REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - VOL. XXII N° 1

RLF

Revista Latinoamericana de Filosofía

B. Gert, Egoismo

G. M. Chichi, "El testimonio de Aristóteles sobre Sócrates en *Refutaciones sofísticas* 34, 183b 6-8.

M. D. Boeri, Aristóteles y los principios de la metafísica estoica.

M. V. Tozzi, La "reconstrucción histórica". Acerca de los supuestos epistemológicos de la explicación y narración historiográfica.

J. R. De Miguel, Rorty: Ironismo y escepticismo.

S. A. Manzo, Las variantes del atomismo de Francis Bacon.

K. L. Schmitz, La naturaleza actual de la filosofía se revela en su historia

P. D. Eisenberg, *Philosophy and its history* de Jorge J. E. Gracia.

J. J. E. Gracia, Respuesta a Schmitz y Eisenberg.

ESTUDIO CRITICO - COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS
ACTUALIDAD FILOSOFICA - CRONICA

Vol. XXII, N° 1 - Otoño 1996

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu — Eduardo Flichman — Osvaldo Guariglia
Leiser Madanes — Ezequiel de Olaso — Mario A. Presas

CONSULTORES

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

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: Mario A. Presas. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Copyright. Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11723.

ISBN 0325-0725 — Diseño de tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

OTOÑO 1996

VOLUMEN XXII — N° 1

SUMARIO

B. Gert, Egoismo.....5
G. M. Chichi, "El testimonio de Aristóteles sobre Sócrates en *Refutaciones sofísticas* 34, 183b 6-8. 23
M. D. Boeri, Aristóteles y los principios de la metafísica estoica.....35
M. V. Tozzi, La "reconstrucción histórica". Acerca de los supuestos epistemológicos de la explicación y narración historiográfica.....55
J. R. De Miguel, Rorty: Ironismo y escepticismo.....69

NOTA

S. A. Manzo, Las variantes del atomismo de Francis Bacon. 83

DISCUSION

K. L. Schmitz, La naturaleza actual de la filosofía se revela en su historia 97
P. D. Eisenberg, *Philosophy and its history* de Jorge J. E. Gracia. 111
J. J. E. Gracia, Respuesta a Schmitz y Eisenberg.....123

ESTUDIO CRITICO

A. Rosler, Gnosticismo, modernidad e historia: Eric Voegelin y la nueva ciencia de la política.....133

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS
Schmittiana, *Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts* (J. E. Dotti).
J. Arana, *La mecánica y el Espíritu. Leonhard Euler y los orígenes del dualismo contemporáneo* (E. Flichman). **Di Vona, Pietro,** *I concetti trascendenti in Sebastián Izquierdo e nella Scolastica del Seicento* (S. Magnavacca).
Schollmeier, P., *Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship* (M. L. Femenías). **O. Schutte,** *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought* (L. A. Rossi). **J. Rivera de Rosales,** *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana* (M. Caimi). **O. Reboul,** *Nietzsche, crítico de Kant* (M. B. Cragnolini).
J. M. Muglioni, *La philosophie de l'histoire de Kant: qu'est-ce que l'homme?* (M. V. Costa). **A. J. Perona,** *Entre el liberalismo y la social democracia. Popper y la "sociedad abierta"* (A. V. Cruz). **Nudler, O. / Klimovsky, G.,** *La Racionalidad en Debate* (F. Tula Molina).....143

ACTUALIDAD FILOSOFICA

G. Boido, Juan Pablo II y el Caso Galileo
Reflexiones sobre el fin de la controversia 169

CRONICA

G. E. Marcos de Pinotti, Simposio Platónico en Granada 185
M. J. Bertomeu, Congreso Filosófico de Chile 186
G. Palau, Carlos Eduardo Alchourrón (1931-1996) 187

COLABORADORES

BERNARD GERT es Stone Professor de Filosofía moral en Dartmouth College. Sus publicaciones más importantes son *The Moral Rules: A New rational foundation for morality*, Harper and Row, 1970, segunda edición 1975; *Philosophy in Medicine:Conceptual and Ethical Issues in Medicine and Psychiatry*, Oxford University Press, 1982, en colaboración con Charles M.Culver, y *Morality: A new justification of the moral rules*, Oxford, Oxford University Press, 1988. Ha sido Profesor visitante en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata con el soporte de la Fundación Fulbright. Dirección: Dartmouth College, Hanover, New Hampshire 03755, U.S.A.

GRACIELA MARTA CHICHI (1962) Licenciada en Filosofía (UNLP) y estudios de doctorado (UBA). Ha obtenido becas del CONICET, del *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD) y, actualmente, es becaria de Formación Superior de la Universidad Nacional de La Plata. Como profesora adjunta dicta Seminarios de Griego y, desde 1988, se desempeña como auxiliar docente en la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua (UNLP). Dirección: 27 # 1321, 1 "D"; 1900 La Plata (B.A.); Argentina.

M. D. BOERI Profesor de filosofía por la Universidad de Buenos Aires (1985). Becario interno del Conicet (1986-1991). Becario externo del Conicet (1994-1995). Fue docente auxiliar en la cátedra de Historia de la filosofía antigua (UBA). Actualmente es docente auxiliar de Teoría política y social I (UBA). Es autor de una traducción comentada de Aristóteles, *Física* I-II. Ha publicado notas y artículos de su especialidad en *Méthexis, International Philosophical Quarterly, Liverpool Classical Monthly*. Colaborador del volumen colectivo *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik* (editado por N. Offenberger). Campos Salles 1853 Depto 2 (1429) Capital Federal.

MARIA VERONICA TOZZI. Profesora de filosofía. UBA. Becaria CONICET, 1988-1990. Becaria Perfeccionamiento, UBA 1992-1995. Ayudante de Primera regular en Filosofía de las ciencias. Jefa de Trabajos Prácticos regular en Filosofía de la Historia. Ambas de la carrera de Filosofía UBA. Doctorada en filosofía en el área de epistemología de la historia (UBA). Dirección: Avda. Dorrego 972 4° A (1414) Capital Federal.

JORGE R. DE MIGUEL (Concordia, Argentina, 1951). Licenciado en Ciencia Política y Licenciado en Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario. Diploma de Posgrado en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Actualmente, cursa el Doctorado en Filosofía. Es Investigador del Consejo de Investigaciones de la UNR y Profesor en la Facultad de Derecho de dicha Universidad. Sus áreas de investigación son la filosofía política y el pensamiento político argentino, habiendo publicado numerosos artículos. Dirección: Univ. Nacional de Rosario, Fac. de Derecho, Córdoba 2020, 2000 ROSARIO (S.Fe), Argentina, Tel. (041) 257702, FX. (041) 257164.

SILVIA ALEJANDRA MANZO. Profesora y Licenciada en Filosofía en UNLP. Beca de Iniciación a la Investigación de la UNLP y CONICET, 1995-1997. Ayudante Diplomado, Historia de la Filosofía Moderna, UNLP. Dirección: Calle 531 N° 1571, 1900 La Plata.

GUILLERMO BOIDO. Profesor en física y astronomía. Ha sido profesor de las facultades de Ciencias Exactas y de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y director del área de Historia y Fundamentos de la Ciencia del programa Prociencia (CONICET). Ex editor asociado de la revista de divulgación científica *Ciencia Hoy*. Miembro del Grupo Argentino de Historia de la Ciencia. Actualmente es profesor del Departamento de Física de la Facultad de Ciencias Exactas de la Universidad Nacional de La Plata, en el que dicta cursos de posgrado en historia de la ciencia. Dirección: Crisólogo Larralde 2170, primer piso, dep. 4", 1429, Buenos Aires, Argentina.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXII N° 1 (Otoño 1996)

EGOISMO

Bernard Gert *

Por lo general ninguno de los filósofos importantes se han ocupado explícitamente del egoísmo psicológico o ético, aunque lo han hecho algunos filósofos menores. Sin embargo, ambas variantes del egoísmo aparecen en la historia de la filosofía como posiciones que se atribuyen a algún filósofo, quien posteriormente es atacado por sostener una posición obviamente falsa.[1] Por lo general se considera que aquellos que defienden al egoísmo también defienden al egoísmo psicológico, que es una teoría acerca de la naturaleza humana, y al egoísmo ético, que es una teoría ética. Aún cuando estas teorías son completamente distintas y quizás incompatibles, quienes son acusados de sostener una de ellas, frecuentemente también lo son de sostener la otra. Si bien es cierto que los pensadores más relevantes no han defendido estas posturas, ambas han sido el blanco de constantes ataques, al menos desde la época de Platón. Dado que estas posiciones no han tenido representantes destacados, es difícil elaborar exposiciones claras y plausibles sobre las mismas. Quienes las atacan generalmente están muy concentrados en hacerlas aparecer como plausibles.No podemos condenarlos por ello pero,como veremos, cuando se logra cierta claridad sobre estas posiciones, se pone de manifiesto que ellas no resultan demasiado creíbles.

Hay un tercer tipo de egoísmo que por lo general no resulta explícitamente tematizado ni atacado, pero que es sumamente plausible. Este ha sido implícitamente sostenido no sólo por muchos de los acusados de sostener los otros tipos de posiciones, sino también por los acusadores mismos. Esta tercera variante de egoísmo, denominada *egoísmo racional*,es una teoría sobre la racionalidad y las razones. Trataré de demostrar que esta posición es la forma básica del egoísmo y que las otras dos versiones más conocidas se entienden mejor como derivaciones de la primera. Es importante realizar un análisis particular de cada una de estas tres formas, dado que además del concepto de auto-interés, que está presente en todas ellas, cada una de las posiciones involucra otros conceptos importantes.Ellos son el concepto de motivo para el egoísmo psi-

cológico; el concepto de moralidad para el egoísmo ético y el concepto de razón para el egoísmo racional.

El egoísmo psicológico y los motivos

Por lo general se caracteriza al egoísmo psicológico como una teoría que afirma que todos los motivos de la acción humana son derivados del auto-interés. Sin embargo, el egoísmo psicológico no niega que las personas frecuentemente ceden a la tentación de realizar acciones que están en contra de sus mejores intereses. Lo que ellos niegan es que las personas actúen alguna vez altruístamente o basándose en consideraciones morales. El egoísmo psicológico,tal como ha aparecido en la historia de la filosofía, se expresa más claramente de modo negativo que positivo. Es una teoría que sostiene que ni la creencia acerca de que algo puede beneficiar a otro, ni la creencia acerca de que una acción es moralmente correcta, pueden servir como motivos para la acción humana.[2]

Dado que el egoísmo psicológico niega que alguna creencia sobre el beneficio de los demás o sobre la corrección moral de una acción puedan servir en algún caso de motivos para la acción humana,es importante esclarecer el concepto de motivo. Tener un motivo para una acción es tener una creencia que satisface las siguientes condiciones: 1. el agente mismo, en el momento de obrar, considera a su creencia como un modo de explicación de su acción,aunque sólo sea parcial y 2. tener tal creencia le provee al menos de una parte de la explicación adecuada de su acción. Deben cumplirse ambas condiciones para que una creencia se considere como un motivo. Si el agente considera a la creencia como una explicación parcial de su acción, pero dicha creencia no constituye un aspecto de una explicación adecuada, entonces la creencia no es un motivo sino solamente una racionalización. En cambio, si la creencia -sea ella conciente o inconsciente- constituye parte de la explicación adecuada de la acción, pero el agente considera que no desempeña ningún papel en impulsarlo a actuar, entonces se denomina un "motivo inconsciente".[3]

Para el egoísmo psicológico ni la creencia acerca de que una acción puede beneficiar a alguien ni tampoco la creencia sobre la corrección moral de una acción pueden formar parte de la explicación adecuada de una acción, a menos que esta creencia esté acompañada por otra que afirme que beneficiar al prójimo o hacer lo que es moralmente correcto favorece mi auto-interés.Pero si el agente considera que cualquiera de las dos primeras creencias,independientemente de la tercera, explican

parcialmente su acción, entonces está equivocado y su creencia es meramente una racionalización. Con frecuencia el egoísmo psicológico ha sido caracterizado como sosteniendo que nunca nadie considera que su propia acción se explica únicamente por las creencias sobre la corrección moral de la acción o sobre la posibilidad de que su acción ayude a otra persona. Esta afirmación es tan obviamente falsa,que no la discutiré. El grado de plausibilidad que puede tener el egoísmo psicológico depende de su pretensión acerca de que las creencias sobre ayudar a otros o sobre la corrección de una acción nunca forman parte de una explicación adecuada de la misma, a menos que estén acompañadas por creencias sobre el auto-interés.

Ha habido intentos por apuntalar al egoísmo psicológico usando para ello el concepto de motivo inconsciente. Se afirma que si bien es cierto que un agente puede considerar como motivo de su acción el beneficiar a otros o realizar una acción moralmente correcta –independientemente de cualquier motivo del auto-interés– se trata simplemente de una racionalización. O bien lo que explica su acción es una creencia –conciente o inconsciente– relacionada con su auto-interés e independiente de las creencias anteriores; o bien ella está acompañada por una creencia que conecta la ayuda a los demás o la realización de una acción moralmente correcta con su auto-interés, lo cual permite que estas creencias formen parte de una explicación adecuada de la acción. Por lo tanto el motivo inconsciente de la acción realmente es un motivo -conciente o inconsciente- relacionado con el auto-interés. Pero, y a pesar de toda esta verborrea, un motivo inconsciente no es un motivo, porque no satisface los criterios dados anteriormente para caracterizarlos. Además, no hay ningún tipo de evidencia científica, clínica o anecdótica,que avale que los únicos motivos que sirven como motivos inconscientes son creencias acerca de que la acción resultará en beneficio del propio auto-interés.

Ahora bien, si se usara una pseudo-ciencia para construir una teoría de la motivación humana,se podría recurrir a la sociobiología y sostener que la motivación subyacente para todo tipo de acción humana no es el auto-interés sino la conservación de los propios genes. Es efectivamente cierto que las personas tienen una fuerte motivación por tener hijos, ayudarlos para que prosperen y tengan hijos propios.Sin embargo, la afirmación de que todo comportamiento es explicable en base a "genes egoístas" no es más aceptable que el egoísmo psicológico. Cualquier consideración plausible del comportamiento humano tiene que reconocer no solamente que hay distintos tipos de motivos para las acciones sino que también hay diversas clases de motivos inconscientes.

Otro factor que tiene que ver con la plausibilidad aparente del egoísmo psicológico se origina en el error de no distinguir entre los motivos que nos conducen a ayudar a otros y los sentimientos que por lo general dan fuerza a esos motivos. Muchas veces el motivo de mi acción es la creencia acerca de que puedo prevenir el sufrimiento de alguien. Esta creencia adquiere una fuerza adicional si está acompañada por la compasión por tal persona, esto es, si yo sufro porque ella sufre. Dado que prevenir o suprimir el sufrimiento de otro por lo general previene o suprime mi propio sufrimiento, se ha sostenido con frecuencia que cuando yo actúo con el fin de prevenir el sufrimiento de otro,en realidad sólo estoy intentando prevenir mi propio sufrimiento. Lo que parece ser una acción altruísta, hecha en consideración de otro, en realidad es una acción auto-interesada. Sin embargo, que yo me pueda beneficiar al ayudar a los demás no significa que los ayude para beneficiarme. Es frecuente que las personas ayuden a otros sin advertir lo mucho que sufrirían si no lo hicieran. Además muchos actos de generosidad son realizados en forma tan rápida y espontánea que las personas no tienen tiempo de pensar en las consecuencias, más allá de lo inmediato de aliviar el dolor o displacer del otro.[4]

El egoísmo psicológico afirma que nadie obra nunca porque tenga la creencia de que una acción es moralmente requerida o deseable, o porque se pueda beneficiar otro que no sea el propio agente, a menos que esta creencia esté relacionada con el propio auto-interés. Esta posición tiene solamente un punto a su favor: su simplicidad. Muchas de nuestras acciones tienen como motivos creencias que están relacionadas con la manera en que dichas acciones nos afectarán a nosotros mismos, de modo que afirmar que todas ellas están fundadas en ese tipo de motivos es casi una conclusión necesaria. Pero la simplicidad sólo provee una razón para aceptar un punto de vista cuando se está muy cerca de dar cuenta de todos los hechos. El egoísmo psicológico no está tan cerca,de aquí que es irrelevante que se trate de una teoría simple.

El egoísmo psicológico pretende que toda acción que no es explicable por un motivo del auto-interés es ininteligible. La pretensión de ininteligibilidad sugiere fuertemente que el egoísmo psicológico no está fundado en consideraciones empíricas. Como veremos más adelante,lo que realmente afirma el egoísmo psicológico es que todas las acciones de ese tipo son irracionales; y que obrar en base a creencias morales o altruístas cuando uno sabe que están en contra de nuestro auto-interés es como caer en una tentación. Esto explica por qué es mejor no describirlo en forma positiva. El egoísmo psicológico se concentra en negar que las creencias morales y las creencias sobre ayudar a los demás sean motivos, porque está realmente interesado en negar que ellas sean razones. Se trata de una variante distorsionada del egoísmo racional.

El egoísmo ético y la moralidad

El egoísmo ético puede ser descripto como la posición que afirma que el auto-interés provee la única guía propia de las acciones morales. Sin embargo, esta afirmación es ambigua. Ella puede significar o bien que el auto-interés es el único fin propio de la acción moral, o puede significar que, desde el punto de vista práctico, el fin propio de la moralidad se obtiene cuando todas las personas siguen su propio auto-interés; pero tal fin propio no es el auto-interés sino algún fin moral más tradicional, como por ejemplo, el del utilitarismo clásico, la mayor felicidad para el mayor número.[5] Adam Smith ha sido erróneamente considerado como sosteniendo esta posición y algunos economistas contemporáneos del *laissez faire* parecen sustentarla. La llamaré *egoísmo práctico*. Reservo el nombre de egoísmo ético para la posición que afirma que el auto-interés es el único fin propio de la acción moral.

Es importante aclarar que el egoísmo ético es una hipótesis empírica,en la medida en que afirma que el fin propio de la moral es la mayor felicidad para el mayor número. Es claro que el egoísmo ético es falso en todas las interpretaciones posibles de la mayor felicidad. Aún cuando hablemos de un auto-interés ilustrado o a largo plazo,es obvio que la adición de algunas acciones no interesadas incrementa el grado de felicidad general. Esto no significa negar que la mayor felicidad del mayor número pueda promoverse mejor por una mayor cantidad de personas siguiendo en el mayor tiempo posible su auto-interés. Pero el egoísmo práctico, al igual que el psicológico, comete el error de interpretar como válida para *todas* las circunstancias una afirmación que es verdadera en la *mayoría* de las mismas.

El egoísmo ético comete un error mucho más grave.De acuerdo con dicha teoría, la moralidad no solamente permite obrar de acuerdo al auto-interés, sino que realmente nos requiere obrar de ese modo. La perversidad de esta postura es tan grande, que sería más adecuado describirla como un ataque a la moralidad en lugar de una interpretación de la misma, ya que convierte en inmoral sacrificar el auto-interés con el fin de ayudar a alguien. En la *República* Platón retrató a Trasímaco, quien sostuvo una posición similar, como defendiendo una posición cínica alejada de la moralidad, en lugar de proponiendo una postura ética genui-

na. Nietzsche, quien frecuentemente parece sustentar una posición similar,la considera explícitamente como un ataque a la moralidad. Sin embargo este punto no aparece claro ni para Platón ni para la mayoría de los filósofos posteriores,en la medida en que no distinguen entre dos cuestiones diferentes. La primera es "¿Cuál es el modo moral de obrar?" y la segunda "¿Por qué debe uno obrar?" Trasímaco y Nietzsche proveen respuestas para la segunda cuestión pero no para la primera. Sus respuestas a la segunda cuestión son las del egoísmo racional. Gran parte de la supuesta plausibilidad del egoísmo ético depende de que se omite realizar la distinción entre el egoísmo ético y el egoísmo racional.

Falsas explicaciones de la moralidad

La explicación filosófica dominante de la moralidad parece ser considerarla como una guía de conducta que todas las personas racionales adoptan para sí mismas, y cuya finalidad primaria sería proveer una pauta para los individuos o grupos que la adoptan. Esta caracterización se explicita generalmente diciendo que la moralidad versa sobre aquello que las personas *deben* hacer,como si cualquier indicación acerca de lo que las personas deben hacer, por ejemplo, cepillarse los dientes dos veces al día, fuera una guía moral. La extravagancia extrema de esta caracterización filosófica dominante de la moralidad se pone de manifiesto en la discusión sobre lo que se conoce como "egoísmo ético". El egoísmo ético afirma que toda persona debe intentar maximizar su propio auto-interés. Dado que la moralidad es considerada como una guía de conducta que las personas racionales adoptan para sí mismas, y su finalidad primaria es proveer una pauta para los individuos que la adoptan, entonces el egoísmo ético es considerado una postura moral posible. Esta posición extremadamente ridícula se refuerza por la comprobación de que dado que se trata de una postura acerca de lo que las personas deben hacer, entonces ello confirma que se trata de una posición moral.

Es interesante continuar esta discusión y ver como han argumentado algunos filósofos que, concientes de que es absurdo sostener al egoísmo ético como postura moral, han sostenido que el mismo no puede ser universalizado, y por tanto no puede constituir una postura moral. Ellos argumentan que el egoísta ético se vería envuelto en inconsistencias si incitara a los demás a obrar por auto-interés, dado que ello no resultaría en beneficio de su propio auto-interés. No voy a considerar la fuerza de los argumentos a favor y en contra de la universalizabilidad del egoísmo ético, porque me parece que son marginales. El egoísmo ético es

considerado como una postura moral sólo debido a una errónea consideración de la moralidad como una guía de conducta que todas las personas racionales adoptan para sí mismas y cuya función primaria es proveer una pauta para las personas individuales que la adoptan.

Una vez que se comprueba que la moralidad es una guía de conducta que todas las personas racionales proponen para regular el comportamiento de otros, independientemente de que ellos estén dispuestos a seguir ellos mismos esa pauta, es claro que ninguna persona racional puede defender como postura moral al egoísmo ético. (Esta visión de la moralidad no sólo explica el contenido corriente de la misma, por ejemplo, reglas en contra de matar, etc. sino que también explica la razón por la cual la hipocresía está tan íntimamente conectada con la moralidad). Lo que convierte en inteligible que alguien considere al egoísmo ético como una posición moral es la interpretación errónea de la afirmación acerca de que la moralidad versa sobre aquello que nosotros debemos hacer. El error consiste en considerar que esa afirmación es una definición de la moral, en lugar de una indicación acerca de que la moralidad se ocupa primariamente de acciones. Es engorroso tener que criticar la afirmación que dice que la moralidad versa sobre cómo debemos obrar, dado que bien interpretada esta afirmación no sólo es correcta sino también importante. Ella enmienda la opinión bastante frecuente pero equivocada de que la moralidad está en primer lugar referida a un mejor estado de cosas. El mejor estado de cosas sólo es relevante para la moralidad cuando provee una guía para determinar cómo debemos obrar moralmente. Sin embargo, frecuentemente no lo hace, dado que no hay nada que podamos hacer para lograr ese estado de cosas. Aún más importante, todos los modos de llegar a ese estado de cosas serían moralmente inaceptables.

Si se sustenta la posición de que la moral intenta en primer lugar proveer una guía para la persona individual que la adopta, no aparece claro por qué es aceptado universalmente que no podemos realizar juicios morales sobre personas que son justificadamente ignorantes de lo que la moralidad requiere de ellos. Si adopto una guía de conducta para mí mismo, por qué no puedo juzgar a las otras personas con la misma guía, aún cuando ellas no tengan ninguna forma de conocerla. Parece ser accidental que los juicios morales solamente puedan realizarse sobre aquellos cuya ignorancia acerca del sistema por el cual son juzgados no sea justificable. Pero en la postura alternativa que afirma que la moralidad es una guía que proponemos para que otros obedezcan, se sigue naturalmente que no podemos realizar juicios morales sobre per-

sonas cuya ignorancia sobre qué es lo que la moralidad requiere de ellos sea justificable.

El egoísmo racional, la racionalidad y las razones

El egoísmo racional no sólo es la forma básica del egoísmo sino que es la más plausible. Su punto de partida es la idea correcta que afirma que es irracional obrar en contra del auto-interés sin una razón.[6] El egoísmo racional no afirma que es irracional obrar en base a una creencia sobre el carácter moralmente exigible o deseable de una acción, o porque ella pueda beneficiar a otra persona. El egoísmo racional permite toda acción que no es contraria al auto-interés, y no se necesitan razones para obrar de tal modo. De acuerdo con esta doctrina, sólo se necesita una razón cuando se va a hacer algo que puede resultar perjudicial para uno mismo, por ejemplo, someterse a un procedimiento médico doloroso. Uno puede tener una razón para hacer algo que no le resulte perjudicial, por ejemplo, usar una corbata verde,pero esa razón no es necesaria para que la acción sea considerada racional. Hasta aquí se trata de una doctrina correcta. Pero es incorrecta en la medida en que sostiene que todas las razones para obrar son razones derivadas del auto-interés y que éste es el único que puede proveer de razones. Esto tiene como resultado sostener que es irracional obrar en base a creencias morales o para beneficiar a alguien, si hacerlo es contrario a nuestro auto-interés.

Una razón es una creencia que puede convertir en racional hacer aquello que sin una razón sería irracional realizar.

El egoísmo racional sostiene que sólo son razones las creencias sobre acciones relacionadas con el auto-interés, y afirma, por tanto, que siempre está prohibido por la razón, o es irracional, actuar en contra del propio auto-interés. Una forma más fuerte del egoísmo racional sostendría que ningún acto es racional a menos que se tenga una razón para realizarlo. En esta versión,en la medida en que una persona obra racionalmente, obra siempre y sólo para fomentar su auto-interés. Sin embargo, una forma más plausible de egoísmo racional solamente afirma que es irracional obrar en contra del propio auto-interés sin una razón, y que las únicas razones son las que fomentan el auto-interés. Esta forma del egoísmo racional simplemente afirma que es irracional actuar en contra del propio auto-interés.

