Feelings)* recibe la crítica de Peter Railton (*Noncognitivism about Rationality: Benefits, Costs and an Alternative)* y de Simon Blackburn (*Gibbard on Normative Logic)* a quienes a su vez Gibbard responde. Su idea es tratar los juicios normativos y los sentimientos morales como un fenómeno natural, ubicando a las normas en el mundo de los hechos, siempre que se interprete que no se trata de hechos genuínos (no-factualismo). Sostiene Gibbard que las cuestiones morales son cuestiones acerca de la racionalidad de los sentimientos morales, entendiendo por racionalidad una combinación de un aspecto natural y un elemento normativo, este último reacio al encuadre científico. Railton critíca el no-factualismo de Gibbard, particularmente su enfoque del término "racional" y ofrece a cambio una alternativa natural-factual del significado del mismo. Blackburn a su vez cuestiona la solución de Gibbard al problema Frege-Geach respecto del expresivismo, la tesis de que el lenguaje moral se explica apelando a estados de la mente que el lenguaje expresa. Se detiene en la noción de Gibbard de "sistema de normas", en el rol que cumple la noción de consistencia así como en su idea de apelar a la semántica de mundos posibles para formalizar los términos normativos.

En el ámbito de la metafísica y en particular en la filosofía de la mente, Brian Lore (*Can We Confirm Supervenient Properties?)* y Stephen Schiffer (*Yes, A Reply to Brian Lore's "Can We Confirm Supervenient Properties?")* discuten el problema que presenta la postulación de propiedades psicológicas *supervenientes* a propiedades físicas o naturales cuando al mismo tiempo se sostiene la no-reductibilidad de las primeras en las segundas. Schiffer piensa que podemos confirmar que las demás personas tengan "actitudes proposicionales" sin que ello requiera el recurso a la inferencia a la mejor explicación, como sostiene Lore.

En un provocativo artículo, Colin Mc Ginn (*Logic, Mind and Mathematics)* propone tres tesis logicistas para el ámbito de la semántica, la matemática y lo

mental. Se detiene en la relación específica entre los dos últimos con el fin de dar respuesta al problema epistémico de cómo la mente llega conocer las verdades matemáticas. Luego de señalar que las tesis de Mc Ginn conciernen más a la naturaleza del pensamiento que a los enunciados que adscriben actitudes proposicionales, James Higginbotham (*Mc Ginn's Logicism)* discute dichas tesis, en particular el punto acerca de cómo llegamos a ser conscientes de los principios de la lógica y cómo se reconoce la verdad de los enunciados matemáticos.

En una línea realista (platonista) y con una concepción determinada de lo que el naturalismo es, Jerry Katz presenta un resumen de su libro *The Metaphisics of Meaning* (1990) el cual es comentado por Paul Boghossian (*Sense, Reference and Rule-Following*), Paul Horwich (*Meaning and Metaphilosophy*) y Roger Gibson (*Katz on Indeterminacy and the Proto-theory*). El objetivo de Katz es mostrar la debilidad de los argumentos naturalistas ofrecidos por Wittgenstein y Quine, además de presentar su propio argumento en contra del naturalismo. Propone una nueva versión "puramente linguística" del intensionalismo, diferente de la de Frege. Aunque Boghossian comparte con Katz el enfoque platonista y antinaturalista, considera ineficaz la versión intensional de la relación entre sentido y referencia a la hora de lidiar con los mayores problemas de la filosofía del lenguaje. Horwich cuestiona en cambio la interpretación de Katz del segundo Wittgenstein y recibe una batería de contra argumentos que Katz presenta como respuesta. Por su parte, Gibson critíca la interpretación de Katz del argumento de la indeterminación de la traducción de Quine, así como el *status* científico que la nueva versión intensional efectivamente alcanza. Katz a su vez responde a cada uno de los comentarios.