Es necesario poner de manifiesto la similitud entre esta forma de egoísmo racional y la famosa observación del Obispo Butler al final del Sermón XI: "Concedamos que la virtud o la rectitud moral consiste en

tener la disposición para perseguir lo que es correcto y bueno como tal, sin embargo, cuando nos sentimos distendidos, no podemos justificar para nosotros mismos ésta o cualquier otra finalidad, hasta que estamos convencidos de que ello redundará en beneficio de nuestra felicidad o al menos no será contrario a la misma.[7] Que Butler haya sido considerado con frecuencia como alguien que refutaba de modo terminante al egoísmo psicológico demuestra el poder y la plausibilidad del egoísmo racional. Butler advertía que las personas se mueven por consideraciones morales, y por creencias acerca de que sus acciones beneficiarán a otros, pero no pensaba que fuera racional obrar de esa manera, a menos que se pudiera demostrar que de este modo se beneficiaría el agente, o que no resultaría perjudicado.

Si bien el egoísmo racional tiene la fuerza y plausibilidad que no tienen ni el psicológico ni el ético, cuando se reflexiona más profundamente se advierte que no provee un análisis correcto de la racionalidad y de las razones. Una forma plausible de egoísmo racional admite incluso que es racional obrar en base a creencias morales o para ayudar a otros, cuando ello no tiene efectos sobre el propio auto-interés. Sin embargo, obrar por creencias morales o para ayudar a los demás no es necesariamente irracional, aún cuando ello sea contrario al propio auto-interés. No consideramos que los policías y los bomberos estén obrando irracionalmente cuando se colocan en situaciones de riesgo para cumplir su deber de ayudar a otros. En general, cuando presionamos a las personas para que sacrifiquen sus intereses menores por los intereses mayores de otros, no consideramos estar proponiendo una acción irracional.

El egoísmo racional y el egoísmo psicológico

El egoísmo racional se convierte en psicológico cuando las razones –esto es, las creencias que convierten en racional a una acción– se confunden con los motivos -esto es, creencias que correctamente uno considera como explicación de sus acciones. Si se adopta la forma más fuerte del egoísmo racional, entonces resulta que el único modo racional de actuar es beneficiándose a sí mismo. Esta posición no describe cómo obran realmente las personas sino cómo deben racionalmente obrar. Sin embargo,combinado con aquello que aparenta ser una mera definición, el egoísmo racional se convierte en psicológico. Comencemos con la definición aristotélica del hombre como animal racional e interpretémosla como afirmando que los hombres obran siempre racionalmente. Dado que obrar racionalmente es obrar de acuerdo con el propio auto-interés,

de ahí se sigue que los seres humanos siempre obran por su propio auto-interés. Se podría responder a la objeción de que no siempre los seres humanos obran por auto-interés diciendo que no lo hacen porque están equivocados sobre qué cosas lo favorecen. Esta respuesta ha sido fuertemente sostenida por Platón y ha conducido a paradojas numerosas y bien conocidas.

La estrecha conexión entre el egoísmo psicológico y el racional explica muchas de las peculiaridades del primero. El egoísmo racional podría ser correctamente caracterizado en una forma positiva: "Todas las razones para la acción humana son razones del auto-interés". El reemplazo del término "motivo" por "razón" conduce a una enunciación positiva del egoísmo psicológico, pero éste termina negando la posibilidad de acciones irracionales. Como hemos dicho antes, el egoísmo psicológico no niega que las personas con frecuencia actúen irracionalmente, y que ellas lleguen incluso a dañarse a sí mismas como forma de venganza. Sólo parece negar que las personas actúen altruístamente o para beneficiar a los demás. Sin embargo es totalmente implausible que las personas puedan obrar por revancha y no hacerlo por gratitud o altruísmo. El egoísmo psicológico se torna plausible cuando se confunde con el egoísmo racional, esto es, es irracional obrar en contra del propio auto-interés para ayudar a otro o porque se trata de una acción moralmente correcta. La pretensión del egoísmo psicológico de que las acciones realizadas por alguno de estos dos motivos son ininteligibles sólo es plausible si se interpreta como sosteniendo que tales acciones son irracionales.

El egoísmo racional y el egoísmo ético

El egoísmo racional se convierte en egoísmo ético cuando se acepta la siguiente definición corriente de moralidad: la moralidad es una guía que dice a todos cómo deben obrar. Comencemos con la afirmación correcta y generalmente aceptada: "Todos siempre deben obrar racionalmente". Ahora agreguemos la afirmación del egoísmo racional:"Obrar racionalmente es obrar de acuerdo con el propio auto-interés". La primera conclusión es: "Todos siempre deben obrar de acuerdo con su auto-interés". Dado que se trata de un enunciado que dice cómo deben obrar todos, entonces es un sistema ético, esto es, una moralidad posible. En este sistema ético, todos deben siempre obrar de acuerdo a su auto-interés. Este es el sistema que se conoce como egoísmo ético.

Aún sin refutar al egoísmo racional puede mostrarse que el egoísmo ético está equivocado. El error, como se mostró anteriormente, consiste

en la pretensión de que cualquier guía que diga a todos cómo deben obrar es un sistema ético. El sistema que prescribe ejercicios para todos les dice a todos cómo deben obrar, pero esto no lo convierte en un sistema ético. Aún un sistema que aconseja a todos alcanzar la paz del espíritu (o la felicidad) y les dice como lograrlo, no necesita ser un sistema ético. La definición de moralidad es un asunto complicado que no puede ser discutido aquí en detalle, pero no hay duda de que no todos los "debes" son debes morales[8]. Decir qué es lo que uno debe hacer y aún lo que todos deben hacer no es necesariamente o típicamente decir qué es lo que ellos deben hacer moralmente.

Aún cuando se reconoce que el "debe" del egoísmo racional no es un "debe" ético, el egoísmo racional provee un soporte fuerte para el egoísmo ético. Es universalmente reconocido entre quienes aceptan la moralidad que no puede ser irracional o prohibido por la razón actuar moralmente.[9]

Si nosotros concedemos que la razón siempre nos permite obrar moralmente, nos encontramos con el siguiente problema. La respuesta a la pregunta, es siempre racional obrar moralmente? deberá ser ciertamente!. Sin embargo el egoísmo racional sostiene que la razón siempre prescribe obrar por auto-interés o al menos no en contra del mismo. De aquí se sigue que siempre está en el auto-interés de uno, o al menos no en su contra, obrar moralmente. Y el modo más seguro de garantizarlo es convertir al auto-interés en el fin de toda acción moral. Por tanto sostener el egoísmo racional parece conducirnos a sostener el egoísmo ético.

Muchos filósofos sostienen que nunca es irracional obrar moralmente. Muchos sostienen también que nunca es irracional obrar por auto-interés.No hay problema en sostener ambos puntos de vista, porque ambos son correctos. Sin embargo, estas posiciones frecuentemente no se distinguen de otras que son mucho menos plausibles. La primera es la que afirma que siempre es irracional obrar inmoralmente. La segunda es el egoísmo racional,y afirma que siempre es irracional obrar en contra del auto-interés. Sólo sosteniendo al mismo tiempo estas dos últimas afirmaciones se crea el problema de reconciliar a la moralidad con el auto-interés.Sosteniendo ambas afirmaciones se está obligado a admitir o bien que l. la moralidad y el auto-interés no están nunca en conflicto, o bien que 2. tanto la moralidad como el auto-interés a veces nos requieren obrar irracionalmente. Pocos filósofos estarían dispuestos a admitir que en un conflicto entre el auto-interés y la moralidad, la razón permite cualquier elección. Casi todos han considerado a la razón como la que indica cuál de las elecciones debe realizarse. Esta caracterización de la

razón es lo que convierte en un problema de real envergadura el reconciliar el auto-interés con la moralidad, y conduce desde el egoísmo racional hacia el egoísmo ético.

Todos reconocen que, al menos en ciertas circunstancias, el auto-interés parece estar en conflicto con los requerimientos de la moralidad. Sin embargo, la concepción más frecuente de la razón ha conducido a la mayoría de los filósofos a tratar de mostrar que ese conflicto entre moralidad y auto-interés es sólo aparente.En sus intentos por reconciliarlos, tratan de señalar que las concepciones ordinarias de auto-interés y/o de moralidad son falsas. Es por ello que intentan elaborar una versión más adecuada con el fin de demostrar que realmente no existe conflicto entre el auto-interés y la moralidad. La decisión sobre cuál concepto es necesario cambiar depende de que se considere a la razón como más estrechamente conectada con el auto-interés o se la considere más cercana de la moralidad. Si se la considera más cerca de la moralidad, entonces es el auto-interés quien resulta ser mayormente modificad, o a la inversa. Generalmente es el auto-interés quien soporta los grandes cambios.

El auto-interés

El auto-interés a largo plazo se diferencia del auto-interés a corto plazo,y dado que la moralidad requiere con frecuencia que obremos en contra de nuestro auto-interés a corto plazo, ese sacrificio redunda en nuestro auto-interés a largo plazo. Frecuentemente pensadores religiosos impulsan este procedimiento. Ellos consideran que las recompensas y los castigos en la otra vida exceden claramente todo lo que ocurra en ésta. Dado que Dios castiga a las acciones inmorales y premia a las morales, nuestro auto-interés a largo plazo resulta obviamente favorecido por nuestro obrar moral. Un argumento similar, pero sin un Dios personal, es usado por varias religiones orientales que creen en la transmigración de las almas. Ellas sostienen que el tipo de cuerpo que uno tendrá en la próxima vida depende del tipo de conducta en ésta, de modo que cualquier ganancia que se adquiera inmoralmente en esta vida será pagada con el sufrimiento en la vida futura. Solamente la conducta moral nos da la oportunidad de escapar de un constante regreso a una vida de sufrimiento. El poder del egoísmo racional se pone de manifiesto por el uso extensivo del concepto de auto-interés en la mayoría de las religiones, con el fin de persuadir a las personas a obrar moralmente.

Otro modo de reconciliar el auto-interés con la moralidad es realizar una confrontación entre el auto-interés verdadero o real y el aparente o

superficial. Platón es el representante más destacado de esta postura.Para el filósofo el auto-interés verdadero o real consiste en lograr y mantener una armonía del alma. Todo lo que produzca la pérdida de esa armonía es contrario a nuestro real o verdadero auto-interés. El único modo de mantener dicha armonía es obrar moralmente. Todas las acciones inmorales producen disarmonía. Por lo tanto,todas las acciones inmorales,incluso aquellas que producen una gran riqueza, poder o placer,son contrarias a nuestro real o verdadero auto-interés. La riqueza, el poder y el placer sólo están superficialmente relacionadas con nuestro auto-interés y, de acuerdo con Platón, una vez que se ha tomado conciencia de ello desaparece el conflicto entre moralidad y auto-interés verdadero. Platón fundamenta su postura apelando a una concepción generalmente aceptada de que la salud del cuerpo es uno de los bienes más importantes.Por tanto equipara la armonía del alma con la salud del alma, y finalmente advierte que el alma es mucho más importante que el cuerpo. Por consiguiente, la salud del alma es lo más importante. Si se acepta esta visión no es paradójico sostener, como lo hace Platón, que es mejor sufrir el mal que cometerlo.

Kant es uno de los pocos filósofos para los cuales la razón está más estrechamente conectada con la moralidad que con el auto-interés. Por tanto para Kant obrar moralmente es simplemente obrar de acuerdo con los dictados de la razón práctica. Kant no está interesado en reconciliar la moralidad con el auto-interés, sino en aclarar que la razón –que para otros tiene como misión proteger al auto-interés– pertenece realmente al campo de la moralidad. No obstante Kant intenta reconciliar a la moralidad con el auto-interés y lo hace de modo muy similar a Platón. Niega que la satisfacción de nuestros deseos redunde en el interés de nuestro yo verdadero o racional.Porque el interés del yo racional es lograr una buena voluntad. Y esa voluntad sólo se logra obrando moralmente,de modo que la moralidad y el auto-interés resultan reconciliados. De esta manera hasta el propio Kant podría ser considerado como un egoísta racional y ético si se ampliara y reformulara el concepto de auto-interés.

Si bien este tipo de ampliación del concepto de auto-interés ilumina ciertos aspectos del pensamiento de muchos filósofos morales, frecuentemente, como ocurre con Kant, resulta en una distorsión evidente.Es por ello que si se toman al egoísmo racional y ético como posiciones definitivas, el concepto de auto-interés debe estar limitado a algo cercano a su sentido habitual.Debemos considerar que el auto-interés de alguien consiste tanto en evitar ciertos sufrimientos o males: por ejemplo la muerte, el dolor, la discapacidad y la pérdida de libertad o placer; como

en lograr ciertos beneficios o bienes, por ejemplo, capacidades, libertad y placer.[10] El egoísmo racional debe ser considerado como una postura que afirma que sólo puede ser considerada una razón para actuar una creencia acerca de que personalmente uno evitará alguno de tales males o sufrimientos o ganará algunos de esos bienes o beneficios.[11]

La ingenuidad del egoísmo psicológico y ético

Afirmar que la moralidad y el altruísmo constituyen motivos no requiere negar que el auto-interés sea un motivo poderoso sino solamente que sea el único motivo. Creer en la moralidad y en el altruísmo no es lo mismo que ser un sentimental,ni implica pensar que muchas personas obran con frecuencia por motivos morales o altruístas. Admitir la posibilidad de acciones morales o altruístas no es incompatible con un grado considerable de pesimismo acerca de los seres humanos. Es por ello que el egoísmo psicológico que niega que alguna vez alguien obre por motivos morales o altruístas es una posición ingenua. La ingenuidad del egoísmo psicológico se hace patente cuando se advierte que sus defensores más ardientes son estudiantes de los primeros años. Estos hombres y mujeres jóvenes idealistas,luego de comprobar que a muchas personas no les importan los demás y que no están motivados por ideales morales, se van al extremo de afirmar que nunca nadie obra por creencias morales o por una preocupación hacia los otros.

Este ingenuo cinismo está fundado en el deseo de ser completamente honestos consigo mismos. Qué puede ser más honesto que admitir que uno lo hace todo por auto-interés?. Por lo tanto, aunque parezca sorprendente, el egoísmo psicológico es defendido con frecuencia por estudiantes, pero no para referirse a acciones egoístas genuinas de los otros y ni siquiera a sus propias acciones egoístas, sino porque "admiten" que todas las acciones suyas que aparecen como no egoístas están realmente motivadas por el auto-interés. Por cierto que algunas acciones aparentemente no egoístas están motivadas por el auto-interés, pero uno no puede evitar sorprenderse por la ingenuidad ejercitada por aquellos que se esfuerzan por encontrar motivos del auto-interés en cada una de las acciones no egoístas. Poner el acento en la actitud de los estudiantes ayuda a entender cómo un posición tan poco plausible como es el egoísmo psicológico continúa teniendo adeptos.

Del mismo modo que un idealismo confuso nos puede llevar a sostener el egoísmo psicológico, también el egoísmo ético puede ser el resultado de un intento por proveer a la moralidad de un soporte fuerte. Tratar de defender a la moralidad nos puede conducir a elaborar la respuesta más fuerte posible a la cuestión: "Por qué uno debe ser moral?. Este respuesta debe ser lo suficientemente enérgica como para persuadir a toda persona racional a obrar moralmente. Si no lo es,nos podríamos encontrar con personas racionales que no pudieran ser persuadidas y esto es inaceptable para muchos filósofos. El único tipo de respuesta que parece ser lo suficientemente enérgica como para funcionar, es una respuesta elaborada en términos de auto-interés. Dar este tipo de respuesta nos coloca en el camino del egoísmo ético.

El deseo de defender a la moralidad, aún cuando se trata de un deseo noble, puede tener resultados innobles. No es sorprendente que la solución sea la moderación. Los intentos por defender a la moralidad de un modo tan enérgico, convierten a lo inmoral en irracional. Esto puede tener resultados no deseables. Hay algo que nos permite ver con claridad que el egoísmo racional provee una explicación distorsionada de la racionalidad y de las razones. Esto es la comprobación de que la razón no requiere realizar o bien acciones morales o bien acciones auto-interesadas sino que, por el contrario, siempre nos permite obrar moralmente y por tanto en contra del auto-interés, o inmoralmente y a favor del mismo. La concepción de racionalidad del egoísmo racional no puede explicar por qué son castigadas las personas que contínuamente obran de modo inmoral, mientras que son tratadas aquellas que obran de modo irracional.Luego de reconocer la inadecuación del egoísmo racional, ni el egoísmo psicológico ni el ético conservan plausibilidad.

Dartmouth College y
Universidad Nacional de La Plata

NOTAS

* Conferencia dictada en el CIF en noviembre de 1995, con motivo de la visita del profesor Gert a la Argentina, auspiciada por la Fundación Fulbright.

1. Probablemente es Hobbes el filósofo que con más frecuencia ha sido acusado de defender un egoísmo ético y psicológico. Sin embargo no sostiene ninguna de ambas posiciones.Vease mi artículo, "Hobbes and Psychological Egoism", *Journal of the History of Ideas*, Vol.XXVIII, No 4, (1967), pp. 503-520. Reprint en *Hobbes's Leviathan:Interpretation and Criticism*,editado por Bernard Baumrin, 1969.

2. Ibíd.

3. Véase mi artículo "Hobbes, mecanismo y egoísmo" en *Philosophical Quarterly*, Vol. 15 (1965). Denomino falacia de ignorar el modificador a la que está involucrada en considerar a un motivo inconsciente como un motivo. Otros ejemplos de ignorar el modificador son considerar a un pato de goma como un pato, a una persona muerta como persona, a un falso amigo como amigo.

4. Otro factor que puede explicar que la gente sostenga el egoísmo psicológico es que lo confunden con el "egoísmo tautológico". El egoísmo tautológico es la creencia de que todos siempre actúan en base a sus propios deseos, afirmación que no tiene más contenido empírico que alegar que todos proyectan su propia sombra. El egoísmo psicológico es una teoría acerca del objeto de nuestros deseos, que afirma que ellos siempre residen en nuestro propio auto-interés; y no es la simple afirmación de que todos nuestros deseos son siempre nuestros deseos. Ver "Hobbes and Psychological Egoism", *Journal of the history of Ideas*, Vol XXVIII, No. 4 (1967), pp. 503-520. Reprint en *Hobbes's Leviathan: Interpretation and Criticism*. Bernard Baumrin, 1969.

5. A mi modo de ver ésta no es una descripción correcta del fin de la moralidad, véase mi libro *Morality: A New Justification of the Moral Rules*, cap. 4, Oxford University Press, 1988

6. Véase op. cit. cap. 2 y 3 y mis artículos, "Rationality,human nature and lists", *Ethics*, 100, 1990, pp.279-300 y "Defending irrationality and Lists", *Ethics*, 103, 1993, pp. 329-336

7. Bishop Butler. *Fifteen Sermons upon Human Nature*, Londres 1726, segunda edición, 1729

8. De hecho en inglés menos del l0 por ciento de los usos del debe tienen relación con la moralidad,por ejemplo, "debes probar un helado, es delicioso". Véase *Morality*, pp. 185-195.

9. Muchos filósofos han ido aún más lejos y han afirmado que es irracional obrar inmoralmente. Si bien es cierto que no se trata de una tesis plausible, no es necesario mantenerla para que el egoísmo ético resulte apoyado por el egoísmo racional.

10. Ver nota 6.

11. El egoísmo psicológico deberá ser considerado como una posición que afirma que sólo tales creencias cuentan como motivos. El egoísmo ético sería el que afirma que obrar moralmente es obrar de modo que se eviten para uno mismo esos males o se obtengan esos bienes.

(Traducción de María Julia Bertomeu)

ABSTRACT

The two most well known forms of egoism are psychological egoism and ethical egoism. Both of these forms of egoism are best thought of as derived from rational egoism. Rational egoism is the view that the only reasons for action are beliefs that the action will be one's self interest. Psychological egoism is derived from rational egoism by changing reasons to motives. Ethical egoism is derived from rational egoism by regarding any theory which tells one how one ought to behave as a moral theory.

crítica

Revista hispanoamericana de filosofía

Vol. XXVI, No. 79, abril de 1995

Presentación

Artículos

MARGARITA VALDÉS, Temas simpsonianos: contextos opacos y su eliminación

ALBERTO MORETTI, Fidelidad a los hechos y suspicacia semántica

RAÚL ORAYEN, Una propuesta de Thomas Simpson sobre contextos oblicuos

MANUEL COMESAÑA, Análisis y elucidación: un módico homenaje a Simpson

Comentarios de Thomas Simpson a los artículos anteriores

Ambigüedad y oblicuidad

Sobre un argumento lógico-filosófico

¿Dónde está "Scott"?

Elucidaciones filosóficas

Discusiones

MARK PLATTS, Sobre "derechos humanos y democracia moderna"

Notas bibligráficas

CARLOS PEREDA, *Razón e incertidumbre* [Margarita Valdés]

J.E. TOMBERLIN (comp.), *Philosophical Perspectives, 7, Language and Logic, 1993* [Maite Ezcurdia]

Publicaciones recientes

CRÍTICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía is published in April, August, and December. All correspondence should be addressed to ***CRÍTICA,*** Apartado 70-447, Coyoacán, 04510, D.F. México.

'EL TESTIMONIO DE ARISTOTELES SOBRE SOCRATES EN *REFUTACIONES SOFISTICAS* 34, 183 b 6-8.'*

Graciela M. Chichi

En el presente trabajo intentaré elucidar qué rescata Aristóteles de Sócrates en *Sop. El.* 183b6-8 y en qué medida su referencia es significativa cuando resume lo investigado en el conjunto de los libros de *Los Tópicos*[1]. Tal el propósito, no podré ignorar dos cuestiones generales indirectamente comprometidas. Una es la pregunta por el Sócrates allí retratado; otra, la de si el testimonio de Aristóteles difiere de lo dicho por otras fuentes respecto de la misma cuestión. Al respecto sólo pretendo aportar en particular algunos elementos de juicio. En efecto, sin ir muy lejos, fue puesto en duda que la misma alusión a Sócrates haya sido temáticamente atinente, motivo por el cual ni siquiera se planteó discutir su valor como testimonio. Para F. Solmsen, por ejemplo, el comportamiento de Sócrates no tenía nada que ver con la ampliación del tratado, pues siguiendo a T. Waitz el conocido discípulo de W. Jaeger admitía una laguna en el texto y proponía ya que la línea *ib.* 183 b 7 debiera haber figurado en la oración anterior, en donde Ar. hablaba del preguntar como propio de la dialéctica y de quien no sabe[2]. Ahora bien, en lo que sigue intentaré contribuir con la argumentación de quienes defendieron la posición contraria a la representada por Solmsen[3], resaltando en particular que el propio contexto del pasaje (según la actual transmisión de D. Ross) ofrecería, por su parte, un argumento en favor de su discutida atinencia. A mi juicio, Ar. recuerda la actividad de Sócrates, su asunto (*"prâgma"*, cfr. *Apol.* 20c), para explicar *históricamente* por qué, por un lado, la dialéctica debía ocuparse de cierta tarea (cfr. *Sop. El.* 34 183a37-39) y, por el otro, por qué, habiendo ofrecido por vez primera cierto reglamento acerca de cómo responder, Ar. mismo había *ampliado* el proyecto (cfr. *ib.* 183b3-5) de las lecciones de la Tópica (i.e. la técnica del diálogo). Si esto es así, por último, Ar. no habría repetido lo ya dicho por otros autores de la llamada literatura socrática. Entonces, presentada la tesis que intentaré defender, recordemos ahora sí el pasaje.

Por única vez en el tratado Ar. se refiere a Sócrates en los siguientes términos:

"Hemos dicho la causa de esto: puesto que también por esto Sócrates preguntaba pero no respondía, pues él acordaba que no sabía." (*Sop. El.*[4] 34, 183b6-8).

El autor del texto pronuncia tres afirmaciones: (1) que Sócrates preguntaba, (2) que no respondía, y (3) que ambos hechos tenían su causa en la ignorancia de Sócrates. Tomado el pasaje en su conjunto debe notarse, a su vez, que Ar. pretendía haber dado la causa (cfr. *ib.* 183b6) de un hecho al cual se había referido en la línea anterior. El primer "esto" (cfr. *ib.* 183b7) bien podría tener que ver directamente con las tareas ya mencionadas en *ib.* 183b4-6. Es más, si se hubiera tratado de un "éstos", tal como propuso otra lectura de la línea *ib.* 183b7, nuestra suposición se vería aún reforzada. De todos modos, Ar. recuerda a Sócrates a la hora del balance, después de haber dicho cuál era la tarea o competencia ("*érgon*") de cierta habilidad de argumentar respecto de alguna cuestión esgrimiendo opiniones compartidas (cfr. *Sop. El.* 183a37-39). Allí Ar. repara tanto en lo que Sócrates hacía - preguntar - como en lo que solía evitar - responder- y, al final, da la razón por la cual tanto aquella acción como su omisión, al parecer, tenían lugar. Semejante alusión a Sócrates cobra sentido, sobre todo, si tenemos presente que el *medio* en que tanto la mencionada habilidad de argumentar que Ar. pretendía precisamente apoyar con el propio tratado, como el medio en que solía aparecer la figura de Sócrates, es el mismo: el diálogo. En definitiva se trata de aquel *razonar intersubjetivo* tejido con las respuestas vertidas por un interlocutor en ocasión de las preguntas que otro le había ofrecido (*Top.*I 1 100a18-20). Al respecto merece advertirse que el estagirita todavía no había tematizado los principios de la silogística[5]. El diálogo estructurado a través de preguntas y de respuestas fue, por otra parte, el horizonte desde el que tradicionalmente conservamos memoria de Sócrates gracias, sobre todo, a numerosos pasajes contenidos tanto en los primeros diálogos de Platón como en los *Memorabilia* de Jenofonte[6]. Aún Diógenes Laercio afirmaba que Sócrates había sido el maestro del sutil argumentar (cfr. *Vitae Philosop.* §II 5,19); y que solía conversar sobre temas morales en lugares públicos de Atenas (*ib.* 21).

Ahora bien, habiendo traído a consideración el contexto en el que Ar. recordaba a Sócrates, paso a revisar las afirmaciones particulares antes identificadas. Del pasaje se desprende que, para Ar., Sócrates sólo planteaba preguntas a su interlocutor de diálogo porque aquél mismo reconocía no saber. Sin duda, el retrato en cuestión coincide con los testimonios que Platón[7] nos transmite de su maestro, sobre todo en los primeros diálogos[8]. Pero dejando de lado las divisiones canónicas pretendidas para los diálogos platónicos, podrían mencionarse pasajes en los que efectivamente Sócrates aparecía *negándose a asumir el rol de quien responde*[9]. Al respecto destacamos que sólo en circunstancias "extremas" aquél aceptaba responder. Un caso era cuando el propio interlocutor se lo ordenaba, tal como Dionisodoro[10], o Eutidemo[11], en cuyas ocasiones Sócrates reconocía irónicamente que el propio sofista hubiera podido preguntar mejor que él. El otro caso era cuando el interlocutor en cierto modo también lo obligaba a responder so pena de que el diálogo mismo quedara definitivamente interrumpido. Así Sócrates accedía bajo la promesa hecha por Protágoras, su interlocutor, de volver a responder una vez satisfecha la requisitoria (cfr. *Protag.* 339b). Ahora bien, en estrecho paralelo con nuestro pasaje de *Sop. El.* 34 estaría aquel episodio en que Trasímaco conminara a Sócrates a responder qué era la justicia, sobre todo después de que él mismo había ya refutado la tesis de Polemarco según la cual lo justo consistía en dañar a los enemigos y en hacer el bien a los amigos. Sócrates replicaba a la invitación de Trasímaco de modo contundente, admitiendo que él no sabía qué era lo justo ni tampoco presumía saberlo, motivo por el cual no estaba en condiciones de responder (cfr. *Resp.* I 337e-338a). De lo mismo, esta vez según Jenofonte, se quejaba Hippias: "(Sócrates) siempre se ríe de los interlocutores en cuanto les pregunta y los contradice pero no quiere dar respuesta ni expresar su propia opinión." (cfr. *Mem.* IV 4, §9). Pero, a diferencia de lo transmitido la mayoría de las veces por Platón, según el último pasaje, Sócrates no sólo afirmaba qué era lo justo (i.e. la ley, cfr. *op. cit.* § 12) sino también hasta argumentaba con ejemplos en pro de ello, sin que Hippias hubiera podido oponer objeción alguna (cfr. *op. cit.* §18). Con este retrato se puede acceder, además, a otra diferencia dentro de la así llamada literatura socrática. Jenofonte evitaba mostrar un Sócrates ignorante; mientras que, sin embargo, no eludía recordar otro tipo de reproches a los que se hubiera enfrentado Sócrates, tal como plantear preguntas de respuesta obvia, también llamadas retóricas (cfr. *op. cit.* I 2, §36). Pero en atención al punto divergente se ha llegado a postular que la profesión de ignorancia socrática pudiera haber sido inventada por el propio Platón[12]. En suma, lo presentado hasta aquí ha pretendido mostrar en qué medida las afirmaciones (1), (2) y (3) coinciden con lo dicho por quienes se dedicaron *in extenso* a hablar de Sócrates[13].

Pero volvamos al concepto de ignorancia contenido en la afirmación (3). El propio Aristóteles se ocupa de "la ignorancia socrática" al hablar de la *ironía* como una actitud reprochable desde el punto de vista moral pero preferible a la directa mentira (cfr. *Et. Nic.* IV 13 1127b22-26). Ironía

sería una simulación y de ahí su cercanía con la mentira, porque en todo caso se dice que no se sabe cuando en realidad se sabe. Dejando de lado las aristas morales, también fueron considerados irónicos pasajes en los cuales Platón hacía jugar en el diálogo la ignorancia del maestro[14]. En estos casos, sin embargo, se trabajó con otro sentido de ironía, sin duda, positiva y fructífera para la investigación filosófica[15], dado que quien investiga realmente ha de estar siempre dispuesto a dar razón de las opiniones a las que adhiere y, en caso contrario, a reconocer la propia ignorancia ante el interlocutor. Conforme a esto, la declaración de Sócrates ha servido para mostrar paradigmáticamente cierto *saber*: el saber del no-saber. En efecto, la ignorancia de Sócrates resultaba más fundada que la actitud de quien de hecho había elegido responder, pues al cabo del diálogo siempre quedaba claro que éste sólo creía o pretendía saber. Ahora bien, dejando de lado el efecto irónico de la ignorancia, tan bien mostrado por los recursos dramáticos de Platón, destaco lo siguiente: teniendo en cuenta los pasajes antes recordados, la ignorancia de Sócrates *estaba referida a algo* en particular: él no sabía qué era la justicia, el conocimiento, la virtud, etc. En la medida en que no proponía definiciones de conceptos morales, entre otros, él tampoco poseía, en definititiva, el saber en la forma que les exigía a sus interlocutores[16]. Por último, sobre la base de cierta distinción que a continuación plantearé, sugiero llamar *proposicional* tanto al saber en cuestión como a su respectiva ignorancia, dado que las definiciones buscadas por Sócrates en el diálogo se expresaban mediante proposiciones.

Llegados a este punto, intentaré mostrar que lo que Ar. recuerda de Sócrates en *Sop. El.* 34 sería algo distinto a lo que he caracterizado hasta aquí con ayuda de pasajes de Platón y de Jenofonte. En *ib.* 183b6-8 Ar. parece apuntar a *otra dimensión del saber* y de la reconocida ignorancia de Sócrates, respectivamente. Allí habría estado en juego un saber que no hubiera tenido por objeto, precisamente, proposiciones; de modo que, admitido esto, el testimonio aristotélico habría reparado en algo no expresado por las otras fuentes. Es más, el asunto tratado en *Los Tópicos* le habría ofrecido a su autor la perspectiva desde la cual éste hubiera podido significativamente expresar aquello que los diálogos dramatizados por Platón sólo habían ya acaso mostrado. En este sentido, a mi juicio, el pasaje sobre Sócrates en *ib.* 34 no contiene una mera repetición de lo dicho por los otros autores de la literatura socrática. En lo que atañe a la valoración del mismo en el contexto del escrito en que se nos transmite, frente a lecturas como las de F. Solmsen (1929), llamaría la atención, además, sobre el hecho de que el recuerdo de Sócrates habría sido relevante teniendo presente, sobre todo, el propio proyecto que Ar. se había fijado.

Pero dejemos las consecuencias y vayamos al punto en cuestión. Para intentar apuntar a lo que Ar. habría tenido presente al referirse a lo que Sócrates hacía o evitaba, recurriré a las investigaciones de G. Ryle en torno a los conceptos de "saber" y de "poder"[17]. Mientras que en el primer caso se recurre a fórmulas del tipo "saber que ... <se da tal cosa>" (*"knowing that..."*); el giro "saber cómo ...<hacer algo>" (*"knowing how..."*) expresa, en cambio, *poder*. Si en el primer caso se trata de saber en sentido estricto que, como tal, se expresa mediante proposiciones; mediante la otra expresión se habla de ser capaz de hacer algo, en definitiva, de alguna habilidad. Por ej. hablar un idioma, jugar ajedrez, pescar, aprender un instrumento, argumentar, entre otros, comportan un "saber cómo". A diferencia del saber en sentido estricto, semejantes habilidades no se adquieren, además, por el mero hecho de conocer un conjunto de afirmaciones, sino que son fruto del ejercicio[18]. Partiendo de esta distinción propongo entonces que en *Sop. El.* 34 183 b7-8 Ar. haya reparado *en aquello que Sócrates era capaz de hacer y en lo que se rehusaba a hacer*. Ahora bien, así leído el pasaje, resultaría llamativo y hasta difícil de defender entonces que Ar. haya afirmado que las capacidades involucradas (tanto preguntar como responder) se hubieran fundado (cfr. "pues" - *"gár" ib.* 183b8 -) en que Sócrates no sabía, esto es, en la declarada ignorancia de - como se decía - definiciones de virtudes morales, entre otras. La próxima cuestión es, entonces, elucidar hasta qué punto por el hecho de que Sócrates no *sabía que...* , por ej. que la virtud es así o asá (i. e. aquel no saber, recreado muchas veces por Platón, que con Ryle dimos en llamar proposicional), tampoco habría de *saber* - dicho esto ambiguamente, porque con Ryle deberíamos decir mejor: "tampoco habría *podido*" - responder en diálogo; mientras que, en cambio, habría sólo *podido* preguntar.

En una primera lectura, parece convincente que quien no sabe - en el primer sentido - deba preguntar, y quien sabe, responder, tal como escuchamos decir al protagonista de los primeros diálogos platónicos. Si se interpretara la situación de aprendizaje como un diálogo que respeta tal criterio en el reparto de los roles, resulta que el alumno debe preguntar y el maestro responder. Claro es que la aplicación del modelo tiene sus límites porque uno y otro diálogo persiguen fines diferentes. El alumno debería preguntar para aprender un *corpus* conocimientos, esto es, para saber. El objetivo de la requisitoria del alumno no habría de ser *probar* el conocimiento del maestro. En cambio, tal como lo habría confe-

sado el propio Sócrates, éste habría dedicado su vida a investigar hasta qué punto poseía la sabiduría que le había adjudicado el oráculo (*Apol.* 20c). Sin buscar razones en la misma existencia dramatizada por Platón en la *Apología*, es suficiente para nuestro propósito partir de lo siguiente: a diferencia de la situación escolar antes mencionada, Sócrates se encontraba con sus compatriotas o con extranjeros (cfr. *Apol.* 19d) con el objetivo de investigar si éstos poseían o no conocimiento en el área en el que se desempeñaban. Así Sócrates conducía a sus interlocutores a la experiencia en que ellos eran incapaces de dar cuenta sobre cuestiones decisivas para su vida porque, en efecto, después de que caían en contradicción debían aceptar que ellos no podían informar más sobre las cosas que creían saber al principio[19]. Ahora bien, lo que pretendo destacar a partir del concepto aludido mediante el giro "*knowing how*" es que, si Sócrates llevaba a buen término la investigación ("*exétesis*" cfr. *Apol. loc. cit.*), no era porque preguntaba meramente, sino porque *podía preguntar*, esto es, *sabía cómo hacerlo*. Justamente también gracias a los primeros diálogos de Platón contamos con que el maestro le había dado su impronta a un procedimiento de interrogatorio y de prueba llamado "*elénchein*"[20]. Como se recordará, su punto de partida era, justamente, aceptar la palabra del interlocutor y, luego, paso a paso a través de afirmaciones, la mayoría de las veces, por analogía, éste debía estar dispuesto a nuevas concesiones hasta que finalmente, ante su propia sorpresa, era obligado a conceder su propio desconocimiento. Este procedimiento, habitual para la práctica jurídica, no callaba el fin pedagógico de la refutación y de la destrucción de falsas opiniones, motivo por el cual el diálogo solía culminar en una aporía[21]. Ahora bien, si esto es así, ¿hasta que punto sería correcto pensar que Sócrates era hábil en preguntar porque ignoraba algo (en principio, definiciones)? Esto es, si partiendo de las reflexiones de G. Ryle propuse que Ar. habría llevado a primer plano que Sócrates era hábil para preguntar, la cuestión es si la afirmación (3) habría dado cuenta de lo dicho en (1). Aunque la ignorancia de Sócrates haya bastado para explicar - según *Sop. El.* 34 - por qué éste haya preferido preguntar, que no se pronunciara sobre determinado asunto no parece por sí suficiente *para explicar* la habilidad con que Sócrates preguntaba, sin ir muy lejos, por ej., cómo sabía qué preguntar para poner a prueba el pretendido saber de su interlocutor de turno. Antes que un conjunto de proposiciones la experiencia y la práctica, diríamos con Ryle, su "oficio", en suma, debieron haber sido decisivas para haber sabido cómo preguntar. Ahora bien, alguien podría replicar la lectura de *ib.* 183b6-8 aduciendo que la afirmación (3) no daría razón de lo dicho en (1) y en

(2), sino que aquélla sólo habría explicado (2). Sin embargo, al habernos planteado explícitamente la conexión existente entre la ignorancia y el preguntar, entendiendo lo último como habilidad o saber práctico, hemos debido delimitar el alcance de la ignorancia profesada por Sócrates. Aunque éste no se hubiera considerado portador del conocimiento que pretendía o que, en definitiva, siempre hubiera estado dispuesto a examinar cualquiera de sus convicciones[22], claro es, sin duda, que habría sabido cómo preguntar. Suponemos que Ar. debió haber contado, directamente a través de su maestro, con el conocimiento histórico acerca de la manera de preguntar que Sócrates había acuñado en la Atenas clásica[23]. Como se adelantó, en *Los Tópicos* Ar. se propuso "encontrar un camino para argumentar a partir de opiniones compartidas y para no cometer contradicciones cuando se tratase de responder" (*Top.* I 1 100a18-20). Sócrates habría sido, para Ar., un modelo de cómo argumentar mediante preguntas. Lo último parece verosímil sobre todo porque éste lo recordó después de haber enunciado las tareas de las que se había ocupado justamente en ese escrito.

Pero, ¿qué resulta de la relación entre el no-saber socrático y el responder, la cual sí parece tener apoyo textual? Como se dijo, apelar a la ignorancia parece convincente a la hora de esgrimir alguna razón para rehusarse a responder. A tal punto la explicación es suficiente que la efectividad de la refutación misma confirma el lema según el cual "quien sabe, responde", porque quien resultaba refutado era justamente quien creía saber. Aquello tenía lugar en el curso del diálogo cuando el que responde aceptaba alguna afirmación de la cual se seguía la negación de la tesis que en principio se defendía. Conforme al espíritu de la investigación socrática entonces, quien sabía era también capaz de responder a toda la requisitoria. Por otro lado, la distinción propuesta por Platón entre opinar algo verdadero y conocer[24] haría plausible considerar que quien seguía respondiendo poseía conocimiento. Ahora bien, aplicando la distinción de Ryle, quien resistía a la embestida de Sócrates sin duda *sabía cómo* responder. En tal caso, quien responde no reproducía meramente una oración, tal vez verdadera, sino que era capaz de explicitar lo que entiende por ella; dicho de otro modo, *podía* defenderla independientemente de su formulación[25]. Si esto es así, propongo entender la relación explicativa entre la ignorancia y el responder, esto es, del hecho de que Sócrates no respondía porque no sabía en los siguientes términos: con Ryle propongo que el "*eidénai*" en *ib.* 183b8 bien podría pensarse en el sentido de un poder, dado que, como se dijo, el asunto sobre el cual era versado Sócrates involucraba en principio la habilidad

de argumentar en diálogo a través de preguntas. Entonces, partiendo del hecho de que Sócrates asumía determinado rol y no otro, al final de sus lecciones Ar. reflexionaba sobre lo que aquél había legado en el terreno de las habilidades que tenían que ver con el objeto de investigación de *Los Tópicos*. Como en el caso del preguntar destaco además que, en el contexto más próximo al testimonio objeto del presente trabajo, Ar. se refirió concretamente a la tarea del responder y dio a entender, además, que había contribuido a desarrollar la habilidad de responder en diálogo (*Sop. El.* 183b5-6). En efecto, Sócrates no habría podido enseñar a responder porque acordaba que no sabía, entendiendo la ignorancia tanto en el sentido del no-saber proposicional como en el de la falta o carencia de la respectiva habilidad de responder. Conforme a la elaboración platónica parece, al menos, fundado sostener que quien respondía siempre podía dar cuenta de su conocimiento por medio de razones.

Partiendo de la distinción entre "saber que" y "saber cómo" he propuesto una lectura del testimonio aristotélico sobre Sócrates, la cual habría permitido señalar al mismo tiempo su eventual aporte. El recuerdo de Sócrates en *Sop. El.* 34 es significativo porque Ar. habría reflexionado sobre aquello sólo *mostrado* o puesto en escena por Platón en sus escritos. *En conclusión*, la dialéctica de la que se ocupó Ar. en *Los Tópicos* reconoce el legado socrático. Desde el sumario de este escrito sabemos que el camino allí atravesado logró abrir, en realidad, un programa que habría tenido sus raíces en Sócrates[26]. Precisamente allí Ar. continuaba aquello que pudo haber sido enseñado por el maestro de Platón; por lo pronto, en la medida en que se ocupó de enseñar a dominar y hasta cómo ser hábil en preguntar dialécticamente, esto es, partiendo de opiniones compartidas (*Top.* I 1 100a20; *ib.* 34 183b6). En efecto, mediante las lecciones el autor aspiraba, por un lado, a desarrollar en sus lectores y oyentes la habilidad de preguntar en torno a un tema, contando con las respuestas ofrecidas por el interlocutor del diálogo. Pero con ellas aspiraba, además, a cubrir otra tarea hasta Ar. sin precedentes (cfr. *Top.* VIII 5 159a34-37). En este pasaje se comprometía a ofrecer *aquello que Sócrates no enseñó porque no sabía*: poner a disposición un conjunto de pautas respecto de cómo responder sobre una determinada cuestión. Por lo tanto, el tratado también auxiliaba a quien hubiera necesitado defender una opinión acerca de algo. Con el código del responder (cfr. *ib.* VIII 5-9) Ar. habría logrado *completar* la técnica del diálogo inaugurada por Sócrates. En consecuencia, desde el propio proyecto de Ar. en este escrito resulta significativo el recuerdo de Sócrates en el epílogo. A la habilidad de argumentar (*"dýnamis syllogistiké"* cfr. *Sop. El.* 183a37) pertenecían, en principio, tanto el preguntar por sí o por no, a la manera de Sócrates, como el respectivo responder en el curso del diálogo. Porque pretendía haber ofrecido también las pautas para responder, inmediatamente antes de mencionar a Sócrates, Ar. reconocía haber ampliado la "teoría" de la dialéctica (cfr. *Sop. El.* 183b4-5)[27].

Universidad Nacional de La Plata

BIBLIOGRAFÍA

1. Textos

Aristoteles, Topica et Sophistici Elenchi W.D. Ross (ed.), Oxford 1958.
Diogenes Laerzio, Vite dei Filosofi Bari 1962.
Jenofonte, Memorabilia R. Preiswerk (ed.), Stuttgart 1985.
Platon, Werke G. Eigler (ed.), Darmstadt 1977.

2. Especial

J. Brunschwig "Aristotle on arguments without winners or losers" *Wissenschaftskolleg- Jahrbuch 1984/85* pp. 31-40.
T. Déman *Les témoignage d'Aristote sur Socrates* Paris 1942.
E. Dupréel (1921) "Sokrates und die griechische Philosophie" en A. Patzer (1987) pp. 160-183.
E. Havelock "The socratic problem: some second thougts" *Essays in ancien greek philosophy*, J.P. Anton & A. Preus (eds.) New York 1983, vol. II, pp. 147-173.
Ch. Kahn "Plato and Socrates in the *Protagoras*" *Méthexis* I 1988 pp. 32-52.
E. Kapp *Greek Foundation of traditional Logik* New York 1942.
———, "Syllogistik", *R. E. Pauly Wissowa* Bd. IV A 1 (1931), cols. 1047-1067.
A. R. Lacey (1971) "Our knowledge of Socrates" en A. Patzer (1987) pp. 366- 390.
A. Patzer (ed.) *Der historische Sokrates* Darmstadt 1987.
———, (1984) "Sokrates als Philosoph" (cfr. 1987, pp. 434-452).
G. Ryle *The Concept of Mind* Cambridge 1969.
F. Solmsen *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik* Berlin 1929.
G. Vlastos "La paradoja de Sócrates" (Ontario/ 1958), cfr. *Los sofistas y Sócrates*, A. Vargas (ed.) Méjico 1991 pp. 67-93.

W. Wieland (ed.) *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung* Stuttgart 1978 vol. 1.

NOTAS

*. Tuve la ocasión de exponer una primera versión de este trabajo en las Primeras Jornadas Uruguayas de Estudios Clásicos realizadas en octubre de 1993 en Montevideo.

1. Merece recordarse que D. Ross transmitió como *Refutaciones Sofísticas* el noveno y último libro del tratado. A favor de la pertenencia de aquél al proyecto de *Los Tópicos* y, por tanto, a favor de la unidad de este *corpus*, hablan las preguntas retomadas en *Sop. El.* 183b8-15, de las que, por otra parte, Ar. terminaba de ocuparse. La última línea, a su vez, debería remitir a *ib.* 183a27-34, ya que aquí Ar. tenía en vista *sólo* el contenido de las Refutaciones; de modo que parece más significativa la lectura de Pacius quien proponía "*soloikismós*" para las líneas 30 y 33, pues, de lo contrario, se vería quebrada la ilación de los objetos allí enumerados.

2. Cfr. F. Solmsen (1929) p. 40, nota 1.

3. El mismo efecto habría tenido la famosa tesis de H. Cherniss (1935) acerca de la dudosa fidelidad y objetividad histórica de Aristóteles cuando describía las opiniones de los filósofos anteriores; posición compartida ya por J. Burnet (cfr. *Early Greek Philosophy* London 1958[4], p. 31). En especial, T. Déman (1942) reivindicó que haya habido un testimonio aristotélico sobre Sócrates "porque hubo una presencia instantánea de éste en el pensamiento del estagirita" (p. 120; la traducción es mía). Y en particular destacó, además, el valor histórico de nuestro pasaje para reconstruir el método socrático de la interrogación y de las protestas de ignorancia de su parte (cfr. p. 63). Con la misma intención A.R. Lacey (1971) afirmó: "Ar. habla de roles generales en un debate sin disponerse de evidencia sobre si Sócrates participaba en debates formales de estructura organizada" (p. 389; la traducción es mía). Pero, ya para E. Kapp (1942), la forma de filosofar oral de Sócrates habría sido la base de las prácticas dialécticas en las escuelas de Platón y de Aristóteles (cfr. p. 18). Para J. Brunschwig (1984-5), que Ar. mencionara a Sócrates no sólo era significativo porque su práctica habría de perdurar en el concepto aristotélico de "*peirastiké*" (cfr. p.35), sino que, sobre todo, su muerte habría llevado a Ar. a propiciar determinado diálogo dentro de los límites seguros de la propia escuela (cfr. p. 34 ss).

4. Al citar los textos clásicos sigo la convención de abreviar los correspondientes títulos latinos, por ej." *Sop. El.*" por *Refutaciones Sofísticas*.

5. Cfr. E. Kapp (1942) cap. IV. Si nuestro texto pertenecía, entonces, a la *pre*historia de la lógica, la definición de "*syllogismós*" en *Top.* I 1 100a25-27 debía ser interpretada diferente de la transmitida en *An. Priora* I 1 24a18-22 (cfr. p. 68 y (1931) espec. cols. 1055-8).

6. Sin pretensión de completitud, cfr. *Crito* 50c-d, *Apol.* 19d, *ib.* 33b, *Protag.* 348a y *Memor.* IV 2.

7. *Pace* T. Déman (cfr. *op.cit.* p. 64), para quien, como en los demás casos, también en *Sop. El.* 34 la fuente de Ar. para hablar de Sócrates era, sobre todo, los diálogos de Platón y los de Jenofonte - también llamados "*Sokratikoí Lógoi*" (cfr. *Poet.* 1447b18 y *Rhet.* 1417a21) -; además de los datos orales debidos a conversaciones con su maestro en la Academia (cfr. p. 119).

8. Ch. Kahn (1988) tildó de historicista la lectura particular de W. Guthrie (1975; cfr. vol. IV p. 67) sobre los llamados "diálogos socráticos". Para aquél, la literatura socrática en su conjunto (cultivada también por Esquines, Fedón, Antístenes, entre otros,) habrían sido obras de ficción dramática del siglo IV a C, en lugar de *documentos históricos* del siglo siguiente (cfr. p. 35). En la misma línea de interpretación E. Havelock (1983) ya había destacado el valor pedagógico de aquellos textos (cfr. p. 160).

9. Cfr. *Resp.* I 337e; *Apol.* 21a; *Menon* 80a; *Theait.* 150c; *Symp.* 216d.

10. Cfr. *Euthyd.* 287a; *ib.* 297d-298b.

11. Cfr. *ib.* 293b; *ib.* 295c; *ib.* 295e.

12. Cfr. T. Déman *op. cit.* p. 64.

13. A. Patzer (1987) compendió las tesis más representativas sobre los clásicos interrogantes en torno al problema del Sócrates histórico. En particular, puso en duda (1984) la historicidad de los datos de Jenofonte y, en contra de la tesis de la escuela escocesa, reivindicó a Platón como fuente principal para reconstruir las enseñanzas del maestro (cfr. (1987) pp. 434-452).

14. Cfr. *Resp.* I 337e; *Apol.* 23e; *Menon* 80a, y en especial *Theait.* 150c.

15. Por ej., cfr. T. Déman *op. cit.* p. 69.

16. "Das ist der Kern des berühmten sokratischen Wissens des Nicht-wissens... Was die Fähigkeit zur Definition anbetrifft, ist ganz ernst gemeint." (W. Wieland (1978) p. 21).

17. Cfr. G. Ryle (1969) cap. II espec. §§ 1 y 7.

18. Cfr. G. Ryle *op. cit.* II § 8.

19. Cfr. *Apol.* 22e; *ib.* 23c; *ib.* 29e.

20. Cfr. el diálogo con Calias en *Apol.* 20a-c, y con Meletos en *ib.* 24a-28a; y, en general, el *Criton*, el *Hippias minor* y el *Ion*. A. Patzer (1984) argumentó en favor del origen socrático del procedimiento del "*élenchos*" (cfr. (1987) pp. 434-452); del mismo modo, ya G. Vlastos (1958) (cfr. (1991) pp. 77-81).

21. Cfr. Patzer (1984) (cfr. (1987) p. 444).

22. Cfr. G. Vlastos *art. cit.* pp. 78-9.

23. Buscar los antecedentes de la forma de preguntar de Sócrates conduce, sin duda, a los orígenes del diálogo y del propio argumentar. La respectiva forma literaria, al menos, habría estado enraizada en la Grecia occidental (cfr. E. Dupréel (1921) p. 175 ss.). En la Atenas de Sócrates ya se cultivaba la retórica a través de la misma práctica forense y era difundida por los llamados "sofistas". Sobre la primicia del argumentar de Protágoras se pronunció Diógenes Laercio (cfr. *V. Phil.* IX 53). Para los *scholars*, sin embargo, la cuestión permanece abierta

(cfr. T. Gomperz *Sophistik und Rhetorik* Leipzig 1912; M. Untersteiner *I Sofisti* Torino 1949; y, también, G. Ryle "Dialectic in the Academy" *New Essay on Plato and Aristotle* (R. Bambrough, ed.) Londres 1965, pp. 39-68).