Desde una perspectiva naturalista, Terry Horgan y Mark Timmons (*Metaphisical Naturalism, Semantic Normativity and Meta-Semantic Irrealism*) abordan cuestiones metafísicas y epistémicas acerca del discurso semántico. Defienden la normatividad y relevancia del contexto para las nociones en juego y en contra de una semántica realista-correspondentista, ubican el discurso semántico en el lado irrealista del espectro. Es este último punto el que objeta Jaegwon Kim (*Naturalism and Semantic Normativity)* quien asimismo cuestiona la noción de "acertibilidad correcta" con la que Horgan y Timmons identifican a la noción de verdad.

Ernesto Sosa (*Skepticism and Our Knowledge Circle)* examina las diversas estrategias de justificación que se adoptan frente a los distintos escenarios escépticos. Defiende una posición externalista respecto del conocimiento afirmando que sin ella el fundacionismo, la mera coherencia y la racionalidad de las creencias resultan insuficientes.

En el area de la filosofía de la mente, Martin Davies (*Aims and Claims of Externalist Arguments*) presenta un argumento en favor del externalismo respecto de algunas propiedades representacionales de la experiencia perceptiva. El argumento es examinado por Kirk Ludwig (*Externalism, Naturalism and Method*)

quien se detiene en el interjuego entre los argumentos externalistas y la exigencia de proveer una reducción de lo mental en lo no-mental. Su crítica apunta al proyecto naturalista (en este caso la reducción) el cual conduce a pasar por alto una distinción que Ludwig considera clave para una adecuada formulación del problema.

Barry Loewer (*The Value of Truth*) argumenta en contra del enfoque ofrecido por Stephen Stich en su libro *The Fragmentation of Reason* (MIT,1990). A diferencia de Stich, Loewer considera a las creencias verdaderas como intrínseca e instrumentalmente valiosas, juzgando a la búsqueda de la verdad como un objetivo racional.

Con el propósito de minar el proyecto de naturalización de la teoría del conocimiento, Juan Rodriguez Larreta (*Can We Justify Our beliefs Wich Go Beyond The Given?*) propone una tesis fundacionista basada en un tipo de fenomenismo. Rodriguez Larreta considera que su propuesta es independiente de la verdad del realismo respecto de los *sensibilia*, dado que la misma contribuye a esclarecer distintos aspectos del problema de trascender lo que se conoce como "lo dado".

James Tomberlin (*Singular Terms, Quantification and Ontology I*) argumenta en contra de la tesis denominada "actualismo" según la cual no hay ni pudo haber objetos que actualmente no existan. Examina distintas versiones de la teoría de la cuantificación intentando mostrar que ninguna se compadece con tal enfoque ontológico. Jorge Rodriguez Marqueze (*On Tomberlin's Actualism*) señala que si Tomberlin estuviese en lo cierto ninguna teoría ontológica sería sostenible, intentando a su vez mostrar por qué la propuesta considerada se vuelve implausible.

Encabeza la serie de artículos una introducción de su editor Enrique Villanueva.

Julia Vergara
Universidad de Buenos Aires

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIV Nº 2 (Primavera 1998)

ACTUALIDAD FILOSOFICA

ESTÉTICA DE LA RECEPCION

Mario A. Presas

Hans Robert Jauss im memoriam (1921-1997)

La práctica filológica de hacer legible escritos deteriorados cuyo sentido hay que restituir, puede generar hábitos de sospecha ante significaciones que parezcan depender de circunstancias históricas y sociales "accidentales". Así también es factible que descarríe la investigación de la historia de la literatura, dirigiéndola *à la recherche* de un sentido único y definitivo de las obras , como lo ilustra paródicamente Henry James en *The Figure in the Carpet*. Ese desvío académico, además, "neutraliza" los textos integrándolos en lo convencional ya establecido, y les quita todo lo que pueda ser inquietante. Por ello, Susan Sontag, provocativamente, contrapone "una erótica del arte" a esa hermenéutica aséptica.[1]