24. Cfr. *Theait.* 200d-201c, *ib.* 207a-208b y *ib.* 208c-210a.

25. En este sentido G. Ryle distinguió también entre saber como *escuchar* o decir algo verdadero y *comprender*, esto es, entender lo que se dice, como forma de poder (cfr. *op. cit.* II §8, p. 63 ss.). Acaso en estos términos se pueda reformular la distinción platónica entre opinar y conocer.

26. Esto no fue mencionado en *Met.* XIII 4 1078b28, ni pareció gravitar cuando Ar. habló del "inventor" de la dialéctica (cfr. *Soph.* = frag. 1, Ross). Del primer pasaje se ocupó J.D. G. Evans (cfr. *Aristotle's Concept of Dialectic* Cambridge 1977); del último, P. Wilpert (cfr. "Aristoteles und die Dialektik" *Kantsstudien* 1956/57 pp. 247-257).

27. Dicha ampliación fue reconocida por F. Solmsen (cfr. nota 4, pp. 39 y 40).

ABSTRACT

This paper aims to show that the passage in *Sop. El.* which appeals to Socrates' practice is very relevant for the aristotelian project in the *Topics*. Although what is said in it about the socratician practice and his ignorance accords with the evidence of Plato's dialogues, nevertheless Aristotle remembers originally what those evidence *had only shown*. Keeping in mind the remarks of G. Ryle (1969) about the difference bethween "knwow that" and "know how", the author of this paper had tried to describe that memory. Hence, the aristotelian dialectic considered what Socrates *knew how to do* (i.e. how to put questions) but inclued too what he *was unable to do* (i.e. how answer questions in dialogue). It explains why, immediately before mentioning him, Ar. had speaked of un amplification of the "theory of dialectic". With the rules of how answer (*Top.* VIII 5-9) Ar. completed the study of the technical abilities of Socrates.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXII N° 1 (Otoño 1996)

ARISTOTELES Y LOS PRINCIPIOS DE LA METAFISICA ESTOICA

M. D. Boeri

1

En años recientes se ha vuelto a discutir acerca de los posibles contactos que pudieron haber existido entre la filosofía aristotélica y el estoicismo antiguo. Algunos intérpretes han sostenido que, a pesar de las dificultades que supone la relación entre los escritos aristotélicos y la escuela estoica primitiva, tal contacto debe haber existido. La posibilidad de que el estoicismo antiguo no haya conocido las obras aristotélicas tal y como ahora se conocen se basa en la tesis sostenida por Ettore Bignone, según la cual el Aristóteles que se leía públicamente y que podía conocerse, especialmente fuera del Liceo, era el Aristóteles de los diálogos.[1] En esta línea interpretativa se conjetura que, puesto que sólo los escritos exotéricos fueron conocidos fuera de la escuela aristotélica en época de Zenón de Citio, éste no pudo haber tenido acceso a tratados como *De generatione et corruptione, Metafísica, Física, Etica Nicomaquea*, etc. Otros estudiosos, en cambio, piensan que, aunque la mayoría de los escritos aristotélicos no hayan sido conocidos en la forma en que podemos leerlos ahora mucho antes del siglo I a.C., es probable, no obstante, que hayan sido conocidos fuera del Liceo en el 300 a.C. La semejanza terminológica entre Aristóteles y el estoicismo antiguo hace pensar que, pese a las dificultades señaladas, debe haber habido algún tipo de contacto.[2] En los últimos años, sin embargo, F.H. Sandbach ha sostenido la hipótesis de que los primeros filósofos estoicos no conocieron los escritos aristotélicos y que, en caso de haberlos conocido, su influencia sobre el estoicismo fue insignificante. Esta posición explica las semejanzas (conceptuales y terminológicas) entre el pensamiento aristotélico y el estoico como desarrollos independientes.[3]

En este artículo intentaré defender la hipótesis de que los estoicos antiguos hicieron una lectura bastante pormenorizada de algunos pasajes aristotélicos claves sobre el problema de la causalidad. Pese a que, como se sabe, el esquema causal estoico difiere enormemente del de

Aristóteles, es posible encontrar algunos importantes elementos aristotélicos en el planteo estoico del tema. Los pasajes del *Corpus Aristotelicum* que a mi juicio tuvieron más relevancia en la concepción causal estoica, no obstante, no forman parte de los lugares habituales que se suelen citar para hablar de la causalidad en Aristóteles. Los componentes que, como creo, los estoicos tomaron del modelo aristotélico tienen que ver con ciertas condiciones básicas respecto de la relación causal misma, es decir ciertos requisitos mínimos que deben reunir agente y paciente en el proceso de causación; dichos requisitos muestran claramente qué es lo que define a algo como agente y qué lo que lo define como paciente. Como espero poder mostrar en lo que sigue, los primeros pensadores estoicos atendieron más a este tipo de consideraciones que al modelo cuatripartito de Aristóteles. La razón por la cual deben haber rechazado ese modelo parece muy sencilla: desde la perspectiva estoica, ni la materia, ni la forma ni el fin pueden ser causa ya que la condición indispensable para que algo sea una causa es que tenga una naturaleza corpórea, esto es (*i*) que pueda interactuar con aquello sobre lo cual opera y (*ii*) que sea activo.[4] Desde el punto de vista estoico, ni la materia, ni la forma ni el fin poseen ninguna de estas dos características.[5]

La forma de causalidad aristotélica en la que los estoicos probablemente estuvieron más interesados es la llamada "causa motriz". Ello no es casual, ya que en la antigüedad tardía (y, muy probablemente, por influencia estoica) la noción de causa se restringió a tal punto que *aítion* llegó a ser sinónimo de "causa activa", es decir algo que puede causar alguna otra cosa sobre otro objeto, no importa qué. Aunque esto último puede resultar confuso y ambigüo -porque, sin duda, desde el punto de vista aristotélico, hay un modo en el que una forma, por ejemplo, puede ejercer un cierto poder de causación sobre otra cosa, aunque en un sentido menos restringido que el sugerido en el caso de la "causa activa" en la antigüedad tardía-, la idea básica que se tiene ahora en la filosofía estoica es que la actividad que ejerce algo que se considera como causa en sentido estricto es la actividad propia de algo corpóreo. La causa, por tanto, "es aquello por lo cual, en virtud de su naturaleza activa, se produce el efecto; por ejemplo, el sol o el calor del sol es causa de que se derrita la cera o del derretimiento de la cera" (Sexto Empírico, *PH* III 14).[6]

Como trataré de mostrar, los estoicos incorporaron algunos componentes del esquema aristotélico, adaptaron otros y, finalmente, desecharon algunos otros que no se ajustaban a sus planteos ontológicos básicos. La fuerte influencia aristotélica que se observa en algunas fuentes estoicas, que pretenden incorporar al estoicismo elementos que no coinciden con su esquema conceptual, indica la importancia de la corriente peripatética que todavía pugna por imponerse ante la nueva y paradójica visión del mundo que introduce la Stoa.[7] Tal influencia también muestra, en algunos casos, el esfuerzo por hacer coincidir ciertos postulados de Aristóteles con algunos planteos básicos del estoicismo antiguo. Un buen ejemplo de esto es Clemente de Alejandría, quien tras afirmar que la causa (estoicamente considerada) no es lo que no se presenta como un impedimento sino lo que actúa efectivamente, introduce una clasificación aristotélica de la causa que pretende hacer coincidir con la clasificación estoica (*Strom.* VIII 9, 27, 6-28, 1; ed. Staehlin-Früchtel).[8]

En lo que sigue, expondré brevemente algunos textos claves sobre las nociones aristotélicas de causa material y motriz. Luego discutiré en forma suscinta otros pasajes de Aristóteles (que se encuentran en *Física* VII y VIII y tratan cuestiones relativas a la causalidad) y, finalmente, me referiré a la concepción estoica de la causalidad y de los principios e intentaré establecer las conexiones entre ambos planteos. Sugeriré que los estoicos adoptaron, básicamente, las nociones de causa formal, motriz y material, aunque dándole una nueva expresión en su teoría de los principios y de la causación.

2

La clásica explicación de la doctrina aristotélica de la causalidad se basa en el supuesto, explícito y manifiesto, de que los pensadores anteriores buscaban a tientas los cuatro tipos de causa que el mismo Aristóteles formuló.[9] Esto aparentemente justifica su división cuatripartita ya que cada tipo de causa (material, formal, motriz y final) correspondería en forma exclusiva a un pensador o a un grupo de pensadores que, aun cuando no lo hubieran hecho explícito, consideraban en forma especial sólo una parte del modelo cuatripartito, ignorando que al hacer esto estaban tratando el problema de un modo parcial.[10] Mucho se ha discutido sobre el sentido y unidad de la llamada doctrina aristotélica de las cuatro causas. No es nuestro interés entrar en esa discusión; sólo estableceremos algunas breves precisiones que serán útiles para la discusión posterior y que ayudarán a enfatizar los aspectos de las tesis aristotélicas que tienen más importancia para nuestra hipótesis.

Según Aristóteles, las causas *se dicen* de cuatro maneras (*Metafísica.* 983a26-27; en adelante *Met.*; *Física* 195a3; en adelante *Fís.*); el término "causa", entonces, tiene múltiples significados y, por tanto, de una mis-

ma cosa puede haber multiplicidad de causas. Pero, como ha hecho notar W. Wieland, ellas no constituyen cuatro principios diferentes sino cuatro sentidos distintos en los que hablamos de causa. Se trata de diferentes *trópoi* o modalidades desde las cuales es posible dar diferentes explicaciones para un mismo hecho.[11] En los ejemplos de Aristóteles, tanto la estatuaria como el bronce son causa de la estatua, sólo que en tanto éste es causa en el sentido de materia aquélla, en cambio, lo es en el sentido de causa motriz. Asimismo, si se considera un objeto en general se puede indicar para tal objeto una causa general en tanto que si se lo considera en particular hay que indicar una causa particular; por ejemplo, causa de estatua en general es "escultor" pero la causa de *esta* estatua es *este* escultor (*Fís.* II 3, 195b25-28).

En la obra aristotélica existen dos pasajes clásicos en los que se expone la llamada "doctrina de las cuatro causas": *Met.* V 2 y *Fís.* II 3. El punto de partida de Aristóteles es que para conocer (*eidénai*) la naturaleza, es necesario buscar la *próte aitía* de la generación y la corrupción, es decir la causa prioritaria del cambio físico (*Fís.* II 3, 194b17-22). Esto es lo que, más allá del "enfoque histórico" (que encuentra su formulación parcial de algunos de los modos de causa en los pensadores anteriores), justifica el tratamiento e indagación de las causas del cambio.

La primera forma de causa es la materia, "aquello inmanente desde donde se genera algo".[12] La materia como primera forma de causa, entonces, es el sustrato material desde el cual se constituye algo (este sentido de materia se ve con claridad en la definición citada), así como la materia determinada de la cual está hecha cada cosa (esto queda claro en los ejemplos que se dan más que de materia, de materiales particulares o materias determinadas). La materia, por otra parte, está íntimamente asociada a lo potencial porque ella es, en efecto, posibilidad y, como tal, tiene un carácter pasivo.[13] En la caracterización de materia antes citada, como aquello inmanente desde lo cual algo se genera (*Fís.* II 3), el *ex hoû* a partir del cual se produce la generación de algo expresa la noción más general de materia como algo absolutamente carente de determinación. La materia en este sentido no es un "esto", no es una materia determinada en acto aunque sí lo es en potencia, ya que en su carácter de ser potencial es, por eso mismo, capaz de recibir determinaciones (cf. *Met.* VIII 1, 1042a27-28; *De an.* II 1, 412a7-8).

A los fines de lo que nos proponemos mostrar, interesa enfatizar aquí especialmente dos cuestiones: 1) el carácter pasivo de la materia, pues es éste uno de los aspectos centrales que ha tomado el estoicismo de Aristóteles al formular su doctrina de los principios y de la causalidad; 2) la distinción entre "materia en general" y "materia de algo". Este segundo aspecto también fue tomado por el estoicismo y tal distinción desempeñó un papel muy importante en la explicación estoica del mundo fenoménico y en los principios explicativos básicos del mundo.

La causa motriz, por su parte, es caracterizada por Aristóteles como el principio primero del cambio: un padre es causa de su hijo, lo que produce lo es de lo producido y, en general, lo que produce un cambio es causa de lo que lo sufre (*Fís.* II 3, 194b29-32). Aristóteles también dice que el que tomó una decisión es causa de su decisión como causa motriz (el mismo ejemplo es repetido en *Et. Nic.* VI 2, 1139a30-32); este ejemplo sin duda debe haber complicado la comprensión que los estoicos pueden haber tenido de la causa motriz aristotélica, ya que el hecho de tomar una decisión no parece tener ningún tipo de poder causal-operativo en el sentido en que lo tendría algo corpóreo y, desde el punto de vista estoico, no sería una causa pues la decisión no es algo activo.

Otro aspecto importante de la concepción aristotélica de la causalidad tiene que ver con la observación que hace Aristóteles al hablar de cuáles son las condiciones mínimas que deben reunir agente y paciente para ser tales. Aristóteles define el movimiento (entendido en sentido amplio, es decir no únicamente como movimiento locativo) como "la actualidad (*entelécheia*) de lo que es en potencia en cuanto tal" (*Fís.* III 1, 201a11). El significado preciso de esta definición ha sido objeto de un extenso debate. La palabra *entelécheia* ofrece no pocas dificultades. Se ha interpretado como "actualización", "actualidad" o, simplemente, "acto" (como un sinónimo de *enérgeia*). El hecho de que, desde un punto de vista etimológico, *entelécheia* sugiera un estado ("lo que tiene un fin en sí mismo"; *tò en [heautoi] échon*) más que un proceso hacia un estado parece indicar que sería más adecuado hablar de "actualidad" para traducir el griego *entelécheia.*[14] Sin embargo, como indica Ross, una *kínesis* es el pasaje de la potencialidad a la actualidad. Alteración es la *entelécheia* de lo que puede ser alterado, crecimiento o decrecimiento lo son de lo que puede crecer o decrecer, y así en las demás formas de cambio.[15] Deben existir cosas que puedan moverse de acuerdo con cada tipo de movimiento, es decir cada cosa puede "moverse" (o cambiar) de diferentes maneras. Esto significa que sólo lo alterable podrá alterarse o que se trasladará lo que es susceptible de sufrir un cambio locativo.

Queda todavía otro problema en la caracterización aristotélica de movimiento: en efecto, como sucede con *entelécheia*, ha sido objeto del mismo extenso debate el significado de la expresión "en cuanto tal" (*hêi toioûton*).[16] En *Fís.* 201a29 esa expresión es reemplazada por "en cuanto

movible" y en 201b5 por "en cuanto posible o potencial".[17] Cuando hablamos de algo como potencial nos estamos refiriendo a algo que no es ahora y en acto aquello que, sin embargo, puede llegar a ser. En este sentido, lo potencial es algo que carece de una forma determinada pero puede llegar a adquirirla. En uno de los ejemplos propuestos por Aristóteles (que, probablemente, los estoicos tuvieron en cuenta), se indica que un cuerpo debe ser combustible antes de ser quemado y, lo que va a quemar debe ser capaz de causar combustión (*Fís.* VIII 1, 251ba14-16.). Es decir, no todo objeto puede ser quemado sino sólo aquel que es combustible. Esto muestra que tanto en el agente como en el paciente debe haber una cierta aptitud o condición adecuada que permita la acción causal pues, de otro modo, el proceso causal resulta imposible. Entre agente y paciente, entonces, debe existir cierta afinidad que permita que el agente actúe y el paciente sea afectado. Esta cuestión es, en cierto modo, retomada más adelante en el texto aristotélico: en *Fís.* VIII 4, en el contexto de la discusión de la multiplicidad de significados de la expresión "en potencia", Aristóteles hace notar que, siempre que el agente y el paciente se den juntos, lo potencial *a veces* se actualiza.[18] La inclusión de la expresión "a veces" es sin duda importante en este pasaje, pues ayuda a explicar no sólo lo indicado más abajo en el texto respecto de la necesidad de que no se presenten obstáculos a la acción causal sino también que entre agente y paciente (potenciales) se cumpla el requisito indispensable de una mutua adecuación que permita tal acción. Si seguimos el ejemplo de Aristóteles, el fuego no siempre puede quemar los objetos susceptibles de ser quemados sino sólo "a veces": en aquellos casos en que tales objetos se encuentren en las condiciones adecuadas como para servir de combustible (por ejemplo, para que la leña pueda ser encendida debe estar seca).

En otro importante pasaje Aristóteles argumenta que el primer motor (entendido como "aquello desde donde se produce el principio del movimiento", es decir lo que con más propiedad debería llamarse "motor próximo") es simultáneo a lo movido. Es decir que, entre motor y movido no hay nada intermedio; es necesaria, entonces, la existencia de contacto entre lo que mueve y lo que es movido (*Fís.* VII 1, 242b59-63; 2, 243a32-35; 245a4-5; 245b1-2; cf. también *De gen. et corr.* 322b22-24). Este es uno de los postulados aristotélicos básicos relativos al movimiento de los cuerpos. La idea es que un cuerpo es movido siempre y cuando se encuentre una fuerza operando sobre él, es decir cuando hay un contacto directo entre motor y movido. Cuando cesa el contacto, llega un momento en que la fuerza que estaba operando sobre el cuerpo deja de actuar y, consiguientemente, también cesa el movimiento. Esta teoría fue empleada por Aristóteles para explicar, especialmente, casos de movimiento locativo. Tal doctrina, sin embargo, presentó serias dificultades cuando de lo que se trataba era de explicar el movimiento de los cuerpos que se encuentran separados de su fuente motriz; tal es el caso de los proyectiles que, una vez arrojados, no sólo continúan moviéndose por un tiempo -aunque ya no haya contacto con el motor- sino que el movimiento que desarrollan es contra naturaleza.[19]

Creo que los estoicos hicieron suyos los principios aristotélicos, según los cuales "todo lo movido es movido por algo" y "entre motor y movido no hay intermedio", esto es, entre motor y movido debe haber contacto. Sólo que en su interpretación los estoicos restringieron dichos postulados a un grado tal que, el ámbito de explicación al que se aplicaban no se limitaba sólo al "movimiento locativo", como en los casos a los que Aristóteles hace referencia al aplicar tales principios, sino que se hizo extensivo a toda forma de cambio. En este sentido, el estoicismo profundizó la tesis del contacto y la llevó hasta sus últimas consecuencias valiéndose de ella como de un principio fundamental en su concepción de la causalidad.

3

En los textos atribuidos al estoicismo antiguo encontramos claramente definidos los siguientes aspectos que, como creo, proceden de Aristóteles: 1) el carácter pasivo de la materia y su relación de complementariedad respecto de cualquier factor activo que actúe sobre ella (es decir, agente y paciente se suponen mutuamente); 2) la distinción "materia en general" y materia en el sentido de una "materia determinada"; 3) cualquier factor causal no es capaz de ejercer su acción causal sobre cualquier cosa, pues para que se produzca la relación causa-efecto debe existir una cierta aptitud entre paciente y agente, y, finalmente, 4) actuar y recibir una acción es imposible sin contacto. En lo que sigue se discuten brevemente los puntos 1 a 3; la discusión del punto 4 se encuentra en cierto modo incluida en la de los anteriores y reaparece en la parte final de este artículo, donde se argumenta sobre el modo en que los estoicos antiguos adaptaron las causas formal, motriz y material aristotélicas a su propia doctrina.

1) Según los estoicos, la materia es, por definición, algo pasivo. Aunque suponían que la totalidad de lo existente era una unidad de carácter corpóreo, pensaban al mismo tiempo que los constituyentes primarios

del universo podían ser distinguidos en dos principios: materia (*húle*) o principio pasivo (*tò páschon*) y dios, razón (*theós, lógos*) o principio activo (*tò poioûn*).[20] Pese a que en el análisis es posible distinguir los dos principios mencionados, de hecho son inseparables ya que, por una parte, el mundo es pensado como una unidad y, por otra, sería imposible pensar en algo activo que, al mismo tiempo, no supusiera algo pasivo sobre lo cual ejercer su acción.[21]

Se encuentra suficientemente bien atestiguada en las fuentes antiguas la tesis estoica según la cual dios y materia son inseparables.[22] Las funciones de los principios activo y pasivo son, respectivamente, actuar y padecer una acción (Sexto, *Adv. Math.* IX 240). Esto, sin embargo, entraña ciertas dificultades conceptuales. En efecto, la materia o principio pasivo se define como una sustancia sin cualidad (*ápoios ousía*; cf. *SVF* I 85). Tanto Zenón como Crisipo parecen haber sostenido que la materia, entendida en su máxima generalidad, es una sustancia carente de cualidad, es decir es algo indeterminado y absolutamente informe.[23] Sin embargo, si el principio pasivo nunca se encuentra separado del principio activo cabe preguntarse cómo la materia puede ser descripta como "carente de cualidad" (*SVF* II 314 y 320). Esta observación, que procede de Plotino, es sin duda atendible pues si dios es principio activo y lo que lo define como tal es su actividad, es razonable pensar que la actividad de dios no se detiene en nigún momento sino que es continua. Y, al estar la materia penetrada por dios, resulta difícil imaginarla como algo absolutamente carente de cualidad, es decir como algo completamente indeterminado. Esto mismo, sin embargo, también puede aplicarse a dios ya que, en cuanto principio, también carece de forma y, en ese sentido, es indeterminado.[24] Pero además habría que agregar que para el estoicismo no sólo la materia no puede existir sin el principio activo sino que dicho principio tampoco puede existir separado de ella.[25] Esto es natural para una visión del mundo fuertemente monista. La paradoja en la que, en cierto modo, se ven atrapados los estoicos consiste en que, aunque permanecen fieles a su postulación de una única sustancia, necesitaron dos principios (lo activo y lo pasivo) para explicar la génesis cósmica.[26]

2) Tanto Zenón como Crisipo pensaban que la materia es una sustancia carente de cualidad, algo indeterminado y absolutamente informe (Cf. D.L. VII 134=*SVF* II 300). También creían que el término *ousía*[27] tiene dos significados, ya que (*i*) puede indicar la materia del todo o materia universal (*he húle pánton*) o (*ii*) la materia de las partes (*he húle epì mérous*). Según Diógenes Laercio (VII 150= *SVF* II 316), Zenón y Crisipo

sostenían que materia es aquello desde donde se genera una cosa cualquiera; la materia o sustancia universal no aumenta ni disminuye en tanto que la de las partes aumenta y disminuye. Como es obvio, la materia universal no es un objeto material sino más bien el sustrato último o principio material que debe suponer cualquier objeto material determinado. Una cosa determinada sólo indica una parte del conjunto de las cosas que se dan en la naturaleza. La definición de materia como aquello desde donde se genera una cosa recuerda inevitablemente la caracterización aristotélica de causa material (*Fís.* II 3, 194b23-24; cf. I 9, 192a31-33). Los muchos pasajes aristotélicos en los que se habla de materia prima[28] y, en especial, la observación hecha en *Fís.* I 7, 191a10 de la materia como lo carente de forma (*ámorphon*) antes de recibirla, hacen pensar que Aristóteles puede ser un antecedente importante de la distinción estoica entre materia universal y materia de las partes. Esta distinción, por lo demás, creo que está claramente sugerida en el enunciado aristotélico de la causa material. La expresión con la que Aristóteles caracteriza la primera forma de causalidad (*tò ex hoû gígnetaí ti enupárchontos*; *Fís.* II 3, 194b24) alude a lo que puede entenderse como "materia en general" o la noción más general de materia como algo indeterminado, es el sustrato inmanente desde donde se produce la generación de alguna cosa. Pero cuando se pasa a los ejemplos la referencia es a materias determinadas ("materia de las partes", como dicen los estoicos), como bronce o plata. El bronce y la plata son causa material de *esta* estatua o de *esta* copa; pero la materia a la que antes se ha hecho referencia en el enunciado más general de causa material no es nada determinado, no es un "esto" sino el principio (material) con el más alto grado de indeterminación posible que, al mismo tiempo, funciona como un "desde donde" para la generación de las cosas particulares.

3) En este punto es más difícil visualizar si los estoicos adoptaron efectivamente la tesis aristotélica según la cual debe existir una cierta "aptitud" entre causante y causado para que tenga lugar el proceso causal, o si se trata de un intento de "aristotelizar" a los estoicos por parte de las fuentes que transmiten sus doctrinas. Esto se hace particularmente manifiesto en el caso de Clemente de Alejandría, tal vez el doxógrafo más importante para la reconstrucción de la doctrina estoica de la causalidad. Después de exponer una doctrina generalmente aceptada como perteneciente al estoicismo antiguo sobre cuestiones de causalidad, Clemente introduce una clasificación de las causas de neto corte aristotélico. A continuación observa que todo lo que actúa produce su efecto con la asistencia de aquello que recibe la acción. Cada cosa es actuada de

una manera determinada según su naturaleza, ya que la aptitud o disposición adecuada (*epitedeiótes*) de la cosa es capaz de producir su acción causal y ocurre que la causa es inactiva (es decir, no es causa en sentido estricto; *áprakton*) sin la correspondiente aptitud del objeto causado. Sin dicha aptitud, entonces, no hay causa en sentido estricto (*Strom.* VIII 9, 28, 3-5; ed. Staehlin-Früctel). No puede decirse con seguridad, sin embargo, que el argumento de la necesaria adecuación entre agente y paciente pueda ser atribuido al estoicismo antiguo; más bien parece una paráfrasis de la tesis aristotélica incorporada un poco caprichosamente por Clemente al esquema causal estoico.

En *Adv. Math.* IX 242-243, en el contexto de su discusión sobre la noción de causa, Sexto Empírico argumenta que si el fuego tiene la propiedad de quemar en virtud de su propia naturaleza y si realiza su acción de un modo autosuficiente, debe quemar en forma continua. Pero el caso es que no siempre quema, pues sólo puede quemar unas cosas pero no otras. Sexto concluye, entonces, que no quema en forma independiente ni por valerse de su propia naturaleza. A continuación introduce lo que parece constituir el núcleo de su discusión sobre la acción causal de un factor sobre otro:

> "Pero si <quema> en forma conjunta con la aptitud de la madera quemada, ¿cómo podemos decir que el fuego es la causa de la combustión y no la adecuación (*epitedeiótes*) de la madera? En efecto, tal como no se produce combustión si no hay fuego, así tampoco se produce combustión sin la presencia de la adecuación de la madera. De esta manera también, si el fuego es la causa en razón de la cual estando presente se produce el efecto y estando ausente no se produce, la adecuación también será la causa para ambas cosas".

Dicho de otro modo, para que la realización de un proceso causal tenga lugar es necesaria una "adecuación" o "aptitud" entre el objeto que experimenta la acción causal y el agente que la produce. En el ejemplo de Sexto,[29] la madera es pasible de ser quemada por el fuego, pero esto sólo puede ocurrir cuando ella se encuentra en un estado adecuado para que se produzca la combustión.

Ahora bien, ninguna de estas dos fuentes dice expresamente que los estoicos hayan adoptado la palabra *epitedeiótes* para hacer referencia a la tesis aristotélica de la complementariedad entre agente y paciente en el proceso causal. De hecho, en una de las pocas ocurrencias de ese vocablo en un contexto estoico (Simplicio, *In Arist. Cat.*, f. 62 ed. Bas. =*SVF* III 217) la palabra significa "práctica" u "ocupación" y es sinónimo de *epi-*

tédeuma, que se encuentra en muchos pasajes estoicos y que se define como "un método que a través de una técnica o parte de una técnica conduce hacia las <acciones> virtuosas".[30]

Pese a que el término *epitedeiótes* no aparece en ningún contexto (que pueda ser reconocido como genuinamente estoico) para indicar la relación de complementariedad entre actuante y actuado, tal relación se hace manifiesta en cierto modo en la tesis ya indicada de la necesaria inseparabilidad de los principios pasivo y activo postulados por el estoicismo. Esta inseparabilidad es un rasgo característico de la cosmología estoica, de base monista, que se encuentra suficientemente bien atestiguado.[31] Si esta interpretación es correcta, podría sugerirse que el estoicismo llevó hasta sus últimas consecuencias la afirmación aristotélica de la correspondencia entre causante y causado al ponerla como una característica fundamental de los dos principios básicos de su ontología. Podría intentarse, con todo, encontrar la tesis de la correspondencia entre causante y causado en el plano de la causación particular. En un pasaje de *Strom.* VIII 9 (=*SVF* II 346 y 351), en el contexto de la exposición de la teoría estoica de la causalidad, Clemente pone como ejemplo de causa auxiliar (*sunergòn aítion*) en el proceso de aprendizaje al aprendiz, y como ejemplo de causa sinéctica (*sunektikòn aítion*) al maestro. Este último es el tipo de causa que en el más estricto sentido de la palabra es causa, ya que tiene el principio de la acción en sí mismo y comprende o contiene el poder causal suficiente para el efecto. Por eso, también se dice que la causa sinéctica es autosuficiente. Sin embargo, la afirmación de que es suficiente por sí misma para producir el efecto parece un poco vaga y no da cuenta del proceso que verdaderamente se produce. En el ejemplo que aparece en Clemente queda claro que la causa auxiliar (el aprendiz) debe comportar un mínimo de "responsabilidad" pues, de otro modo, ni siquiera merecería el nombre de "causa". Esto muestra que la causa sinéctica no puede ser ella sola responsable del efecto. Para que el maestro produzca su efecto sobre el alumno (que éste aprenda) el aprendiz debe estar presente, o debe estar suficientemente bien dispuesto para que el aprendizaje se produzca. Dicho de otro modo, entre agente (maestro) y paciente (aprendiz) debe haber una cierta adecuación que permita que se de el proceso causal.

Para terminar, digamos unas pocas palabras acerca del modo en el que, probablemente, los estoicos adoptaron (y modificaron) las nociones aristotélicas de causa formal, material y motriz. Que el principio pasivo estoico, la materia primera o carente de cualidad, fue tomado de Aristóteles parece posible por el hecho de que en la discusión aristotélica de

los principios del cambio (cf. *Fís.* I 7, 191a7-17) se dice que entre los principios se encuentra la materia (junto con la forma y la privación, la negación de la forma).[32] También he sugerido que el estoicismo tomó y adaptó la noción aristotélica de causa formal; esto sin duda, puede ser objeto de serios reparos pues, como hemos dicho antes, los estoicos no podían admitir la forma entre las causas por considerarla como un paradigma de algo inactivo. El principio activo estoico, sin embargo, tiene alguna de las funciones propias de la forma aristotélica: la principal de todas es que, en su carácter de *pneûma*, unifica y cohesiona a los demás cuerpos y, como *factor activo*, confiere forma y cualidad a la materia.[33] El principio activo estoico también se asemeja en algo a la causa motriz aristotélica, porque en cuanto causa sinéctica es principio del movimiento. Podría hablarse incluso de una semejanza con el primer motor inmóvil de Aristóteles, que como el principio activo de los estoicos es responsable de la totalidad de los movimientos y cambios en el cósmos.[34]

4

Soy conciente de que ninguna de mis conclusiones tiene un carácter definitivo. Uno de los elementos que conspira contra cualquier intento de encontrar una confirmación segura de las conjeturas, de las que inevitablemente hay que partir al tratar de reconstruir el pensamiento estoico antiguo, es el estado fragmentario de las obras de Zenón, Cleantes y Crisipo. Los cuidadosos análisis de Sandbach sobre la influencia aristotélica en el estoicismo son un llamado de atención contra aquellos que suponen sin más que tal influencia ha existido. Pocas dudas pueden caber de que, si algunas de sus observaciones pueden confirmarse, gran parte de nuestros presupuestos básicos acerca de los orígenes del estoicismo deberían ser modificados. Creo, con todo, que en los estoicos antiguos reaparecen algunos esquemas aristotélicos, tanto conceptuales como terminológicos, que muestran una continuidad en la tradición del pensamiento griego en las nuevas concepciones filosóficas aparecidas en el helenismo, una de cuyas manifestaciones más importantes fue el estoicismo. Si las semejanzas indicadas fueran el producto de la sola casualidad o si, efectivamente, tales semejanzas son el resultado de desarrollos independientes[35] habría que reconocer que, *pace* Sandbach, se trata de una extraordinaria coincidencia.[36]

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Berti, E., (1977) *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova.

Bignone, E. (1936) *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze (2 vols.)

Boeri, M.D. (1993) "Aristotelian Elements in early Stoicism", *Liverpool Classical Monthly*, vol. 18, N° 3, pp, 37-39.

Bonitz, H., (1870) *Index Aristotelicus*, Berlin.

Cherniss, H. (1991), *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, México.

Christensen, J. (1962), *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhagen.

Duhot, J.J. (1989), *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris.

Frede, M. (1980), "The Original Notion of Cause", en Schofield, M., Burnyeat, M., Barnes, J. (edd.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, pp. 217-249.

Fritz, K. von (1938), *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, New York.

Furley, D., Wildberg, C. (1991), *Philoponus: Corollaries on Place and Void. Simplicius: Against Philoponus on the Eternity of the World*, London.

Gould, J. (1974), "The Stoic Conception of Fate", *Journal of the History of Ideas*, 35, pp. 17-32 (reimpreso en Anton, J.P., Preus, A. [edd.], *Essays in Ancient Greek Philosophy* II, Albany 1983, pp. 478-94; se cita por la edición original de 1974).

Graham, D. (1989) "The Etymology of *entelecheia*", *American Journal of Philology*, 110, pp. 73-80.

Guariglia, O.N., (1982) "La definición y la explicación causal en Aristóteles", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 8, N° 2, pp. 119-146.

Guthrie, W.K.C., (1957) "Aristotle as an Historian of Philosophy: Some Preliminaries", *The Journal of Hellenic Studies*, 77 (part I), pp. 35-41.

Hahm, (1977), *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus.

———, (1991), "Aristotle and the Stoics: A Methodological Crux", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 73, 3, pp. 297-311.

Hülser, K. (1987), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart/Bad Cannstatt (3 vols.).

Kosman, L.A. (1969), "Aristotle's Definition of Motion", *Phronesis*, 14, pp. 40-62.

Lapidge, M. (1973), "*Archai* and *stoicheia*: A Problem in Stoic Cosmology", *Phronesis*, 18, pp. 240-278.

Long, A.A., Sedley, D.N. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge (2 vols.).

Mansfeld, J. (1978), "Zeno of Citium: Critical Observations on a Recent Study", *Menemosyne*, 31, pp. 143-178.

———, (1983), "Zeno and Aristotle on mixture", *Mnemosyne*, 36, pp. 306-310.

Moreau, J. (1965), *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Hildesheim.

Natali, C. (1991), *Bios Theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna.

Rist, J.M. (1980), *Stoic Philosophy*, Cambridge (reimpr.).

Ross, W.D. (1979) *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford (reimpr.).
Sandbach, F.H. (1985), *Aristotle and the Stoics*, Cambridge Philological Society, supp., vol. 10.
Scaltsas, T. (1992), "Substratum, Subject, and Substance", en Preus, A., Anton, J.P. (edd.) *Essays in Ancient Greek Philosophy. Aristotle's Ontology*, Albany, pp. 177-209 (originariamente publicado en *Ancient Philosophy* 5 [1985], pp. 215-40; se cita según la paginación de 1992).
Sorabji, R. (1988), *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and their Sequel*, Ithaca-New York.
Szlezák, T.A. (1993), "Zur üblichen Aneigung gegen die agrapha dogmata", *Méthexis*, VI, pp. 155-174 (=*Méthexis*, VI Suplem., [1993], pp. 151-169).
Tood, R.B., (1978) "Monism and Immanence: The Foundations of Stoic Physics" en Rist, J.M. (ed.), *The Stoics*, Berkeley-Los Angeles-London 1978, pp. 137-160.
Waterlow, S. (1982) *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford.
Wieland, W. (1975), "The Problem of Teleology", Barnes, J., Schofield, M., Sorabji. R. (edd.) *Articles on Aristotle*, I Science, London, pp. 141-160.

NOTAS

1. Cf. Bignone (1936), pp. 33-34; p. 68 *et passim*.

2. Cf. especialmente M. Lapidge, (1973), p. 241 n. 4 y p. 249 n. 44. J.B. Gould, [(1974), p. 20] supone que las obras de Aristóteles deben haber sido familiares a los estoicos, aunque no ofrece argumentos para mostrarlo. Acerca de las semejanzas terminológicas y conceptuales entre Aristóteles y los estoicos puede verse J. Mansfeld (1983), pp. 306-310 y M. Boeri (1993), pp. 37-39. La cuestión de la difusión de los escritos aristotélicos tras la muerte de Aristóteles es tratada en detalle por C. Natali (1991), caps. II 1 y III 1.

3. F.H. Sandbach, (1985) (especialmente pp. 19, 21, 49-51). Cf. la réplica de R. Sorabji (1988), pp. 150-53. Más recientemente, D.E. Hahm ([1991], pp. 297-311) ha cuestionado el alcance de las conclusiones de Sandbach sobre Aristóteles y el estoicismo antiguo. Un ejemplo típico de la posición que Sandbach rechaza puede verse en Rist (1980), cap. 1.

4. Cf. Nemesio, *De natura hominis* II p. 78-81, citando la tesis estoica según la cual nada incorpóreo "co-padece" (o es "co-afectado; *sumpáscho*) con un cuerpo (parte de este pasaje es reproducido en *SVF* I 518; sigo el texto griego ofrecido por K. Hülser, [1987] vol. II, p. 460, texto **427**). Véase también Sexto Empírico, *Adv. Math.* IX 211 [=*SVF* II 341]. En todas las citas de los pasajes estoicos la sigla *SVF* remite a la obra de I. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, 1905-1924 (reprod. Stuttgart 1964); los números romanos indican al correspondiente volumen y los arábigos al número de texto. Siempre que se diga "estoico" o "estoicismo" se está haciendo referencia a alguna doctrina que, según las fuentes antiguas, habría sido sostenida por algún representante del llamado "estoicismo antiguo" (es decir, Zenón, Cleantes o Crisipo). En todos los casos, las traducciones de los pasajes de autores antiguos citados textualmente me pertenecen.

5. Más allá de todos los problemas que involucran las nociones aristotélicas de forma, materia y fin (cuestiones que no se discutirán aquí), lo que nos interesa hacer notar ahora es que los estoicos pensaban que ni *húle*, ni *eîdos* ni *télos* podían ser una verdadera causa pues, por definición, son paradigmas de algo "inactivo".

6. Sobre esta cuestión ha llamado la atención con particular énfasis M. Frede (1980), pp. 218-219 (este estudio sigue siendo hasta la fecha el más importante sobre la cuestión de la causa en la filosofía estoica antigua). Véase también Duhot [(1989), pp. 87-100], quien ofrece un completo resumen del problema. Los testimonios más relevantes al respecto pueden encontrarse en *SVF* I 90; II, 340, 341, 363 y 389.

7. Con frecuencia en las fuentes antiguas se encuentra la afirmación según la cual los estoicos sostienen tesis "contrarias al sentido común", absurdas o inconsistentes. A modo de ejemplo, cf. Plutarco, *De comm. not.* 1077E [=*SVF* II 465]; *Ibid.* 1086A; Galeno, *De plenitudine*, 3, vol. VII, p. 525 Kühn [=*SVF* II 439]; Alejandro, *De mixtione*, 223, 9-19, ed. Bruns; Plotino, VI 1, 25-27; VI 1, 29. La doctrina estoica de la "mezcla total" (*krâsis di'hólon*) parece haber causado particular asombro y rechazo entre autores de filiación platónico-aristotélica (cf. Alejandro, *De mixtione*, 216, 25-217, 2 Bruns [=*SVF* II 473]; Simplicio, *In Arist. Phys.* 530, 9 Diels [=*SVF* II 467]). Es sorprendente, con todo, notar que, pese a lo hostiles que pueden ser muchos autores respecto de las teorías estoicas, utilizan (tal vez inconcientemente) su misma terminología. Filópono -comentador de Aristóteles y discípulo del neoplatónico Amonio- emplea la expresión *sunektikè dúnamis* para referirse a la "capacidad que mantiene unido el ser del agua" (aquí Filópono no está discutiendo con los estoicos sino con Aristóteles; cf. *In Phys.*, 1335, 35-40; este y otros pasajes del comentario de Filópono a la *Física* aristotélica se encuentran ahora en traducción al inglés en Furley-Wildberg [1991]). La influencia de ideas y terminología estoica también puede notarse en Jámblico (*apud* Estobeo, *Eclogae*, II, cap. 8, 175, 1-8, ed. Wachsmuth), quien sostiene que en el universo nada es episódico ni carente de orden y que si se introdujera la espontaneidad y el azar se destruiría la *continuidad de las causas*. La concepción de la inexistencia del azar en el universo y la caracterización del destino (*heimarméne*) como una serie o secuencia continua de causas es de raigambre estoica (cf. Alejandro, *De an. libri mant.* p. 185, 1, ed. Bruns=*SVF* II 920; Alejandro, *De fato*, p. 191, 30 ed. Bruns=*SVF* II 945 y Cicerón, *De div.* I 55, 125=*SVF* II 921).

8. Más adelante volveremos sobre este pasaje de Clemente.

9. Cf. *Metafísica* I 3, 983b-984a16. En esta breve exposición omito toda referencia a la relación entre explicación causal, definición y demostración, tal como

es tratada en *An. Post.* II 11, para cuya discusión remito a Guariglia, (1982), especialmente pp. 123 ss.

10. Sobre la concepción aristotélica del pensamiento filosófico anterior debe verse todavía H. Cherniss, (1991) (cf. especialmente, pp. 247-321). Las conclusiones de Cherniss sobre Aristóteles fueron objetadas por W.K.C. Guthrie, (1957), especialmente pp. 36 ss. y, más recientemente, por Th. Slézack (1993), pp. 171-172 (=*Méthexis*, VI [1993], Suplem., pp. 166-67).

11. W. Wieland, (1975), p. 147. Véase también Guariglia (1982), p. 123 y E. Berti, (1977), pp. 313-14. Sobre las múltiples modalidades de las causas cf. *Fís.* 195a26 ss.

12. Éste es también el primer sentido en que se habla de *naturaleza* (cf. *Fís.* II 1, 193a28-30; I 9, 192a31-32). Para un detallado comentario de estos pasajes, cf. S. Waterlow, (1982), pp. 56-68.

13. Para el carácter esencialmente pasivo de la materia cf. *De gen. et corr.*, 324b18; 335a32-35. Véase también *Met.* 1029a20 ss.

14. La expresión "tener un fin en sí mismo" es conjetura de von Fritz quien la sugiere como posible origen de *entelécheia* (cf. [1938], p. 66, citado por Graham [1989], p. 73 n.1 y p. 75). Graham rechaza la tesis de von Fritz (cf. [1989], pp. 78-79).

15. W.D. Ross, (1979), p. 537. Esta cuestión ha suscitado muchos problemas entre los intérpretes. L.A. Kosman ([1969], pp. 40-62) ha defendido la tesis de que *entelécheia* significa "actualización", aunque admite que "decir que el movimiento es el proceso de actualización por el cual una potencia se actualiza es intentar definir el movimiento en términos del mismo concepto en cuestión, el del proceso de actualización" (p. 41). Esto, siguiendo a Santo Tomás de Aquino, significa que si se interpreta "actualización" como proceso la definición será circular, porque un término que significa proceso entra en el *definiens* (cf. *In Phys.* Lib. III, Cap. I. Lec. II, n. 2). Más recientemente (y objetando la interpretación de Kosman), T. Scaltsas ha vuelto sobre el tema ([1992], pp. 177-209).

16. Kosman, (1969), pp. 46 ss.; Ross, (1979), pp. 536-37.

17. En 251a9-10 se recuerda la caracterización del movimiento en los siguientes términos:"afirmamos, por cierto, que el movimiento es la actualidad (*enérgeia*) de lo movible en cuanto movible". Este texto parecer indicar no sólo que las expresiones "en cuanto tal" y "en cuanto movible" son intercambiables sino que también podrían serlo los términos *entelécheia* y *enérgeia*.

18. Cf. 255a34-255b1; en 255a35 leo *gígnetai eníote energeíai* siguiendo los códices y los comentadores. Waterlow [(1982), p. 194), quien también sugiere adoptar contra Ross la lectura de la tradición manuscrita, cree que si ésta es la lectura correcta "Aristóteles se muestra aquí renuente a afirmar que el contacto solo entre agente y paciente potenciales sea siempre suficiente para el cambio. En esto seguramente tiene razón, puesto que hay que satisfacer una condición adicional, a saber la ausencia de interferencia externa." Como se ve a continuación, además de la ausencia de algo que se presente como obstáculo externo, debe darse también la mutua adecuación entre agente y paciente.

19. Aristóteles intenta resolver el problema argumentando que el proyectil continúa moviéndose porque el motor, al poner en movimiento el móvil, confiere movimiento al medio a través del cual se desplaza dicho móvil. Lo que impulsa al proyectil e impide que caiga es el medio, el cual contiene un impulso que se transmite por sus partes (cf. *Fís.* 267a2-12). Juan Filópono hizo severas críticas a esta tesis aristotélica y sostuvo que lo que en realidad ocurre es que el motor transfiere una cierta fuerza cinética al proyectil (cf. *In Phys.* 641, 13-652, 14; ed. Vitelli).

20. Según Diógenes Laercio, Zenón de Citio, en su tratado *Sobre la sustancia*, sostenía que los principios de todas las cosas son lo activo y lo pasivo. Lo pasivo es caracterizado como una sustancia "carente de cualidad". Esta doctrina fue, según el testimonio del mismo Diógenes, compartida por Cleantes y Crisipo (D.L. VII 134=*SVF* I 85; I 493; II 300). Sobre los principios de la cosmología estoica cf. Hahm (1977), pp. 29-56 y Long-Sedley (1987), vol. I, pp. 270-272.

21. Cf. Lapidge, (1973), pp. 243-44 y 250-52. La tesis del carácter complementario de los principios activo y pasivo también tiene su antecedente en Aristóteles (cf. los pasajes citados *supra* de *Fís.* VIII 1 y 4 y *De an.* 429b25-25: "En efecto, en la medida en que hay algo común a dos cosas la una, al parecer, actúa y la otra recibe la acción"; cf. *Ibid.* 430a10-19).

22. Cf. Cicerón, *Acad. Post.* I 6, 24; Calcidio, *In Tim.* cap. 292; Plutarco, *De stoic. repug.* 1052C (para un comentario de estos pasajes cf. Moreau [1965], pp. 162-164). Sobre la inseparabilidad de dios y materia cf. también Alejandro, *In Arist. Met.* p. 178, 15 ed. Hayduck (=*SVF* II 306); Proclo, *In Plat. Tim.* 81 E. ed. Schneider (=*SVF* II 307); véase también el testimonio de Proclo en *SVF* II 1042.

23. Cf. D.L. VII 150 y Estobeo, *Ecl.* I 133, 6 (=SVF II 316 y 317 respectivamente).

24. Cf. D.L. VII 134 (=*SVF* II 299). En este pasaje se presenta un problema textual que es decisivo para la interpretación filosófica ulterior. Siguiendo los manuscritos, en el texto de D.L. debe leerse *allà kaì sómata eînai tàs archàs k.t.l.*. En su edición de *SVF* von Arnim (siguiendo el léxico *Suidas*) lee *asomátous* en vez de *sómata*. Esta lectura de Arnim (seguida por Todd [1978], pp. 139-43 y por Christensen [1962], p. 11) va en contra de la mayor parte de los testimonios antiguos que atribuyen al estoicismo antiguo la tesis de que sólo es causa de algo aquello cuya naturaleza es de carácter corpóreo. En favor de leer *sómata* están Long-Sedley (1987), vol. I, pp. 273-74, Mansfeld (1978), p. 162; 168-69 y Lapidge (1973), pp. 263-64, entre otros. Sobre las dificultades del adjetivo *ápoios* aplicado a la materia cf. Todd (1978), 140-141, quien siguiendo a Séneca (*Ep.* 65, 2=*SVF* II 303) traduce "inerte", "no actuante".

25. Sobre esta cuestión cf. especialmente el testimonio de Plutarco, *De stoic. repug.*, 1052C (=*SVF* II 604):"En efecto, dado que la muerte consiste en la separación del alma del cuerpo, y como el alma del mundo no se separa sino que continúa creciendo en forma continua..." (el "alma del mundo" debe ser aquí el principio activo que sigue actuando permanentemente); véase también el testimonio de Proclo (*In Tim.* 81E [=*SVF* II 307]). Dios mismo, para escándalo de Plotino (*En.* II IV 1), es "materia en un cierto estado".

26. Esta posición fue muy atacada en la antigüedad, en especial por Plotino y Plutarco (cf. *SVF* II 314 y 525, respectivamente).

27. O "materia"; en este caso, ambas palabras son intercambiables. Los testimonios que se refieren a este tema presentan algunas dificultades: por una parte, Calcidio (*In Tim.* cap. 290=*SVF* I 86) dice que materia (*silva*) es lo que está en la base de todo aquello que tiene cualidades. Se trataría, entonces, de una materia próxima o determinada (hierro o bronce, por ejemplo). *Essentia*, en cambio, es la materia primera, informe y carente de toda determinación; *essentia* es la palabra que emplea Calcidio para traducir el griego *ousía*. Lo que complica el asunto es que *ousía* puede significar tanto *essentia* como *substantia*. Para un análisis detallado del problema cf. Mansfeld [1978], pp. 173-177; Long-Sedley [1987], vol. II, p. 267). Véase también Hahm ([1977], pp. 40-41), quien hace notar que en un importante número de casos Aristóteles piensa que el significado primario de *ousía* es forma (*Met.* 1037a29-30; 1041b7-9) y, por tanto, sería imposible para él limitar el término "sustancia" a la materia. Los estoicos, en cambio, aplican el término para designar exclusivamente la materia. Hahm sugiere que el estoicismo, al asociar *húle* con la corporeidad y ésta con lo real, ha evitado asociar *ousía* con *eîdos*, ya que una forma no es corpórea y, por tanto, no es real.

28. Véase, entre otros, *De gen. an.* 729a32; *Fís.* 191a10; *Met.* 1014b32; 1015a7-10; 1044a23.

29. Como vimos antes, el ejemplo es en realidad de Aristóteles sólo que en el pasaje en cuestión no aparece la palabra *epitedeiótes* (cf. *Fís.* VIII 1, 251a14-16). Bonitz (1870) no registra ninguna aparición de la palabra *epitedeiótes* en el *Corpus Aristotelicum*. Hasta donde he podido ver, no hay en Aristóteles una palabra técnica para referirse a la adecuación entre agente y paciente.

30. Cf. Ario Dídimo *apud* Estobeo, *Ecl.*II, 67, 12 (ed. Wachsmuth).

31. Cf. Alejandro, Orígenes, Proclo y Siriano (*SVF* II 306, 318 y 1054, 307 y 1042, y 308 respectivamente).

32. Hay que advertir, sin embargo, que en ninguna de las doxografías estoicas se habla de la materia como una causa en sentido estricto.

33. Cf. Galeno, *De causis continentibus*, 1, 1-2.4; Plutarco, *De stoic. repug.* 1053F; 1054A (=*SVF* II 449). En este último testimonio se atribuye explícitamente a Crisipo (y sus seguidores) la tesis de que las cualidades son *pneúmata* que dan forma y configuración a las partes de la materia en las que ellas se generan. Con razón observa Hahm ([1977], p. 41), que aunque el principio activo produce la forma, no es la forma. En efecto, no es la forma aristotélicamente entendida, pero tiene algunas de sus funciones.

34. Una diferencia importante es que en tanto el dios aristotélico es incorpóreo el estoico, en cambio, es corpóreo (la identidad entre dios, principio activo, *pneûma*, destino, intelecto, etc., está bien atestiguada en las fuentes estoicas; cf. Estobeo, *Ecl.* I 17, 152, 19 ss.=*SVF* I 102; Tertuliano, *De an.* cap. 5=*SVF* I 137).