Cambio de paradigma

Esa visión tradicional fue radicalmente revisada a mediados de la década del 60, en la *Estética de la recepción y del efecto*, cuyos conceptos teóricos y aplicaciones concretas fueron establecidos por Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser, de la Universidad de Constanza. Dicho cambio de paradigma en la ciencia de la literatura, abrió un nuevo campo de investigación que entre otras cosas implica concebir la historia del arte como un proceso de comunicación estética en el que colaboran, en igualdad de condiciones, el autor, la obra y el receptor. La nueva teoría

1. Susan Sontag, *Against Interpretation*, cit. por Wolfgang Iser,*La estructura apelativa de los textos*, en Rainer Warning(edit.), *Estética de la recepción*, Madrid, 1989, p.133. Ver Iser, *El acto de leer*, Madrid, 1987.

se impuso con un éxito tan extraordinario, que "*post festum* resulta incomprensible que sus problemas no hubieran sido explícitamente planteados con anterioridad".[2] El receptor, en cuanto destinatario y mediador del texto, en cuanto portador de toda cultura estética, recobra ahora el derecho de que había sido privado. Consecuentemente, hay que revisar cuestiones tales como las de la definición de la obra a partir de su efecto, la dialéctica de efecto y recepción, la formación y transformación de un canon, o sea, cómo una obra llega a ser *clásica*, etcétera.

Gracias a la nueva actitud estética se vuelve a "descubrir" que ya la *Poética* de Aristóteles, por ejemplo, incluía al *receptor* en la constitución misma de la obra, pues el *ergon* propio de la tragedia consiste en el *efecto* sobre el espectador, cuyas pasiones son expurgadas(*catarsis*) por la experiencia del terror y la piedad. No es casual que Umberto Eco señale también ahora, precisamente, que "la *Poética* representa la primera aparición de una estética de la recepción",[3] pues el propio Jauss señala que *Opera aperta* (1962), de Eco "proyectó la primera teoría de la constitución del sentido abierta, constantemente progresiva (partiendo de la analogía con la música serial) y demostró que la obra de arte,como estructura abierta, requiere la activa coproducción de quien la recibe, resultando de allí una multiplicidad histórica de concretizaciones, sin que por ello deje de ser *una* obra".

Horizontes de comprensión

"Concretización" es un concepto que Roman Ingarden –discípulo de Husserl– toma en préstamo de la jurisprudencia, para describir fenomenológicamente *La obra de arte literaria* (1931). Por esencia todo texto muestra "lugares de indeterminación", "vacíos" que exigen un lector que los colme con "lo propio", pues "cada lector es, cuando lee, el propio lector de sí mismo" (Proust). El personaje de ficción, por lo demás,

2. Cfr. Hans Robert Jauss, "Recepción, estética de la recepción", en J. Ritter , *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, 1992, T. 8, p. 996.

3. U. Eco, "De Aristóteles a Poe", en B. Cassin(coord.), *Nuestros griegos y sus modernos*, Buenos Aires, 1994, p. 209. También Ricoeur, en "Una reaprehensión de la *Poética* de Aristóteles" la considera "el germen de una meditación sobre la respuesta del espectador" , Cassin, *op.cit*, p. 229.

vive de la acción constitutiva del acto de leer; por eso Borges decía de Sherlock Holmes: "está hecho de azar. Inmediato o cercano/lo rigen los vaivenes de variables lectores".

Al enfoque fenomenológico que asimila Jauss se añade la concepción de la historicidad de la existencia (Heidegger) y la necesidad de "fusionar los horizontes", las distintas temporalidades, para lograr la comprensión de *lo otro* –ya sea una persona o una obra– como dice Gadamer, al definir al hombre como conciencia afectada por los efectos de la historia, con una intraducible palabra alemana compuesta, que Ricoeur parafrasea como "la conciencia de estar expuesto a la historia y a su acción, de una manera tal que no se puede objetivar esta acción sobre nosotros, porque ella forma parte del fenómeno histórico mismo".[4]

Jauss muestra con ejemplos concretos y brillantes cómo el horizonte de expectativas en que se acoge un texto, puede iluminar aspectos nuevos de esa obra y , por añadidura, nuestra propia comprensión de nosotros mismos, pues la hermenéutica –como decían los clásicos– luego de la *comprensión* y de la *interpretación* -culmina en la *aplicación* , que en definitiva consiste en aclarar qué significa una obra hoy, para nosotros.