35. Cf. Sandbach (1985), pp. 55 ss.

36. Quisiera expresar mi agradecimiento a Victoria E. Juliá y Andreas Graeser, quienes tuvieron la amabilidad y paciencia de hacerme llegar sus críticas y comentarios a algunas de las ideas expresadas en este artículo.

ABSTRACT

Part of the contemporary Stoic scholarship declares to be true the thesis that the early Stoics elaborated their philosophical accounts taking as their starting point Aristotle or in response to his philosophy. In the last years F.H. Sandbach vigorously attacked this thesis in attempting to deny any Aristotelian influence on Stoicism. In this paper both points of view are considered as being extreme. The author begins by considering the hypothesis that the Stoics took into account some Aristotelian key passages on causality. According to him, the Stoics paid attention not to the Aristotle's fourfold causal scheme but to those Aristotelian texts in which some basic requirements of the agent and the patient (in causal relation) are stressed. The Stoics may have taken from Aristotle the following topics: 1) the passive character of matter and its complementary character with regard to any active factor operating on it; 2) the distinction "matter in general" and "determined matter" and 3) the claim that not any causal factor is capable of producing an effect on anything. Althought some similarities can be seen between the Aristotelian and the Stoic point of view, there are relevant differencies as well.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Directeur: Michel MEYER
Université de Bruxelles, C.P. 188
50, avenue F.D. Roosevelt - 1050 Bruxelles, Belgique

Notre dernier numéro est consacré à *Habermas*.

Articles par: Rainer Rochlitz, *De l'expression au sens. Perspectives esthétiques chez Habermas* – Richard Rorty, *Habermas, Derrida, and the functions of philosophy* – Thomas McCarthy, *Practical discourse and the relation between morality and politics* – Peter Dews, *The paradigm shift to communication and the question of subjectivity: reflections on Habermas, Lacan and Mead* – Manfred Frank, *Subjektivität und Intersubjektivität* – Jürgen Habermas, *Replik* — Comptes rendus: Rudolf Haller, *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises* (Roger Schmit) – Michel Meyer, *Rhetoric, Language, and Reason* (Don Margetson) – *Intervenir ? Droits de la personne et raisons d'Etat* (Guy Haarscher).

Fascicules prévus: Descartes, Contemporary Trends in Argument Theory.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXII Nº 1 (Otoño 1996)

LA "RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA". ACERCA DE LOS SUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA EXPLICACIÓN Y NARRACIÓN HISTORIOGRÁFICA.*

María Verónica Tozzi

Introducción

¿Queda lugar hoy para una consideración de la investigación histórica como el conocimiento de lo que de hecho ocurrió? La posibilidad de dar una respuesta afirmativa a esta pregunta depende de la dilucidación de la noción de "reconstrucción" y de la manera en que ésta interviene en la explicación y la narración históricas. La palabra *reconstrucción* no ha sido suficientemente tratada, no aparece en diccionarios de filosofía y aun así es usada ampliamente por filósofos e historiadores. Nuestra estrategia se dirige a mostrar que ninguno de los dos movimientos que marcaron las dos grandes etapas de debate en la filosofía anglosajona de la historia de este siglo —la filosofía analítica[1] y el narrativismo— puede renunciar a la consideración de los productos del historiador como intentos de reconstrucción del pasado. Es más, intentaremos mostrar que negar el carácter "reconstructivo" de explicaciones y narraciones históricas conduce a *la paradoja del filósofo narrativista imposicionalista de la historia, el cual despoja de la dimensión de verdad al texto histórico, apropiándose de la dimensión de verdad para el discurso metahistórico.*

1. *Retrospectiva al debate sobre la explicación histórica.*[2] Durante los años 50 y 60 muchos autores focalizaron la discusión en torno a la aplicabilidad o no a la historia del modelo hempeliano de explicación —llamado de cobertura legal o de subsunción nómica (en adelante T.C.L).[3] Si hay un aspecto común entre los principales oponentes a tal modelo es el de retrotraer la discusión de las cuestiones lógico-formales (para evaluar la explicación) a las de tipo pragmático.[4] Es decir, se dilucida la estructura y adecuación de las explicaciones dadas en historia rescatando los intereses del historiador, y evitando imponer desde afuera un modelo que

* Agradezco a los profesores Eduardo Barrio, Daniel Brauer y Félix Schuster las observaciones críticas sobre versiones anteriores de este trabajo.

resulte ajeno a dicho interés. A través del análisis del lenguaje de los textos históricos estos teóricos identifican una pluralidad de explicaciones lógicamente coherentes y explicativamente "completas". La conclusión a la que llegan es al rechazo de la teoría de la cobertura legal para el caso de la historia optando, por el contrario, por una evaluación contexto-dependiente de la corrección de las explicaciones. El aspecto pragmático de este enfoque consiste en una correcta identificación de la pregunta que pide una explicación —qué es lo que se quiere explicar o, con respecto a qué el suceso resulta extraño o anómalo como para requerir explicación. La "pregunta formulada" entonces, indicará el criterio de satisfacción de la respuesta dada. De manera que diferentes tipos de explicación describirán los sucesos en cuestión de modos diferentes e irreductibles entre sí —reconstruirán lo ocurrido de modos diferentes— y al hacerlo, explícita o implícitamente, excluirán como inadecuadas otras maneras de describirlo, no por un criterio absoluto sino porque el criterio de evaluación de la explicación es, como dijimos, contexto-dependiente.[5] El debate se centra entonces, en la investigación de fuentes de fuerza explicativa alternativas a los requisitos hempelianos, dando como resultado la dilucidación de explicaciones mediadas por enunciados no legales o cuasi legales, o de explicaciones que no necesitan ninguno de estos enunciados.[6]

Si bien las alternativas a la T. C. L. se encontraron con problemas muy serios, marcaron una transición hacia el llamado *giro lingüístico* (aspecto que explicaré en el parágrafo siguiente), al haber abierto la puerta a la pluralidad metodológica. Ahora bien, aunque se reconoce el esfuerzo de destacar una gran variedad de tipos de enunciados generales que intervienen en las diferentes explicaciones —no reducibles a las reconocidas por Hempel— los autores señalados quedaron atados a cuestiones formales y preocupados por encontrar reemplazantes a los criterios hempelianos. Como bien señaló Ankersmit (1986), no trataron la cuestión de la formación de conceptos y teorías que intervienen en la práctica historiográfica real —tal vez por un temor visceral a caer en la vieja filosofía especulativa de la historia. Por otra parte, al abrir las puertas al pluralismo metodológico e interpretativo, al reconocimiento de que toda interpretación pone en funcionamiento los intereses y la propia situación histórica del historiador, recrudece (no disuelve) el problema de la objetividad. Sin embargo, no enfrentaron la investigación de los intereses que guían las explicaciones —nuevamente por miedo a caer en la vieja filosofía de la historia.[7]

En nuestros días, la discusión de corte metodológico alrededor del

modelo hempeliano ha sido desplazada por la cuestión del criterio de demarcación entre relatos históricos y relatos de ficción (tema que trataremos en el próximo apartado). Ahora bien, con esta retrospectiva quiero mostrar que la *disputa metodológica* resulta una disputa vacía si no se aprecia que los diferentes modelos de explicación —que expresan diferentes preguntas que piden una explicación— tienen como su objetivo principal la *reconstrucción del pasado*. En otras palabras, el momento reconstructivo de lo que de hecho ocurrió está presente en todos los modelos alternativos a la T.C.L. —aun cuando los propios contendientes no lo hayan destacado—,[8] dando como resultado que la explicación en última instancia sea "reconstructiva". Es más, tampoco se entenderán las *disputas historiográficas* si no se las mira compitiendo por la mejor reconstrucción. Volveré sobre este punto pero antes recorreremos el debate en la filosofía de la historia de los últimos años.

2. *Una mirada a los debates sobre narratividad en la investigación histórica.* En la segunda mitad del siglo XX la cuestión acerca del status epistemológico de los relatos históricos ha captado la atención de filósofos de la historia e historiadores, desplazando la disputa acerca de los modelos de explicación. La cuestión ha sido suscitada por el provocativo trabajo de Hayden White, *Metahistory*. En éste, el autor ha argumentado en contra de la distinción entre relato histórico y relato de ficción basado en el criterio de si relatan hechos reales o imaginarios. De este modo, la pregunta sobre cómo la historia reconstruye lo que de hecho ocurrió parece centralizar la discusión (al igual que lo hizo el modelo hempeliano) pero más que cosechar respuestas a favor o en contra, aparece como una pregunta desprestigiada. Esto se manifiesta en el hecho de que junto a la discusión acerca de la relación entre los relatos históricos y la realidad pasada —si hay algo independiente del relato mismo esperando para ser contado— aparece otra discusión acerca de la banalidad o no de la oposición realismo-antirrealismo. En este debate, la "narratividad" ya no se identifica con el "relato de" o el "contar" sucesos del pasado sino como una cosmovisión y el relato como un caso de ella.

Como señala Ankersmit (1986, p. 2) la filosofía narrativista de la historia o narrativismo representa un movimiento filosófico que se opone a los planteos epistemológicos tradicionales. Dice el autor que "...el movimiento narrativista (con Hayden White a la cabeza) representa en la filosofía anglosajona contemporánea de la historia el equivalente del giro lingüístico (Quine, Davidson, Kuhn y Rorty) en la filosofía de las ciencias."(*ibid*, pp. 14 y 16) El significado de este giro se manifiesta en dos de sus principales consecuencias. Primero, la disolución de la distinción

analítico-sintético y en consecuencia la distinción entre un metalenguaje (la filosofía de la historia), un lenguaje objeto (la historia) y la realidad pasada. Segundo, esta disolución va asociada al fin de la apelación al *forum internum* para dictar lo que debe hacer el historiador. Como afirma Ankersmit, "La cuestión más interesante con respecto a la historiografía, por qué los historiadores prefieren una interpretación de un *tópico* histórico específico a otro (cuestión que no debería ser generalizada), nunca fue preguntada".(cf. p. 26)

Justamente en "El valor de la narratividad en la representación del pasado" White, en el rol de historiador, responde detalladamente a esta pregunta y explica el origen histórico-social de la adopción de la "narrativa" como forma "realista" de expresar el conocimiento del pasado.[9] Esta consideración es la culminación de trabajos precedentes en los cuales trató de mostrar que, analizada como forma de discurso, la narrativa histórica no puede distinguirse de una de ficción. Es decir, al revelar las características fundamentales de los relatos históricos, nos chocamos con que éstas son las características propias de los relatos de ficción, esto es, la organización cronológica de su material, una estructura que determina un principio, un medio y un final, clausura narrativa y coherencia significativa. Por tanto, la única manera de apelar a los hechos para distinguir la historia de la ficción es considerar que los hechos mismos tienen forma narrativa. El "narrativista imposicionalista"[10] desafiará al realista a defender expresiones tales como "el historiador no inventa el relato sino que lo descubre" o "en el relato verdadero los acontecimientos parecen contarse a sí mismos". Se abre, de este modo, un abismo insuperable entre los textos del historiador y el pasado del cual pretenden hablar, pues, en sentido estricto, el historiador *construye* un relato ordenado y globalizador y *lo impone* al pasado, el cual es en sí mismo desprovisto de orden y significado. Pero, y éste es el punto principal, *el pasado* del cual habla el historiador *es también construido por él*, por lo cual *el abismo descubierto es en definitiva entre el pasado del cual habla y el pasado tal como sucedió.*

Ahora bien, la propia teoría histórica de White y la consiguiente aplicación a los textos de historiadores del siglo XIX sugieren que aún los *narrativistas imposicionalistas* como White (y Ankersmit lo sigue en ello) *no pueden renunciar a presentar su trabajo como un intento de reconstrucción del pasado* (y que en consecuencia sea evaluado como tal). Es más, encontramos en ambos autores una actitud ambigua respecto del papel que juegan los "datos" en la comparación entre distintos relatos históricos. Es más, tanto White como Ankersmit niegan sostener que la historia sea un producto arbitrario o que no pueda distinguirse la buena y mala historia y reconocen explícitamente la intervención del dato histórico en las disputas historiográficas.[11] Por ello mismo, si aplicamos un principio de caridad con respecto a este punto, deberíamos decir que para los narrativistas *lo que se convierte en un problema de estilo son los debates típicamente epistemológicos* —como los que se formulan en torno de las nociones de explicación aplicables en la historia—(cf. p. 21) en cambio, la disputa histórica es una *disputa real por lo que sucedió en el pasado*. Sin embargo, en la dilucidación de la tarea del historiador encuentran elementos literarios y de ficción esenciales, que hacen imposible distinguir un relato de ficción y uno histórico, y hasta imposible comparar dos relatos históricos salvo por los diferentes recursos literarios utilizados y no por si reconstruyen o no el pasado.

En otras palabras, a pesar de la asimilación de la práctica histórica y la práctica literaria, el momento reconstructivo reaparece en funcionamiento en la descripción crítica de la naturaleza de la práctica historiográfica pasada. El valor de la propia teoría de White que conecta tipos de sociedad y tipos de relato histórico depende de haberse revelado un instrumento efectivo para *reconstruir lo que de hecho ocurrió* en el pasado de la historiografía. En suma, su aceptación o rechazo presupone evaluar su éxito en cuanto "reconstrucción" de dicha práctica histórica pasada. En otras palabras, debe hacerse hincapié que aún cuando la admisión de datos históricos no esté exenta de dificultades, la manera en que pueden desacreditar o reforzar los relatos del historiador en tanto reconstrucciones del pasado, es algo de lo que el narrativismo —en pos de una adecuada comprensión de su propio trabajo— también debe dar cuenta. En el próximo apartado abordaremos la noción de reconstrucción con más detalle.

3. *"Reconstrucción": una caracterización del término.* La palabra "reconstrucción" tiene un importante doble sentido, es usada tanto para referirse a la realidad como para referirse a un argumento, una posición, una interpretación. Es decir, por un lado, hablamos de reconstruir hechos o procesos, reconstruir lo que pasó. Por otro lado, usamos la noción de reconstrucción cuando, por ejemplo, decimos reconstruir la posición de un filósofo, un pensador, o un científico. Es decir, reconstruir una filosofía, una ideología, una teoría científica.

La palabra reconstrucción sugiere que se trata de construir de nuevo algo ajeno a —e independiente de— la propia reconstrucción. Este es el aspecto más importante de la noción, se reconstruyen sucesos, hechos que tuvieron lugar. Y análogamente, en el segundo sentido, se recons-

truye una teoría, filosófica, interpretación o ideología efectiva. Es decir, en ambos casos debe haber *algo* para reconstruir, deben haber ocurrido sucesos y debe haber sido formulada una teoría, por ello mismo ambos tipos de reconstrucciones establecen constricciones. Es decir, nos preocupamos tanto por no distorsionar lo que esperamos sea lo realmente ocurrido como por no distorsionar lo que consideramos sea un sistema de creencias (una religión, una cultura, una mentalidad, etc.). Finalmente, además de este aspecto objetivo, toda "reconstrucción", en la medida en que es un término de acción, supone que "alguien reconstruye", por tanto, admite un punto de vista, un interés, un *tema*.

Cada uno de los sentidos de reconstrucción, la reconstrucción de hechos y la reconstrucción argumental, suscitan problemas propios. Fundamentalmente, en cuanto a la primera, se suscita el problema de la posibilidad de establecer relaciones objetivas entre la reconstrucción y aquello que es reconstruido. En cuanto a la segunda, se suscita el problema de la racionalidad para comprender diferentes interpretaciones. Sin embargo, la cuestión de la objetividad y de la racionalidad, así como la reconstrucción de hechos y la reconstrucción de interpretaciones, no son aspectos independientes ni fácilmente aislables. Este punto es de vital importancia pues, como veremos en seguida, ambos sentidos de reconstrucción y la consecuente presuposición de objetividad y racionalidad intervienen activamente en la discusión *metahistórica* acerca de la naturaleza de la práctica historiográfica. Pero, antes de adentrarnos en ella, veremos como juegan ambos sentidos de reconstrucción en la discusión entre historiadores.

4. *"Reconstrucción" del pasado en la disputa historiográfica.* Si nos preguntan acerca de qué versa el conocimiento histórico comúnmente respondemos acerca de "lo que de hecho ocurrió". A su vez, distinguimos las narraciones históricas de las novelas porque aquellas relatan hechos que consideramos efectivamente sucedidos mientras que las segundas los inventan. Es más, a aquella explicación de un suceso pasado que no dé cuenta de lo realmente ocurrido, ¿la llamaríamos explicación? En otras palabras, la expresión se muestra adecuada tanto para la actividad de narrar como para la de explicar (dos de las principales formas a través de las que se comunica el conocimiento del pasado).[12]

Como expuse en el apartado 2, esta visión "ingenua" de la tarea del historiador ha sido duramente desprestigiada. Ahora bien, si aplicamos lo dicho sobre la noción de reconstrucción a la actividad del historiador, podremos apreciar *la relación de interdependencia entre explicación (o narración) por un lado, y reconstrucción, por el otro.* La reconstrucción supone

que alguien, un historiador (o comunidad de historiadores), reconstruye *desde un punto de vista* el pasado. Toda reconstrucción esconde una pregunta por aquello que se quiere conocer del pasado. De este modo, la corrección de la reconstrucción de "lo que de hecho ocurrió" es *dependiente de haberse mostrado una respuesta efectiva a la pregunta que dio lugar a la investigación* —y debe admitirse que existen diferentes y legítimas preguntas que darán lugar a diferentes tipos de investigación. Pero, tanto la explicación como la narración serán aceptables, en la medida en que, desde un punto de vista, reconstruyan *lo ocurrido*. Es decir, aún cuando sin punto de vista, sin pregunta, no hay conocimiento relevante[13], es la relación con lo efectivamente ocurrido lo que determinará su corrección. Por ello mismo, el valor cognoscitivo de las explicaciones y narraciones en historia *depende de que sean efectivamente "reconstructivas"*.[14]

Pero, ¿cómo accede el historiador al pasado que pretende reconstruir? La respuesta inmediata es que, en la medida en que el pasado ya no está, el historiador no tiene acceso a él. Sin embargo, el pasado *sí* se le presenta al historiador, sólo que opacado por otros relatos históricos.[15] Por ejemplo, enfrentado a sus documentos el historiador oscila entre la asepsia y parquedad en *la información provista* por algunos y el apasionamiento y embellecimiento de la de otros. Así lo expresa Jacques Heers (1992) antes de comenzar su trabajo sobre Cristóbal Colón (como muchos historiadores al exponer los resultados de su investigación). Heers rastrea la vida del almirante de la Mar Océano *a través de los escritos* de cronistas y de "gente de pluma" contemporáneos al mismo y aficionados a lo épico quienes, no contentos con los modestos orígenes de sus héroes, les inventan linajes ilustres rastreables a veces hasta la Roma imperial. En el otro extremo, recurre a las actas notariales de la época, las cuales si bien se expresan en modos técnicos e impersonales, impone límites a la curiosidad del historiador por lo discontinuo e incoherente de la información.(cf. pp. 22 y 23)

Ankersmit, por su parte, agudiza la dificultad al afirmar que "... el pasado *ha sido cubierto* por una costra de interpretaciones narrativas"(p. 26, subrayado mío), por lo cual el historiador nunca accede al pasado. Es más, sólo accede a interpretaciones de manera que su referencia al pasado no parece tener importancia. Sin embargo, es John Passmore quien a nuestro juicio expresa correctamente el problema del acceso al pasado. Passmore, coherentemente con su realismo histórico, señala que "El historiador *nace en* un mundo de relatos, *comienza criticando relatos existentes*, nunca comienza de eventos" (1987, p. 70, subrayado mío). En otras palabras, esta afirmación me permite decir que el histo-

riador, como ser social, nace en un mundo de *versiones acerca del pasado*, y, como historiador propiamente dicho, comienza a ejercer su actividad al enfrentarse a estas versiones del pasado. Es decir, en la medida en que estas versiones son versiones del pasado el historiador al enfrentarse a ellas *sí* accede a él. Ahora bien, este enfrentamiento crítico con el pasado interpretado nos topa con el segundo sentido de reconstrucción: la *reconstrucción argumental*, ya que, el historiador en su intento de reconstruir el pasado, reconstruye críticamente otras versiones acerca de él. De esta manera, vemos que la reconstrucción histórica efectuada por la explicación y la narración pone en funcionamiento cooperativo la reconstrucción argumental y la objetiva. Ahora bien, este juego reconstructivo impone límites al historiador. Por un lado, que no distorsione lo afirmado por las otras versiones, y, por otro lado, evaluar si tales versiones distorsionan o no el pasado. Pero, *para una reconstrucción no distorsionante de las versiones del pasado, debe evaluarse a su vez si ellas distorsionan o no el pasado.*

Esta descripción de cómo opera la reconstrucción histórica destaca el carácter fundamentalmente interpretativo y crítico de la misma y, por ello mismo, hace imposible su reducción a una simple recolección de piezas de un rompecabezas o a un "reflejo" del pasado (imagen efectivamente refutada por el imposicionalismo). El carácter interpretativo es doble: por un lado, la reconstrucción se hace desde un punto de vista. Por otro, es interpretación en la medida en que enfrenta otras interpretaciones, ya de los actores involucrados en los hechos históricos como las interpretaciones de sus colegas acerca del pasado. Admitir el punto de vista de toda interpretación es admitir su falibilidad y corregibilidad frente a las otros puntos de vista, por lo que la discusión o enfrentamiento entre interpretaciones es esencialmente crítico y autocrítico. Ahora bien, la no disponibilidad de criterios universales y definitivos de decisión para versiones alternativas y rivales del pasado aparentemente conduce a un inevitable escepticismo acerca de la posibilidad de que existan versiones no distorsionantes del mismo. Pero, como veremos en el próximo apartado, *la afirmación del carácter esencialmente distorsionador del trabajo del historiador*, tal como pretende el imposicionalismo, *es insostenible.*

5. *"Reconstrucción" en la disputa filosófica: la paradoja del narrativista imposicionalista.* He señalado que la noción de "reconstrucción" tiene un ventajoso doble aspecto. Por un lado, hace referencia a alguien que ejecuta la reconstrucción, admitiendo un punto de vista, un interés, un marco teórico. Pero, por otro lado, lo que se reconstruye (sean hechos o versiones sobre hechos) debe ser independiente de la propia reconstrucción. Es más, para el caso de la historia si bien todo acceso al pasado y a sus "datos" siempre involucra *versiones acerca de él*, éstas nos informan que algo sucedió. Ahora bien, la pretensión de defender una concepción reconstructiva de los productos del historiador hoy en día aparece como una pretensión desprestigiada, subrayándose al mismo tiempo, el carácter inevitablemente distorsionador de las *versiones* del pasado. Pero debe comprenderse que este despojo de la dimensión de verdad aplicada al trabajo histórico sólo es posible si alguien se apropia de la verdad para hablar a su vez del trabajo histórico. En esto consiste lo que denominé la paradoja del filósofo narrativista imposicionalista de la historia.

Una mirada atenta a los trabajos de White y Ankersmit mostrará el carácter claramente reconstructivo de los mismos, en su caso específico, se manifiestan como reconstrucciones de la historia de la práctica histórica hasta nuestros días. En otras palabras, vemos en la historiografía narrativista su tarea reconstructiva —reconstrucción de la interpretación que los propios historiadores tienen de su práctica historiográfica y reconstrucción de lo que ellos consideran es y fue la práctica historiográfica— en pleno funcionamiento al describir y explicar la tarea del historiador y relacionarla con su contexto socio cultural. Ahora bien, si el narrativismo imposicionalista de la historia (conforme a su enfoque antiepistemológico) dice dar cuenta de la práctica historiográfica "real" –a diferencia de otras concepciones alternativas– debe además dar cuenta del modo en que la propia consideración que los historiadores tienen de su actividad (errada según esta corriente) constituye sus prácticas historiográficas. Pero, sólo pueden dar cuenta de como la distinción por parte de los historiadores de su producción histórica de la literaria resulta en productos netamente literarios, si pretenden reconstruir dicha práctica. Es más, sólo puedo reconstruir *sin distorsión* la concepción imposicionalista, tomando en serio su propuesta de reconstrucción de la práctica historiográfica. Justamente, este es el punto que quiero señalar, ¿cómo pueden criticar al historiador, mostrar lo *errado* (y distorsionador) de su propias interpretaciones acerca de su práctica profesional cuando los filósofos narrativistas han abandonado la dimensión de la verdad?

Ahora bien, es la posición reconstructiva la que debería dar respuesta a los problemas que ella misma plantea: específicamente frente a la cuestión de cómo dirimir entre reconstrucciones en conflicto. En este punto resulta relevante el reclamo de las nuevas tendencias en filosofía de la historia tanto realistas como imposicionalistas de atender a la práctica historiográfica real.[16] Ahora bien, ¿qué resulta de dicha incursión?

Sin necesidad de ninguna sofisticación epistemológica, de hecho nos enfrentamos a una pluralidad interpretativa para un "mismo" fenómeno histórico. Así es como se le presentan las controversias al historiador. Ahora bien, son los debates epistemológicos los que condujeron a concebir la pluralidad como una mala señal, y a la noción de "el mismo fenómeno" como no más que un supuesto metafísico. Pero justamente, la mirada a las controversias históricas reales es la que nos muestra que el hecho de que los historiadores no cuenten con un algoritmo para la resolución de controversias no les impide la crítica racional, ni convierte sus disputas en lingüísticas.[17] Por el contrario, si acorde con el giro lingüístico —tal como lo expresó Ankersmit—, desaparece la frontera entre filosofía de la ciencia (meta nivel) y ciencia (nivel objeto) y nos encontramos con un dominio compartido por científicos y filósofos de la ciencia donde puedan hablar entre sí en el mismo lenguaje, ello de ninguna manera significa que los debates típicamente epistemológicos en torno a las nociones de explicación y narración se reexpresan en un mero problema de "estilo". Todo lo contrario, la mirada a las controversias reales entre historiadores revela que las cuestiones consideradas como típicamente epistemológicas, tales como la *racionalidad y la objetividad de narraciones y explicaciones*, son internas a su actividad.