Entre los diversos ensayos de los últimos libros de Jauss: *Caminos de la comprensión* y *Las transformaciones de lo moderno*,[5] destacamos los referidos a la recepción postmoderna de Shakespeare, desde *Rosencrantz and Guildenstern are Dead* (1966) de Tom Stoppard, hasta *Hamlet-Maschine* de Heiner Müller, y las "etapas de la modernidad estética" (Baudelaire, Rimbaud, Apollinaire, Valéry).

De Borges a Calvino

Jauss examina las opiniones de los críticos que vinculan la postmodernidad literaria con la literatura latinoamericana de los años 60 –Fuentes, Vargas Llosa, García Márquez– que reemplazó "los esotéricos y agotados experimentos del *Nouveau Roman*". Su "tronco fundador, Jorge Luis Borges" –añade Jauss– vale ambiguamente, según los enfoques, como abanderado de la postmodernidad o como el último de

4. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, París, 1986, p.98. Gadamer dice "*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*"en *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960.

5. Jauss, *Wege des Verstehens*, München, Fink, 1994, y *Transformaciones de lo moderno*, Madrid, 1995.

los clásicos de la modernidad. De todos modos, su *Pierre Ménard , autor del Quijote* –narración que para Jauss encarna la quintaesencia de la teoría de la recepción–, al descubrir la no-identidad de lo repetido en la repetición, contiene *in nuce* la estética postmoderna, que desembocará en no muy claras teorías de "diferimentos" y en "derivas" excesivas. En efecto, si todo texto puede llegar a ser "pretexto" o palimpsesto de nuevos textos, se pierde la singularidad de la obra autónoma y se inaugura un indefinido horizonte de intertextualidad. Sin embargo, Jauss sostiene que Borges está muy por encima de estas interpretaciones parciales que creen descubrir en ese "experimento" de re-escritura del *Quijote* el anuncio de la crítica radical a toda constitución de sentido y, por tanto, las primicias de la *desconstrucción*, que hoy –agrega Jauss– *"faute de mieux*, es considerada como *la filosofía de la postmodernidad"*.

Si una noche de invierno un viajero, de Calvino, exagera aún más la ficción de *Pierre Ménard*. En efecto, éste representa la no identidad de lo repetido, pues aun la repetición literal añade al viejo texto un nuevo sentido aportado por la distancia temporal; Calvino, por su parte, inclusive deja que su "copista" Silas descubra que los textos que está utilizando son falsificaciones; pero, lejos de irritarse por este hecho, Silas interpreta la falsificación como inevitable máscara de la ficción, casi como "una verdad a la segunda potencia". Dado que el narrador ha sido, desde Homero, una persona fingida, bien puede él ser creador de apócrifos perfectos, y, por lo tanto, representar "al autor ideal de la postmodernidad, es decir, el autor que se disuelve totalmente en la nube de ficciones que rodea nuestro mundo".

Jauss tan sólo intenta mostrar *los posibles caminos de la comprensión*, que han de recorrerse una y otra vez, como los recorridos de Marcel en la *Recherche* proustiana, y que acaso lleven al descubrimiento de que los desencuentros, las frustraciones y los dolores, son inevitables para descubrir la *vocación*, la *identidad narrativa* de cada uno.[6] Una "Pequeña apología de la hermenéutica literaria" preludia el libro de Jauss *Caminos de la comprensión* ; concluye con una cita de Paul Valéry que es a la vez consigna y estímulo: *"Je travaille pour quelqu'un qui viendra après"*.

Universidad Nacional de La Plata
Universidad de Buenos Aires y CONICET

6. Cfr. Mario Presas, *La verdad de la ficción*, Buenos Aires, 1997, pp. 155 ss.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIV Nº 2 (Primavera 1998)

CRONICA

Twentieth world congress of philosophy. Philosophy educating humanity.