UBA. Filosofía y Letras

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

Ankersmit, F. R. "The dilema of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History", *History and Theory*, XXV, 1986, 1-27.

Giddens, A. "Hermenéutica y teoría social", en *Profiles and critics in social theory*, UCP, Los Angeles, 1982 (traducción interna de F. García).

Gorman, J. L., *The expression of Historical Knowledge*, Edinburgh U. P., Edinburgh, 1982.

Heers, J. *Cristóbal Colón*, México, F.C.E., 1992.

Humphreys, R. S. "The Historian, his Documents, and the elementary Modes of Historical Thought", *History and Theory*, XIX, 1, 1980, 1-20

Martin, Raymond. "Objectivity and Meaning in Historical Studies: Toward a Post-analytic View (A Review Essay of *Objectivity, Method and Point of View: Essay in the Philosophy of History*, ed van der Dussen and Rubinoff)", *History and Theory*, 32, 1, 1993.

Mommsen, W., "Social Conditioning and Social Relevance of Historical Judgments", *History and Theory*, XVII, 1978.

Norman, Andrew. "Telling it Like it Was: Historical Narratives on Their Own Terms", *History and Theory*, XXX, 2, 1991, 119-135.

Passmore, John. "Narratives and Events", *History and Theory*, XXVI, 1987, 68-74.

Topolsky, Jerzy. "Conditions of Truth of Historical Narratives", *History and Theory*, XX, 1, 1981, 47-60.

White, Hayden. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins U. P. Baltimore and London, 1973.

———, "The Historical Text as Literary Artifact", en *Tropics in Cultural Criticism*, The Johns Hopkins U. P. Baltimore and London, 1982.

———, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", en *The Content of The Form*, The Johns Hopkins U. P. Baltimore and London, 1987.

NOTAS

1. No existe ningún conjunto de tesis coherentes entre sí que permitan definir lo que corrientemente se entiende por *filosofía analítica*. Sin embargo, hay cierto "aire de familia" que posibilita caracterizar más o menos apropiadamente lo que significa ser un *filósofo analítico*. Enumeraré algunas tesis pero aclarando que no implican la mera aceptación si no también el hecho de haberlas criticado: existe una distinción entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos; la tarea específica de la filosofía es la búsqueda por medio del análisis conceptual de las representaciones privilegiadas, búsqueda que no se da en el ámbito de la mente sino en el ámbito del lenguaje; la filosofía descubre la forma lógica o estructura gramatical profunda a partir del análisis del lenguaje (ideal o natural según sean los gustos); la epistemología (la teoría del conocimiento) domina la ontología.

2. En "Aspectos de una explicación científica" Hempel señala que el propósito de los modelos de explicación científica no es describir lo que realmente hacen los científicos sino "reconstruir" la estructura lógica y justificación de los diferentes modos en que la ciencia empírica responde a preguntas que piden una explicación.(cf. p. 405) Hempel no niega que haya otros contextos en los cuales hablamos de explicación —como explicar las reglas de un torneo, explicar una cláusula legal compleja, un pasaje de un poema simbolista, etc.— Pero estos casos enumeran los usos de la noción en general y Hempel sólo se propuso elucidar el concepto de explicación científica. En esta línea, explicación adquiere un sentido técnico y restringido que excluye todos los modelos elucidados por sus críticos, los cuales buscan responder a otros tipos de preguntas irreductibles a la implícita en la T.C.L. No hay nada "interpretativo" en la corrección de una explicación, sino la adecuación a un esquema lógico neutral.

3. Por ejemplo, William Dray, D. Michel Scriven y H. Hart & A. Honoré.

4. Mischel, T. "Pragmatic Aspects of Explanation", *Philosophy of Science*, 33, 1-2, 1966, pp. 41-42, señala que el aspecto pragmático de la explicación no es lo mismo que lo familiar, o lo psicológicamente familiar, sino la renormalización de un hecho que resulta anómalo a la luz del conocimiento sostenido. La manera de normalizar será distinta y dará lugar a diferentes tipos de explicaciones, según con respecto a qué el hecho o acción resulte anómalo.

5. Como señaló Dray, si se busca dar cuenta de la racionalidad o no de la acción, sería irrelevante evaluar la respuesta dada por si da cuenta o no de la necesidad de su ocurrencia.

6. Murphey, M., en "Explanation, Causes, and Covering Law", *History and Theory*, XXV, 1986, con su "explicación por reglas" ofrece un modelo de cobertura no legal para las acciones.

7. La filosofía analítica de la historia en su versión crítica de la aplicación del modelo hempeliano de explicación a la historia, representa una transición hacia el giro lingüístico al defender la especificidad de la historia frente al ideal de la unidad metodológica de las ciencias. Sin embargo, siguen compartiendo con los analíticos el abordaje lingüístico de la cuestión. Estos autores expresaron en forma lingüística lo que Dilthey, Croce y Collingwood habían planteado en términos ontológicos. En otras palabras, quisieron evitar fundar el carácter *sui generis* de la investigación histórica en la absoluta heterogeneidad de la "materia" de la historia (con respecto a la "materia" de la naturaleza). Dentro de la filosofía analítica, los críticos de la concepción hempeliana buscaron una alternativa que no los comprometiera con la existencia de entidades no observables o complejas tales como intenciones, sentidos y hasta conexiones causales individuales (propias de "la materia de la historia"). En otras palabras, dentro de la filosofía analítica, tanto los defensores como los críticos de la T.C.L. rechazaron la "reificación" de categorías cuyo único fundamento, decían, reside en el lenguaje y en los propósitos del historiador. (Ver Gardiner, *La naturaleza de la explicación histórica*, México, 1961. Hart y Honoré, "Causal Judgment in History and in the Law", en Dray (comp.) *Philosophical Analysis and History*, New York, 1966)

8. La razón de ello puede encontrarse en los términos que monopolizaron la discusión: la unidad metodológica de la ciencias y la emulación o no del éxito de las ciencias naturales. Al respecto, Giddens (1982), quien sitúa sus intuiciones como posteriores a la desaparición del consenso en dichos términos del debate, señala que la teoría social (de las ciencias sociales e históricas) no puede ser aislada de su *mundo-objeto*, el cual es un *mundo-sujeto*. Es decir, los actores interpretan (adecuadamente o no) el significado de sus propias actividades y replica a las interpretaciones del científico. (cf. pp. 7.y 8)

9. Las otras formas no narrativas de escribir historia —anales y crónica— se revelan como expresiones de contextos sociales diferentes a aquellos productores de relatos, por ello mismo pregunta White, ¿sobre la base de qué criterios puede decirse que las configuraciones de los sucesos como teniendo un final son más realistas que las meras listas sin comienzo ni fin, o las series cronológicas con comienzo pero sin final? En mi "Ironía, ficción o realidad del relato histórico", presentado en Córdoba 1994, expongo lo que considero una inconsistencia entre el White historiador y su concepción acerca del conocimiento histórico.

10. Denominación debida a Andrew Norman (1991) y que considera al relato histórico como una estructura literaria arbitrariamente construida y artificialmente impuesta sobre el proceso de la historia (el cual carece de orden y estructura).

11. Ver White, 1982, p. 97 y Ankersmit, 1986, pp. 25-26. No esperemos que eviten la inconsistencia de borrar la distinción entre historia y literatura y al mismo tiempo reconocer la activa intervención de los datos históricos.

12. Aún en el caso de las novelas históricas, la expresión pretende destacar la mezcla no resuelta de aspectos literarios (no realistas) con elementos no ficticios (realistas) en dichos trabajos.

13. Para un detallado tratamiento de la noción de relevancia y su relación con la de objetividad para el caso de la historia ver Gorman, J. L., 1982 y Mommsen, W., 1978,

14. La noción de *hecho* puede abordarse desde un punto de vista metafísico: su delimitación espacio-temporal, su clasificación como un hecho simple o complejo. Pero también puede abordarse a partir de la noción de *objeto de estudio* y analizar la relación entre hecho y tema. Este segundo enfoque nos ayudará a comprender en qué sentido decimos que el historiador reconstruye los hechos del pasado. Pues, toda reconstrucción implica la *constitución* de nuevos hechos históricos, en el sentido de nuevos objetos de investigación, nuevos temas de estudio. No me extenderé sobre este punto, pero remito a Humphreys, 1980 y Topolski, 1981.

15. Argumentar en contra del conocimiento del pasado en términos escépticos conduce a cuestionar la premisa de la que parte dicho argumento y que es el supuesto de que sólo se conoce aquello de lo que tenemos experiencia directa. No veo de mucha utilidad al historiador refutar este argumento y su premisa más que como un juego académico trivial.

16. Raymond Martin (1993) quien también se sitúa en el giro lingüístico y reclama atender a las controversias reales entre historiadores, expresa abiertamente su disgusto frente a la actual filosofía de la historia por distraernos de las preguntas que verdaderamente nos interesa que el historiador responda, ¿qué y por qué pasó?, y ¿qué significa? Estas preguntas deben tener, según el autor, respuestas verdaderas.(cf. p. 29)

17. En *The Past within Us, an Empirical Approach to Philosophy of History* (Princeton, 1989), Raymond Martin señala que el problema de la justificación *per se* (y, podríamos agregar, la injustificabilidad *per se*) es un problema para filósofos y no para historiadores. Por el contrario, la cuestión de cómo el historiador debería defender su explicación es, según el autor, de interés metodológico al historiador y epistemológico al filósofo de la historia. Pero sólo se responde caracterizando el modo en que de hecho se hace.(cf. p. 27) Martin ejecuta esta tarea a través de su teoría comparativa de la defensa o justificación de la explicación.

ABSTRACT

In recent years, the problem of the epistemological status of narratives and explanations in History has captured the attention of historians and philosophers of History. This article intends to prove two statements:
1) Considering research in History as "the reconstruction of past human events" is an epistemologic assumption for both, historians and philosophers of History.
2) Considering historiographic work as indistiguishable -in a relevant sense- from literary fictions is inconsistent and therefore, unsustainable.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXII N° 1 (Otoño 1996)

RORTY: IRONISMO Y ESCEPTICISMO

Jorge Raúl De Miguel

I - Introducción

¿Cual es el alcance del escepticismo del "ironista" que nos presenta Richard Rorty? ¿Cabe aplicarle a él las tradicionales características de un pensar escéptico? ¿O se trata de un modo nuevo de entender la tradición? En sus últimas publicaciones, entre las cuales se destaca *Contingencia, Ironía y Solidaridad*[1], eje de estas reflexiones, el filósofo norteamericano intenta alcanzar un desarrollo teórico capaz de defender un modo de vida tan rigurosamente individual como solidario. El ironista, en quien aparece sustentada esta pretensión, es así un sujeto de peculiar y radical unicidad, que desea comprender a los otros hombres pero sin creer en alguna naturaleza común que los una a ellos; que se sostiene en una racionalidad que no excluye su opuesto ni lo conduce a creer en verdades fuera de sí mismo.

En *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza* Rorty atacó la idea, predominante en el pensamiento occidental, de la mente como un gran espejo y su subsidiaria, la noción del conocimiento como representación. La tradición Descartes-Locke-Kant no habría variado en lo fundamental el planteo clásico acerca de que conocer sería algo así como "mirar" con el "Ojo de la Mente" lo universal. Sólo perfeccionó el Espejo al entender a las imágenes reflejadas en él como "representaciones", e introducir un "Ojo Interior" capaz de examinarlas y establecer su legitimidad. El uso de la metáfora del espejo ha convertido a la filosofía en epistemología, en una "teoría general de representación", una especie de saber privilegiado por ocuparse de lo más fundamental.[2]

El propósito de Rorty, en cambio, es dejar de lado toda esta tradición rescatando el mensaje común a Wittgenstein, Dewey y Heidegger: "todos ellos nos recuerdan que las investigaciones de los fundamentos del conocimiento o de la moralidad o del lenguaje o de la sociedad, quizá no sean más que una apologética, un intento de eternizar un determinado juego lingüístico, práctica social o auto-imagen contemporáneos".[3] En tanto pueda desmontarse la imagen del Espejo, el conocimiento mis-

mo dejaría de ser el acceso específico a la "verdad", por lo que otras actividades humanas como el arte y, en general, el saber ficcional, podrían reivindicar un uso de la verdad. La filosofía se transformaría así en otro tipo de saber, conciente de que no posee un campo y un método específicos de investigación.[4]

La tesis básica de *Contingencia* ... versa sobre la inconmensurabilidad del dominio público y el dominio privado en la vida humana. En la medida en que nos propongamos metas que perfeccionen nuestra existencia, ambos campos nos aparecerán irremediablemente separados. La filosofía tradicional, interpreta Rorty, ha sido el intento por ligar dicho esfuerzo con un sentido de comunidad, que exige "el reconocimiento de una naturaleza humana común" (p. 15). Es decir, una consideración de nosotros mismos en lo que es común con los otros fundaba toda realización, individual o social. La crítica de Rorty aparece en este punto: para que la autorrealización sea tal es preciso abandonar la naturalidad de lo comunitario, de cuya evidencia no hay prueba alguna. Ahora bien, la cuestión no es negar la solidaridad y reivindicar el egoísmo de un yo todopoderoso, en el que se revelen también tendencias comunes subyacentes, como la voluntad de poder, los impulsos o el deseo. Se trata, en cambio, de desistir del intento de conceptualizar una "naturaleza" humana, sea pública, privada, o ambas a la vez, porque "no hay forma de reunir a la creación de sí mismo con la justicia en el plano teórico" (p. 16). El giro historicista, a partir de Hegel, ha permitido quebrar la idea de un sujeto trascendente a las circunstancias pero, a juicio de Rorty, autores como Heidegger, Foucault, Dewey y Habermas, al no hallar cómo elevarse por encima de ambos dominios, han confiado en la realización personal, o bien, en una comunidad más justa. Tales pensadores son recuperables en el sentido de que sus puntos de vista no son excluyentes, mas no por ello, susceptibles de síntesis alguna: "lo más lejos a que puede llegarse en la tarea de unir esas dos indagaciones, afirma Rorty, consiste en concebir como fin de una sociedad justa y libre el dejar que sus ciudadanos sean tan privatistas, 'irracionalistas' y esteticistas como lo deseen, en la medida en que lo hagan durante el tiempo que les pertenece, sin causar perjuicio a los demás y sin utilizar recursos que necesiten los menos favorecidos" (p. 16).

El individuo en el que piensa Rorty es un escéptico contemporáneo, llamado "ironista liberal", alguien conciente de que sus creencias y deseos, aún los más fundamentales, son fruto de la contingencia y no representan nada que esté más allá de ella. Una persona que reconoce, inclusive, que su radical rechazo de la crueldad entre los seres humanos

no deriva de consideraciones morales intemporales y que concibe a la solidaridad como una meta por alcanzar, no a través de descubrimientos teóricos, sino por medio de la creación imaginativa, por la perfección de la sensibilidad al dolor. El ironista liberal pertenece así a una "cultura historicista y nominalista", cuyas utopías se generan como realización incesante de la libertad y no como pretensión de converger hacia una "Verdad". (pp. 17-19) Cabe preguntarse, sin embargo, si este modo de vida escéptico es posible en el clima de una sociedad "desencantada". ¿Podría respetarse en ella la subjetividad del ironista?

II - La auto-creación

1. Contingencia del lenguaje y del yo

Señala Rorty una peculiar coincidencia entre el escepticismo y las corrientes realistas e idealistas tradicionalmente opuestas a aquél. Ella ha consistido en sostener la necesidad de un medio entre el yo y el mundo, sea la mente, la conciencia o el lenguaje, expresivos de un sujeto preconstituído, o bien, concebidos como ámbitos de representación de una realidad no humana. La diferencia estribaría a en que los realistas ven transparente un medio que a los escépticos les resulta opaco. (pp. 30, 31 y 34) Pero para Rorty, el escepticismo se planteó como una pregunta "profesional" -¿cómo sabemos que algo que es mental representa algo que no es mental?-, recién a principios de la modernidad, cuando Descartes accedió a mostrar la mente humana como un espacio interior y radicalizó la diferencia con lo externo. El escepticismo pirrónico, en cambio, se habría preocupado más por la vida práctica que por el "velo" que podría interponerse a las ideas.[5] Sin embargo, como sostiene Porchat Pereira, una filosofía de la mente, lo "interior" frente a lo "exterior", el "dato" y lo "representado", ya estaba presupuesta en la tradición antigua, sustentando la polémica entre pirrónicos, estoicos y académicos.[6] Baste pensar en el asentimiento que los escépticos brindaban a las sensaciones, a los fenómenos y a la existencia de un sujeto y un objeto subyacentes.[7]

De todos modos, remarca Rorty, el escepticismo tradicional no ha podido desembarazarse de la noción de que a través del lenguaje o de la mente pueda reflejarse una realidad extra-mental, con una naturaleza intrínseca, aunque haya suspendido el juicio ante la falta de evidencia de la representación. Comprender que el lenguaje, el yo y el mundo son

contingentes, productos azarosos e históricos carentes de universalidad intemporal, es renunciar a la búsqueda de evidencias, criterios o adecuaciones como títulos legitimantes del conocimiento. Este paso que, según Rorty, la filosofía ha dado desde el idealismo romántico hasta nuestros días, implica la "superación" de las tesis tradicionales de los escépticos, bien que no en el sentido de su eliminación, sino en la dirección de su replanteamiento. Ha quedado claro, entonces, que somos los hombres los que nos proponemos un lenguaje. El mundo sólo puede hacer que sostengamos determinadas creencias, "una vez que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje". Con él no expresamos el yo, sino que, más bien, lo creamos. (pp. 26-27)

El primer paso que exige la auto-creación es reconocer la contingencia del lenguaje y del yo. Se entenderá como resultado que la "verdad" se construye al modo de los poetas, los revolucionarios políticos, los innovadores científicos y filosóficos, es decir, sin que dicha creación suponga un terreno común -la Naturaleza, el Espíritu, el Yo, etc.-, cuya estructura intrínseca se vaya descubriendo. Serán teorías paradigmáticas aquellas que inventen nuevas herramientas, léxicos que permiten elaborar proposiciones distintas a las anteriores, pero que a la vez, posibilitan plantear fines diversos, a guisa del artista, quien al crear la obra formula también los propósitos de ella. (pp. 32, 33, 39 y 57) El cambio cultural sería, entonces, una novedad a la cual se llega inexplicablemente, porque no hay canon anterior del cual derivarla, pero que produce efectos provechosos, útiles para solucionar nuevos problemas.

En tanto Rorty se posiciona en el elemento revolucionario de la cultura, desaparece el problema del criterio: la pura contingencia es justamente la ausencia de criterio. Así pretende asumir un radical escepticismo, donde ni siquiera pueda sostenerse que nuestros léxicos deriven de una "elección arbitraria" (pp. 26 y 40). Los criterios mismos son recreados en el contexto lingüístico, por lo que ser escéptico sería la única actitud filosófica posible. Se debe evitar la insinuación, nos dice Rorty, de que tales ideas capten algo que es correcto, "que una filosofía como la mía corresponde a la forma de ser realmente las cosas" (pp. 28 y 93).

Aunque ello recuerde algunas de las preocupaciones de Sexto Empírico acerca del modo en que debían ser tomadas las afirmaciones escépticas[8], a mi juicio, el planteo rortyano presenta una importante diferencia con el pirronismo y, en general, la tradición posterior. Si no hay criterio que pueda surgir de la conexión de un yo y un mundo pre-lingüísticos, entonces no es necesaria la "suspensión del juicio". Es decir, si para Rorty el mundo no nos proporciona un criterio para elegir entre

metáforas alternativas, de modo que "lo único que podemos hacer es comparar lenguajes o metáforas entre sí, y no con algo situado más allá del lenguaje y llamado 'hecho' " (p. 40), quiere decir que ha perdido sentido toda suspensión y que, más bien, el escéptico procuraría incentivar el juicio. El escéptico antiguo se abstenía de juzgar acerca de lo no evidente porque suponía la necesidad de una evidencia común para alcanzar conocimiento verdadero, tal como lo ponen de manifiesto, entre otros, Olaso y Porchat Pereira.[9] El escepticismo rortyano, en cambio, liberado del criterio, estimula a crear lenguajes alternativos, a buscar lo nuevo e interesante para suplantar lo antiguo y fútil. (p. 29)

2. *El ironismo*

Al no reconocer un canon exterior o interior al cual remitir la creación de sí mismo, Rorty parece recoger la noción romántica de ironía de Schlegel y de Solger, que destaca, sin pretender fundirlos, la tensión constante de los antagonismos presentes en la conciencia. Atribuye al joven Hegel, entre otros, un uso de dicha noción, pero rechaza la crítica aparecida en sus últimas obras. En ellas, recordemos, Hegel rebajaba la conciencia irónica al nivel de una vanidad subjetiva, un gozo de uno mismo, mientras se deja sucumbir lo más elevado, reconociendo así que con el principio de la convicción particular no puede fundarse la conducta ética y sólo cabe admitir el reino del arbitrio.[10]

El ironismo es, simplemente, el reconocimiento del hecho de tener que hacernos a nosotros mismos, dentro de una circunstancia particular, y de vernos obligados a respetar la auto-creación de los demás, pero sin que a nada de ello pueda encontrársele un fundamento teórico, del tipo de razones intersubjetivamente válidas. No somos más que "léxicos encarnados", que construímos un conjunto de palabras con las cuales justificamos nuestras cuestiones más vitales; ellas constituyen el "léxico último" de cada uno. El ironista, afirma Rorty, es aquél que constantemente duda acerca de su léxico último, y que cree que dichas dudas no se modificarán con argumentos formulados dentro del mismo (pp. 91, 98 y 106). La imposibilidad de zanjar la disputa entre léxicos últimos convierte al ironista, pues, en un escéptico, un ser privado y autónomo, frágil en la defensa de sí mismo y tolerante en la crítica a los demás. En tanto para él, conocer es elaborar una redescripción personal que suplante las previas descripciones del período de socialización, no reconoce propiamente objetos de conocimiento, sino tradiciones, redescripciones exitosas hechas en el pasado. (pp. 93-94) La práctica apropiada es la

comparación y contrastación de léxicos, pero no a través de la argumentación lógica sino recurriendo, por un lado, a la dialéctica, en vista que utiliza el léxico y no la proposición como "unidad de persuasión", y por otro, a la crítica literaria. (pp. 95 a 98)[11]

Una polémica sustancial entre el ironismo y las teorías llamadas por Rorty "metafísicas", radica en el significado dado a las acciones públicas del individuo. Traducido a nuestros términos, el problema sería el siguiente: ¿puede el ironista mantener su escepticismo privado con referencia a la faz pública, a lo que importa a los otros? Este interrogante integra la discusión acerca de si las sociedades liberales modernas, aquellas en las cuales la creación de sí mismo encuentra mayor factibilidad, pueden sostenerse sin un fundamento común a toda la humanidad que justifique la libertad, la igualdad, los derechos humanos, etcétera.

Las sociedades liberales, entiende Rorty, no requieren para subsistir de ningún consenso basado en la Razón, en la Naturaleza o en el movimiento de la Historia, sino les basta simplemente las preferencias de sus ciudadanos por el tipo de ventajas que ellas les han aportado en la específica contingencia histórica por la que han atravesado Europa y Estados Unidos en los últimos doscientos o trescientos años. (pp. 102 y 111) El ironista liberal cree que las sociedades se mantienen unidas porque hay léxicos y esperanzas comunes, pero que no impiden edificar un léxico último de cada uno que sirva tanto a los propósitos privados como a los públicos. Los primeros son irrelevantes para la vida política, mientras que de aquella parte de los léxicos últimos que atañen a las acciones públicas emergen las redescripciones fundantes de la esperanza social. Para el ironista liberal, el vínculo común es la humillación, el hecho de ser susceptibles de padecer un dolor que nos impida construirnos a nosotros mismos. (pp. 101 y 110) Ser sensibles a la humillación de los demás no significa participar de una esencia humana común, sino atañe al simple hecho de reconocer un peligro común, una situación ante la cual también puede estar mi persona. Las posibilidades de que la benevolencia se expanda dependen así de la confrontación de léxicos y de una amplia receptividad en los léxicos privados de las condiciones de sufrimiento de los demás. (p. 109) Esta tarea, sugiere Rorty, es más propia del novelista, del poeta o del periodista que del teórico, ya que de lo que se trata es de aumentar la sensibilidad y no de perfeccionar la razón argumentativa. (p. 112)

El escepticismo del ironista alcanza, pues, a la dimensión privada y no puede ser trasladado en los mismos términos al ámbito público. El

hecho del dolor y de la humillación como amenaza a las posibilidades de realización no está puesto en duda ni tiene la condición de los demás "hechos": "no es algo lingüístico"; es vivir el impedimento de construir el propio léxico. (p. 112) ¿Pero por qué tal hecho no podría ser también el resultado de una construcción lingüística? Rorty no responde esta pregunta que radicalizaría el escepticismo del ironista y, acaso, anularía todo su interés por confrontar con otros léxicos. El ironista bien puede entonces escapar al problema del "propietario rural"[12], esto es, no verse compelido a sostener en su vida práctica lo que su consideración teórica escéptica le indica. Puede vivir su escepticismo privadamente, con la condición de que en lo público encuentre reconocimiento el hecho del sufrimiento moral. Su privacidad sólo puede ser elaborada -y en ello consiste su liberalismo- en un lenguaje que le permita advertir el sufrimiento cuando se produce. (p. 111)

III - La vida social

1. Contingencia de la comunidad liberal

Fiel a su pragmatismo, Rorty destaca que la metáfora de la Ilustración ha sido útil para galvanizar las sociedades a partir del siglo XVIII alrededor de la racionalidad universal que emanaba de las ciencias naturales, heredera, a su vez, "de la necesidad religiosa de disponer de proyectos humanos avalados por una autoridad no humana". Pero a su juicio, dicho léxico "se ha convertido en un obstáculo para la preservación y el progreso de las sociedades democráticas". (pp. 63 y 71) Una manera de removerlo es suspender ciertas preguntas, justamente aquéllas que se dirijan a indagar sobre los fundamentos de la libertad, los derechos, etc., pues "no hay una manera viable de acallar las dudas acerca de tales cuestiones". (pp. 73 y 105) Como se ha visto, la creación de sí mismo exige más bien incentivar el juicio, pero el tipo tradicional de escepticismo reaparece en el ironista liberal, que suspende el juicio sobre las razones de su adhesión a las instituciones democráticas, a la que concibe motivada por una elección arbitraria, carente de criterios subyacentes.