Organizado por la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía se celebró en Boston el Congreso Mundial de Filosofía número veinte. Tuvo lugar durante el 10 y el 16 de agosto del corriente año y contó con una masiva presencia de filosófos de distintos lugares del mundo. El acto de apertura y cierre estuvieron a cargo de los Presidentes saliente y entrante de la Federación. Francisco Miró Quesada de Perú nos dió la bienvenida y Ionna Kucuradi de Ankara, anterior Secretaria general y actual presidenta, nos despidió invitándonos al próximo congreso a celebrarse dentro de cinco años.

Las distintas sesiones se llevaron a cabo en forma simultánea durante todo el día y contaron con la presencia de figuras importantes de la actividad filosófica contemporánea. Para mencionar solamente algunos de ellos, hubo una sesión especial organizada por la biblioteca de filósofos vivientes en la que participaron, entre otros, W. Quine y Donald Davidson , K. O. Apel y a la que no pudo asistir G. H. von Wright por razones de salud. Las sesiones plenarias estuvieron conectadas con el tema central del Congreso. Se habló de la "Educación filosófica y diversidad cultural", de "Los orígenes y las concepciones filosóficas de la Paideia", de "La Paideia, la justicia social y los derechos humanos", de "La filosofía y el futuro de la educación". Estas sesiones contaron con el servicio de traducción simultánea a todos los idiomas oficiales del Congreso pero todas ellas fueron leídas y comentadas en inglés. Sería deseable que en el próximo congreso todos los plenaristas pudieran leer sus trabajos en su idioma nativo y con traducción simultánea.

Hubo sesiones de comisión, mesas redondas, sesiones especiales y simposios. Algunas de las Sociedades que integran la Federación organizaron sesiones especiales. Tal es el caso de la International Society for Value Inquiry, que fue una de las más activas, de International Economics and Philosophy society, o International Development Ethics Assoc., entre otras.

La Boston University fue la principal institución anfitriona de este Congreso que contó con alrededor de 2.500 ponencias. Cabe destacar la

impecable organización y el respeto por los horarios de inicio y de finalización de todas las sesiones sin distinguir entre las de mayor o menor concurrencia, popularidad o importancia académica. Ello nos permitió aprovechar al máximo la variada oferta temática que ofreció el Congreso.

María Julia Bertomeu
Universidad Nacional de La Plata

HERNÁN ZUCCHI

Hernán Zucchi nació en La Plata. Se graduó como profesor de enseñanza superior de piano en la Escuela de Bellas Artes de la Universidad Nacional de La Plata en 1940, y como profesor de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1944. Su actividad docente universitaria comenzó en la Universidad Nacional de Tucumán cuando ganó el concurso de profesor titular de Lógica en 1947, y luego el de titular de Historia de la Filosofía Antigua. A esta especialidad dedicó gran parte de sus trabajos e investigaciones hasta el final de su vida; sobre ella ha dejado un libro, artículos varios y la traducción de la *Metafísica* de Aristóteles, con introducción, notas y exposiciones sistemáticas, que se publicó en 1978, con el auspicio del Centro de Investigaciones Filosóficas. A este trabajo filológico-filosófico –que lo ocupó durante muchos años – volvía con frecuencia, y próximamente aparecerá una segunda edición con nuevas notas y revisión del texto, en EUDEBA.

La antropología filosófica fue el otro tema al que dedicó especial atención y sobre el cual han quedado numerosos artículos y su libro *Qué es la antropología filosófica*, 1967. Publicó también *Ramificaciones*, en 1993 y *Sociología comprensiva.Estudios sobre Max Weber y Alfred Schutz*, en 1995. Tradujo del alemán escritos de Heidegger y Hartmann. Fue decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán y rector de la Universidad Nacional del Sur. En 1996 recibió el Premio Konex de Platino, y ese mismo año la Secretaría de Cultura de la Nación le otorgó el premio Consagración Nacional.

De su espíritu abierto a los problemas de la vida en el mundo, dio testimonio cuando escribió: "Pensar es una operación conmovida del

hombre, que no deja impune a quien la practica." Numerosos artículos periodísticos y conferencias reflejan esta actitud. Viajó no sólo para concurrir a reuniones académicas en prestigiosas universidades del exterior, sino también para contemplar y teorizar. Inteligencia sutil y con frecuencia irónica, su conversación forma parte también de su legado.

Murió el 24 de septiembre de 1998 en la ciudad de Buenos Aires.

Eduardo García Belsunce

La Fondation Chaîm Perelman offre un prix de 8000$ destinés à récompenser un travail qui constitue une élaboration originale de thèmes développés par Chaïm Perelman dans les domaines de la Rhétorique et de la Théorie de l'argumentation ou de la Philosophie du droit et de la Logique juridique.

Le travail, qui doit être rédigé en français ou en anglais, doit déjà être publié sous forme de livre.

Il sera soumis en quatre exemplaires à la fondation Chaïm Perelman (avenue Brugman 319 - 1180 Bruxelles - Belgique) avant le 30 juin 1999.

La fondation demandera l'avis d'experts internationaux et prendra sa décision avant la fin de l'année 1999.

The Chaîm Perelman Foundation offers a prize of 8000$ dedicated to rewarding a work that represents an original elaboration of themes developed by Chaïm Perelman in the topics of Rhetorics, Argumentation Theory, or the Philosophy of Law and Legal reasoning.

The work must be written in French or English, and be already published in book form.

Four copies of it shall be submitted to the Chaïm Perelman Foundation (avenue Brugmann 319 - 1180 Brussels - Belgium) before June 30, 1999.

The Foundation will refer the book to international referees and will take the final decision before the end of 1999.

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

VOLUMEN XXIV AÑO 1998

SUMARIO DEL VOLUMEN

ARTICULOS

E. Cresto, Escepticismo, verdad y confiabilidad 93
L. Benítez Grobet, La vía de reflexión epistemológica y el dualismo cartesiano 73
M. Boeri, Entre motor y movido debe haber contacto: una dificultad en la teoría aristotética del movimiento 251
A. Cupani, Mario Bunge: un estilo polémico de análisis filosófico 237
O. M. Esquisabel, Umbra Cartesii 87
M. Fichant, La "fábula del mundo" y la significación metafísica de la ciencia cartesiana 199
M. A. Gleizer, Spinoza y la idea-cuadro cartesiana 41
H. C. F. Mansilla, La controversia entre universalismo y particularismo en la Filosofía de la Cultura 217
Z. Monroy Nasr, René Descartes: Sincronía y coherencia del dualismo y la unión mente-cuerpo 5
P. Pavesi, El yo como República. Identidad personal y bien público en Hume 263
A. G. Ranea, El reino en el desierto: Socio-deconstructivismo cartesiano y racionalidad científica 55
D. L. Rosenfield, Arnauld e as tensões do cartesianismo 23
E. Vargas, Leyes naturales y pruebas a priori. Dinámica y verdades contingentes en Leibniz 281

NOTAS

A. Fierro, El procedimiento demostrativo en la ética socrática según Aristóteles 311
L. E. Hoyos Jaramillo, El círculo cartesiano y el fundamentalismo epistemológico 125
M. Presas, El juego del tiempo. Nota sobre Borges 301

ESTUDIOS CRITICOS

M. Andreoli, Osvaldo Guariglia: "Moralidad, ética universalista y sujeto moral" 149
G. Chichi, Carlos Pereda: "Vértigos argumentales, una ética de la disputa" 329

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

A. Aguilera Pedrosa, *Hombre y cultura* (C. Macon) 180
C. Amorós, *Tiempo y feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad* (M. L. Femenías) 349
M. A. Badía Cabrera, *La reflexión de David Hume en torno a la religión* (Margarita Costa) 346
G. Boido, *Noticias del planeta tierra. Galileo Galilei y la revolución científica* y **M. Levinas,** *Las imágenes del Universo. Una historia de las ideas del cosmos* (G. Ranea) 172
M. Burnyeat y **M. Frede** (eds.) *The Original Sceptics: A Controversy* (E. Cresto) 362
A. J. Cappeletti, *Filosofía argentina del siglo XX* (L. Rossi) 360
B. Cassin (comp.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategia s contemporáneas de apropiación de la Antigüedad* (V. Suñol) 177
M. Costa y **E. Mizrahi** (comp.), *Teorías filosóficas de la propiedad* (P. Gilabert) 358
P. Dieterlen, *Marxismo analítico. Explicaciones funcionales e intenciones* (P. Gilabert) 186
B. Gemelli, *Aspetti dell' Atomismo Classico nella Filosofia di Francis Bacon e nel Seicento* (S. Manzo) 183
J. A. Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas* (D. Sobrevilla) 165
R. M. Hare, *Sorting Out Ethics* (S. Gallichio) 369
M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana* (M. A. Velarde) 175
A. Marcos, *Aristóteles y otros animales* (M. L. Femenías) 353
O. Market y **J. Rivera de Rosales** (eds.), *El inicio del Idealismo alemán* (D. Sobrevilla) 169
S. F. Martínez, *De los efectos a las causas* (A. Cassini). 337
J. L. Molinuevo (coord.), *Ortega y la Argentina* (A. Bertucci) 343
L. Olivé y **L. Villoro** (eds.), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón* (V. Costa) 356
R. Padel, *A quien Dios quiere destruir, antes lo enloquece* (M. L. Femenías) 351
M. Valdés (comp.), *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales* (E. Barrio) 340
E. Villanueva (comp.), *Truth and Rationality* (D. I. Pérez) 189
E. Villanueva (ed.), *Naturalism and Normativity* (J. Vergara) 372
Y. C. Zarka, *Philosophie et Politique a l'age classique* (M. Costa) 366

ACTUALIDAD FILOSOFICA

M. Presas, Estética de la recepción 375

CRONICA

M. J. Bertomeu, Twentieth world congress of philosophy. Philosophy educating humanity 379
E. García Belsunce, Hernán Zucchi 380

Impreso en Talleres Gráficos Leograf S.R.L.
Rucci 408, Valentín Alsina.

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los consultores de la RLF.
2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués, escritas preferentemente en computadoras Macintosh o PC IBM o compatible (Word for Windows 6.0 o convertible). Se solicita el envío de a) un DK de 3.5" HD limpio de todo archivo que no sea el trabajo para la RLF, con etiqueta con los siguientes datos: nombre y apellido del autor, nombre del trabajo, nombre del archivo y programa utilizado. Sería recomendable agregar en el DK un conteo de palabras que incluya referencias y notas; b) dos copias en papel (que no deben diferir con el DK) a doble espacio, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas. Puesto que la RLF ha adoptado el arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en una página separada.
3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los estudios críticos las 6.000; las notas las 5.000; los trabajos de discusión las 3.000 y los comentarios bibliográficos las 1.000. El número máximo de palabras incluye textos, notas y referencias. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
Los autores de artículos, notas, trabajos de discusión y estudios críticos deberán enviar un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las 150 palabras y un curriculum actualizado que no exceda las 100 palabras. Los colaboradores deberán agregar dicho resumen a sus trabajos e incluirlo, con el currículum, en el DK.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los trabajos hayan sido aprobados por el Comité de redacción.
5. La cita de obra seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (bastardilla); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editora; (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc., si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (bastardilla); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.
6. La RLF publica solamente artículos y notas de filósofos latinoamericanos, residan o no en el continente, a excepción de contribuciones a reuniones, coloquios, etc. que hayan sido organizados o que sean de interés para el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones de Discusión, Estudio crítico, Comentarios bibliográficos, Actualidad filosófica y Crónicas.
7. Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de redacción de la RLF.
8. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista y 20 separatas de sus artículos y 10 de sus contribuciones.