Despojadas de fundamentos transhistóricos, universales, ¿pueden subsistir las instituciones liberales? Rorty cree que del mismo modo que el reemplazo de la "metáfora" religiosa no desmoronó a las sociedades occidentales, la suplantación del léxico racionalista de la Ilustración

tampoco lo hará. (p. 103) La retórica pública liberal, para afirmar la auto-creación y la solidaridad, sólo requiere de la discusión libre y abierta y el compromiso de llamar 'verdad' al resultado de ella, sea cual sea ese resultado. Lo importante, nos quiere decir Rorty, es el mantenimiento de las libertades políticas. La verdad y el bien derivarán de ellas y se cuidarán por sí mismos. (pp. 71, 79, 86, 102 y 195)

De todo ello parece resultar una sociedad despolitizada. Pero, ¿en qué medida la verdad como resultado de una libre confrontación de léxicos no necesita del sostén del poder público? La certera crítica de Sheldon Wolin ha puesto de manifiesto que la utopía rortyana, como todas las utopías, carece de política. El curso histórico se transforma en una cuestión de intelectuales que en un momento dado deciden reemplazar los léxicos anteriores por otros nuevos, que luego el resto de la sociedad adopta. Están ausentes de ese cambio, señala Wolin, las luchas civiles, los conflictos sociales y la polémica ideológica.[13] Sin duda que Rorty postula un tipo de sociedad donde la auto-creación pueda funcionar a pesar de tales antagonismos, es decir, donde la política no penetre todos los dominios de la vida humana.[14] No obstante, parece improbable que en determinado momento la confrontación de léxicos se detenga y admita un "resultado", que transitoriamente se llamará "verdad", en un proceso autonómico carente de la influencia de realizaciones públicas, de la imposición de unos hombres sobre otros. Acaso, la privacidad se salvaría a costa de someterse a cualquier verdad pública que no implique crueldad hacia los otros.

Estos cuestionamientos derivan del abismo abierto por Rorty entre lo público y lo privado. El reconocimiento de la crueldad como el elemento que nos permite convivir y, a la vez, auto-crearnos, es sumamente frágil y, además, insuficiente. Porque el problema de una sociedad de ciudadanos libres e independientes no radica tanto en que puedan construir sus léxicos últimos, sino en los obstáculos que encuentran para realizarlos prácticamente, para vivir según sus puntos de vista privados. La libertad de esas sociedades no se juega sólo en que cada uno pueda "narrarse una historia", a través de la cual construya su ser privado, sino en que además sus ciudadanos sean capaces de tolerar algún perjuicio en sus intereses particulares derivado de la consideración de los intereses de otros individuos. No alcanza con que podamos adoptar el léxico último que nos parezca, aún evitando la crueldad hacia los demás. Todavía se deben resolver las cuestiones públicas que ello genera, en las cuales el daño a la libertad y a las aspiraciones individuales puede ser sumamente grave.

2. *Solidaridad*

En la sociedad liberal que propone Rorty la solidaridad deviene de un estado de simpatía, que lleva al ironista a una suerte de conmoción emocional ante la crueldad y el sufrimiento de los demás. Como alternativa al patrón racional común, Rorty recurre a una noción de obligación moral en términos de un "nosotros" comunitario y no universal. Contra lo que buena parte de la teoría moral supone, Rorty sostiene que es débil y poco convincente afirmar que debemos ser solidarios con algunas personas porque son seres humanos como nosotros. Es mucho más persuasivo, moral y políticamente, describirlos como pertenecientes a una misma comunidad local, a un "nosotros" particular: "porque son argentinos", "porque son cristianos", "porque son judíos", etc. (pp. 208/209) La paradoja es que desde esa posición aparentemente excluyente, Rorty cree que se debe evolucionar hacia un "nosotros" inclusivo. Ser solidario es identificarse con aquellas personas consideradas marginales a nuestra cultura y concebirlas como "siendo nosotros". (15) Esta doctrina, originada en Wilfrid Sellars, hace descansar la obligación moral en un consenso derivado de entenderse como "uno de nosotros". A ello agrega Rorty, que el "nosotros" es siempre contrastante con un "ellos", por lo que el argumento moral se resiente si incluímos en el nosotros a toda la especie humana. (pp. 208/209) El progreso moral consiste, pues, en seguir el imperativo de "ampliar nuestro sentimiento de 'nosotros' tanto cuanto podamos", pero partiendo del "lugar en que 'nosotros' estamos". (pp. 214 y 216) Sólo es posible hablar desde un léxico cultural, desde la contingencia de una comunidad, por tanto, desde un "nosotros, los liberales del siglo XX" y, a partir de allí, sentir la crueldad como lo peor que puede hacerse. Frente a la acusación de etnocentrismo, responde Rorty que, antes bien, se trata de superarlo, creando un "éthnos" cada vez más amplio: "es el 'nosotros' de las personas que se han formado para desconfiar del etnocentrismo". (p. 216)

Ahora bien, el ironista puede ser solidario sólo si circunscribe sus dudas al ámbito privado y debilita su escepticismo respecto de la esfera pública. No están puestas en duda, por ejemplo, la eficacia de las libertades políticas, la necesidad de las instituciones democráticas, la humillación como la mayor crueldad. Es más, Rorty cree que la retórica pública liberal debe ser nominalista pero no ironista, porque sería dificultoso llevar adelante un proceso de socialización que entrañe la duda constante acerca de sí mismo. (p. 105) En suma, no puede someterse a duda el contexto público creado por nuestro léxico, dentro del

cual podemos notar ciertas similitudes y diferencias con los otros, que motivan sentimientos solidarios.

IV. Conclusiones

Es claro que para muchos estudiosos del escepticismo acaso Rorty no pueda ser ubicado dentro de esa corriente. Al fin y al cabo, el ironista no suspende el juicio, sustenta algunas creencias y, dada su necesidad de sentir con otros, es de suponer que ante las injusticias no pretenda alcanzar la "ataraxia", sino más bien, una convulsión de su ánimo. No obstante, he querido mostrar que los aspectos escépticos del ironismo son pertinentes para su filosofía. En este sentido, el escepticismo rortyano sería parcial, abarcaría sólo una parte de sus creencias, al modo kantiano, esto es, el ironista sólo puede ser escéptico en el contexto de la aceptación de una tesis previa. En el caso de Kant, la razón puede ser dogmática y escéptica a la vez si se admite la separación entre apariencia y realidad. El ironista puede ser escéptico si abandona esa dualidad, si da por sentado que no puede ir más allá del léxico, porque el léxico nada refleja. Y acaso, sus bases dogmáticas sean aún más poderosas que las kantianas: téngase en cuenta que Rorty asume el presentimiento de que el pensamiento político-social de Occidente pueda haber alcanzado ya su última revolución conceptual, aunque no, desde luego, su última revolución política. (pp. 82, 104 y 210)

Pero además, el ironista debe apoyar su escepticismo en la exigencia de escindir la esfera pública y la privada. Es que para Rorty, el hombre no es primariamente un sujeto moral racional, sino un ser con un lenguaje particular, que debe construir su propio léxico: "sencillamente porque somos seres humanos, carecemos de un vínculo común", salvo "la facultad de experimentar dolor". (p. 195) Por ello, la radical separación entre lo público y lo privado no está destinada a proteger la auto-creación de la supuesta amenaza de los demás o del Estado, sino a hacer factible *la única manera de ser hombres en el contexto de una sociedad liberal.* Aunque nada atentara contra nuestra privacidad, dicha escisión debería mantenerse para que podamos construirnos como seres particulares y contingentes, o sea, ironistas, escépticos y liberales. Este es, a mi juicio, el sentido con el cual debe interpretarse la tesis moral central de *Contingencia ...:*

> "Nuestras responsabilidades para con los otros constituyen *sólo* el lado público de nuestras vidas, un aspecto que entra en competencia con nuestros afectos privados y con nuestros intentos privados de creación de nosotros mismos, y que no ostenta *automáticamente* la prioridad sobre tales motivos privados". (p. 212)[16]

Por último, la pregunta acerca de si el ironista puede vivir según su modo de pensar es equivalente a la pregunta sobre si la utopía liberal de Rorty, una "democracia ironista", es posible. Rorty desea que su filosofía con ribetes escépticos se ponga al servicio de la política democrática. (p. 215) Algunos le harán ver que el refugio del ironista en la faz privada lo imposibilita de actuar en el marco institucional, similar a la acusación habitual al escéptico de ser incapaz de reformas sociales.[17] Rorty responderá que dichos cambios no se logran con más eficacia a través de doctrinas filosóficas presuntamente ajenas a la contingencia, pero que no son más que otro punto de vista particular e histórico. El escepticismo del ironista quiere desnudar ese "privilegio" de la filosofía de arrogarse la capacidad de indicar un "camino a seguir", crítico y orientador de la política.[18]

Wolin señala que la propuesta de Rorty es intelectualista, una democracia sin "demos".[19] Tal vez ello sea algo exagerado, pero parecería que el ironista corre el riesgo de terminar en el aislamiento del "sabio", no al modo clásico, por captar verdades que no encuentra realizadas prácticamente, sino porque su verdad contingente no logre integrarse en la vida común con las verdades contingentes de los demás. El problema es que el ironista debe empezar por admitir el escepticismo de los otros respecto de sus creencias básicas. Es decir, los otros, desde luego, no están obligados a sostener las creencias del ironista. Pero además, éste, sólo confiado en la persuasión por los sentimientos, carece de vía racional alguna para argumentar y recibir aceptación también racional. Si de ello derivara una franca oposición entre los hombres, ¿estaría dispuesto el ironista a que los principios de su comunidad sean defendidos con el poder público y, en cierta medida, impuestos a los otros? ¿Qué grados de persuasión y de fuerza contendría esa sociedad?[20] El ironista no puede aspirar a "vivir correctamente según las leyes y costumbres", como rezaba el apotegma pirrónico[21], porque no suspende el juicio sobre las creencias básicas. Aunque piense que los principios de su auto-creación no deben tener incidencia alguna en la faz pública, como mínimo debe exigir a las leyes políticas que su privacidad y la de todos sea respetada. En suma, el escepticismo del ironista le exige, paradójicamente, la afirmación de ciertas creencias para poder vivir que, según los casos, lo llevará a oponerse a la legalidad vigente. Porchat Pereira ha señalado esta

curiosa paradoja del pensar escéptico: "infecta" de filosofía la vida común y logra que la filosofía triunfe sobre ella y la "reduzca".[22]

NOTAS

1. Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo E. Sinnot, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 1991. En adelante se citará esta obra a través del número de página en el texto.

2. Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. Jesús Fernández Zulaica, 2a. ed., Madrid, Cátedra, 1989, esp. pp. 13 a 21 y 44 a 51.

3. *Ibíd.*, p. 18. Rorty admite que desde la publicación de esta obra, la figura de Dewey fue eclipsando en su pensamiento a las de Wittgenstein y Heidegger. Ello ha coincidido, sin duda, con la inclinación filosófico-política del pensamiento rortyano. (V. Richard Rorty, "Introduction: Antirepresentationalism, ethnocentrism, and liberalism", en *Objectivity, Relativism, and Truth*, Philosophical Papers Vol. I, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991, p. 16).

4. Richard Rorty, "Veinte años después", en *El giro lingüístico*, trad. Gabriel Bello, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 166/167.

5. Richard Rorty, *La filosofía y el espejo ...*, p. 51.

6. Oswaldo Porchat Pereira, "Escepticismo y mundo exterior", en *Cuadernos de Filosofía y Letras*, X, 1-4 (1989), pp. 142 y 150 a 156.

7. Sexto Empírico, "Esbozo del pirronismo", I, 13-15, 21-24, 36ss., 188-191, trad. Jorge Páramo Pomareda, en *Cuadernos de Filosofía y Letras*, pp. 7 y ss.

8. Advertía Sexto que "a propósito de todas las expresiones escépticas ha de retenerse ante todo que no afirmamos como cosa segura que sean verdaderas en absoluto, ya que decimos que pueden refutarse a sí mismas en razón de hallarse circunscritas por los asuntos a los cuales se aplican, de manera semejante a como las medicinas purgantes no sólo eliminan los humores del cuerpo, sino que también se eliminan a sí mismas junto con los humores" ... "Es necesario asimismo recordar que no las decimos a propósito de todos los asuntos en general, sino de los no evidentes y que son objeto de la investigación dogmática". (*Ibídem*, I, 206 y 207)

9. Ezequiel de Olaso, "El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna", en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol 6, Madrid, Trotta, 1994. Porchat Pereira concluye que "toda la argumentación escéptica asume sin cuestionarlo el punto de vista estoico -y Académico- según el cual, para que haya conocimiento es menester que haya un criterio para decidir con respecto a la adecuación o no adecuación de nuestras así llamadas representaciones con los objetos 'exteriores', supuestamente representados por ellas". La diferencia estribaba en que mientras que para los estoicos la representación era aprehensiva y para los académicos probable, los escépticos sólo encontraban distintas representaciones equivalentes sin poder dar preferencia a unas sobre otras. (Oswaldo Porchat Pereira, *op. cit.*, p. 151).

10. Georg W.F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, # 140, trad. Juan L. Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, pp. 182 y ss.

11. Rorty aclara que ha definido la "dialéctica" como "un intento de enfrentar léxicos entre sí y no meramente de inferir proposiciones unas de otras"; el sentido con el cual Hegel la utiliza en la *Fenomenología*. El joven Hegel -aunque no el autor maduro de la *Filosofía del Derecho* y la *Enciclopedia*- habría fundado así la tradición ironista al presentar a la dialéctica como una "técnica literaria", que produce "cambios sorpresivos de configuración mediante transiciones suaves y rápidas de una terminología a otra". La filosofía pierde entonces su carácter cognoscitivo y metafísico para transformarse en un género literario, en una secuencia de progreso en la que también ubica a Nietzsche, Heidegger y Derrida, pero de la que se apartarían las corrientes analíticas y fenomenológicas, que constituyen, según Rorty, distintos retrocesos a una forma de pensamiento prehegeliana. (Richard Rorty, *Contingencia ...*, pp. 96-97)

12. Burnyeat llama "interpretación del propietario rural" a la explicación de Montaigne y Gassendi del escepticismo pirrónico como referido al ámbito de la teoría y no al de los juicios ordinarios de la vida cotidiana. El "propietario rural" es el paradigma de quien, aún declarándose escéptico en sus juicios teóricos sobre el espacio y el tiempo, debe admitir su existencia cuando recorre su finca dando instrucciones sobre la cosecha del año siguiente. De todos modos, Burnyeat sostiene que las dudas del pirronismo alcanzaban también a la vida ordinaria. (Myles F. Burnyeat, "El escéptico en su lugar y su tiempo",trad. Ricardo Parellada, s/datos de edición, pp. 9, 20 y 22/23. Versión inglesa: "The Sceptic in his Place and Time", en R.H. Popkin y Ch.B. Schmitt, comps., *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, Wolfenbütteler Forschungen, Band 35, Wiesbaden, Harrassowitz, 1987).

13. Sheldon S. Wolin, "Democracy in the Discourse of Postmodernism", en *Social Research*, 57, 1, (Spring 1990), p. 19.

14. Explícitamente lo manifiesta Rorty en una entrevista: "Con suerte, la política no penetra todos los dominios de la vida humana. Lo hace en países como China. Pero en otros, en mejores condiciones, a menudo no lo hace, y no veo por qué alguien lo desearía. Pienso que el objetivo de la política liberal es el de dejar el mayor espacio a la privacidad como sea posible". ("Richard Rorty:a post-philosophical politics? An interview by Danny Postel", en *Philosophy and Social Criticism*, 15, 2, (1989), p. 202).

15. *Ibídem*, pp. 202/203.

16. Una interpretación distinta, en el sentido de que no es necesaria dicha escisión para los propósitos que se plantea Rorty, puede verse en Joan C. Williams, "Rorty, Radicalism, Romanticism:The Politics of the Gaze",en *Wisconsin Law Review*, 131, 1, (1992), pp. 150 y ss.

17. Aunque no toma en cuenta a Rorty, Laursen entiende que la tradición escéptica antigua y moderna brinda ciertos fundamentos epistemológicos para la vida política, en oposición a quienes la han interpretado como incompatible con ella. (John Christian Laursen, "El escepticismo y el pensamiento político", en *RLF*, XIX, 1, Otoño 1993, pp. 59 y ss.)

18. Estos aspectos son destacados por Gabriel Bello, "Richard Rorty en la encrucijada de la filosofía post-analítica: entre pragmatismo y hermenéutica", Introducción a Richard Rorty, *El giro lingüístico*, pp. 30 a 33.

19. Sheldon S. Wolin, *op. cit.*, p. 26.

20. En este sentido, Cleveland sostiene que ser un ironista liberal es contradictorio. Si no es posible hallar una distinción justificable entre métodos racionales y no racionales de cambiar el pensamiento de la gente, la persuasión no puede distinguirse de la fuerza y, por ende, tampoco las sociedades liberales de las no-liberales. (Timothy Cleveland, "The Irony of Contingency and Solidarity", en *Philosophy*, 70, 272, (April 1995), pp. 229 y ss.)

21. Sexto Empírico, *op. cit.*, I, 17 cf. 21ss., 145ss., pp. 8, 9 y 28-31.

22. Oswaldo Porchat Pereira, "Saber común y escepticismo", en *RLF*, XII, 3 (nov. 1986), p. 298.

ABSTRACT

This study analyzes Richard Rorty's philosophical and political vision, mainly with reference to its sceptical aspects. From the thesis about the incommensurability of the public and the private domains, the author tries to determine the conditions of the rortian self and community. The presented liberal utopia appears as an sceptical way of life, different from the pyrrhonian tradition but on the other hand, it does not show enough space for political conflict. In conclusion the 'liberal ironist' is presented as a kind of citizen who -by refusing rational argumentation-, has limited the possibilities of maintaining self- creation and solidarity.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXII Nº 1 (Otoño 1996)

NOTA

LAS VARIANTES DEL ATOMISMO DE FRANCIS BACON

Silvia Alejandra Manzo

Uno de los puntos más enigmáticos de la filosofía natural de Francis Bacon es su concepción de la constitución de la materia. En la obra baconiana han surgido y coexistido confusas e inciertas doctrinas sobre el atomismo, el vacío y el pneumatismo. Los estudios sobre este intrincado problema ofrecen dos tendencias interpretativas básicas: por un lado la tendencia según la cual Bacon sostuvo en un primer momento una postura atomista y vacuista que progresivamente fue abandonada hasta ser finalmente reemplazada por la explicación vitalista de la teoría de los espíritus (sus partidarios son K. Lasswitz, M. Hesse, R. Kargon); por otro lado, la tendencia que si bien reconoce importantes cambios respecto al atomismo baconiano de los primeros tiempos y el significativo rechazo del *vacuum*, encuentra sin embargo que persiste una modificada adhesión baconiana al atomismo (sus partidarios son P.Rossi y P.Urbach)[1].

En este trabajo me sumo a esta segunda tendencia interpretativa y aporto nuevos argumentos en su defensa. Por otra parte, mediante la refutación de las conclusiones centrales de Robert Kargon, objeto los estudios historiográficos que encuentran un rechazo baconiano de la concepción atomista de la materia.

Sostengo que el atomismo nunca fue negado por Bacon como modelo explicativo de la materia. La novedad de mi argumentación reside en que se basa fundamentalmente en la introducción baconiana de los esquematismos latentes materiales, como principios causales últimos que reemplazan la función causal anteriormente atribuida a los átomos. Al mismo tiempo mi interpretación tiene presente la estrecha conexión que la materia baconiana guarda con las tareas de transmutación de los cuerpos y superinducción de las Formas, objetivos de la Gran Restauración. Es sabido que dichos objetivos se alcanzan a través de la induc-

ción, la cual supone una rigurosa experimentación que, según Bacon, es factible en tanto la materia sobre la cual se opera es inaniquilable e increable por medios humanos. De ahí que la constancia del *quantum* material actúe como principio regulador de todos los desarrollos de la filosofía natural de Bacon, entre los cuales se encuentran aquellos referentes a la constitución de la materia.

Según mi tesis, pueden advertirse dos variantes de explicación atomista más o menos delimitadas que fueron constituyéndose progresivamente en la filosofía baconiana: según la primera, el átomo es el principio ontológico y causal/operacional; según la segunda, el átomo pierde su capacidad causal/operativa y conserva su prioridad ontológica. Paralelamente con esta tesis sostengo que atomismo y pneumatismo son concepciones coexistentes desde un comienzo y constantemente en la concepción baconiana de la materia.

La adopción baconiana del atomismo es decididamente instrumental en vistas del valor que esta teoría ofrece como modelo explicativo de la materia[2]. Bacon manifiesta sus reservas en cuanto a la existencia real de átomos en la naturaleza. Por tanto, si bien mi interpretación sostiene que el atomismo no fue rechazado en forma absoluta, no con ello concluye que Bacon afirma absolutamente la verdadera existencia de los átomos.

Para comprender las variantes del atomismo baconiano, será necesario repasar brevemente las variaciones conceptuales expresadas desde el primer atomismo de las *Cogitationes de Natura Rerum* hasta la segunda variante introducida en él. Con todo, el núcleo de mi argumentación se apoya en pasajes del *Novum Organum*, los cuales expresan y resumen con más propiedad los cambios conceptuales.

Las *Cogitationes de Natura Rerum* (probablemente compuestas en 1605) contienen las primeras formulaciones baconianas en favor del atomismo y del vacío. En éllas, Bacon afirma que la doctrina atomista facilita la explicación de la naturaleza de las cosas de modo que "la doctrina de Demócrito sobre los átomos o es verdadera, o se muestra útil para la demostración" (III,15). Bacon distingue dos significados de "átomo". Por un lado, el átomo puede ser entendido como la porción mínima de la materia que no admite más divisiones. Esta primera definición implica que la materia está interiormente constituida y distribuida de una forma tan sutil que no cae bajo la percepción humana; no obstante, la sutilidad no es infinita de modo que la materia no es perpetuamente divisible. La segunda definición presupone el vacío y considera al átomo como aquello que carece de vacío. Siguiendo la opinión de Herón de Alejandría, Bacon acepta la existencia de un *vacuum commistum* (vacío intersticial) por cuanto es una noción necesaria para explicar la contracción y dilatación de los cuerpos. En efecto, después de analizar tres hipótesis explicativas de estas transformaciones de los cuerpos, Bacon concluye que la única hipótesis verdadera es "que el vacío sea expulsado a causa de la contracción" (III,16-7). Al mismo tiempo, niega la existencia de un *vacuum coacervatum* (vacío cósmico) en el orbe de la tierra.

Según el planteo de esta primera teoría el átomo es la partícula homogénea última de la materia, la que combinándose con sus pares en distintas posiciones y figuras, opera en el vacío intersticial de los cuerpos. De acuerdo a esta caracterización, el átomo sirve como condición de posibilidad de los objetivos y principios reguladores de la nueva ciencia baconiana pues: 1) como partícula última homogénea explica la transmutación de los cuerpos; 2) como partícula carente de vacío explica la constancia del *quantum* en el proceso de contracción como expulsión del vacío intersticial sin aniquilación de materia. Al mismo tiempo, Bacon tiene ya presente un tipo muy particular de materia tenue y sutil emparentada con el éter, el espíritu, cuya observación y manipulación experimental merece ser especialmente cuidada por el Ministro de la naturaleza. Ciertamente, en este periodo inicial Bacon no se plantea aún la causalidad última del movimiento atómico o el principio último de los cambios en la naturaleza. Sólo indaga qué condiciones son necesarias para que los cambios se expliquen: materia espiritual, átomos homogéneos y vacío intersticial.

En el *De Sapientia Veterum* (1609) Bacon comienza a preocuparse más profundamente por la causalidad y los movimientos atómicos. El átomo, representado por Cupido, es definido como una *vis* (fuerza) con determinadas características. Una de ellas es la incausabilidad; el átomo es la única entidad natural que no tiene causa, excepto Dios quien lo creó. La figura de Cupido "arquero" indica el modo de operación de la virtud atómica. Si, como ha sido establecido, el vacío es necesario para explicar los procesos de contracción y dilatación, entonces la virtud de los átomos opera a distancia. En el *Novum Organum* el magnetismo, exponente por excelencia de la acción a distancia, es frecuentemente explicado en términos de atracciones y rechazos, simpatías y antipatías de los metales entre sí, los cuales son excitados a la unión o a la fuga respecto a otros cuerpos según éstos se presenten como amigos o enemigos de su naturaleza[3]. Es así que el átomo indirectamente se vincula con las características de los espíritus por las exigencias de la explicación del movimiento.

La teoría de los espíritus se encuentra especialmente delineada en la fábula de Proserpina. Muy correctamente se representa a Proserpina co-

mo "señora de Dis" ya que "aquel espiritu administra de hecho todas las cosas en aquellas regiones, mientras que Plutón permanece estúpido y como si estuviera inconsciente". La dignidad de los espíritus como rectores de la materia tangible exige una especial inquisición experimental. En el *De Sapientia Veterum* nuevamente se advierte la copresencia de los átomos y los espíritus funcionando en una aparente autonomía. Sin embargo, resulta evidente el entrecruzamiento de las características de uno y otro; tanto los espíritus como los átomos contienen apetitos que dirigen los movimientos de la materia, ambos actúan como elementos determinantes de modificaciones en los cuerpos donde están contenidos. El átomo adquiere atributos propios de una concepción vitalista de la materia. Bacon se refiere a "estimulos, apetitos, simpatías" de un átomo ciego que dirije sus movimientos por lo que "siente". Es en esta obra donde el pensamiento de Bacon manifiesta la postura más inconsistente, ya que espíritus y átomos aparecen al mismo tiempo como la materia activa que rige todo movimiento. Esta incierta superposición de la acción del átomo y la del espíritu se debe quizá a que Bacon aún sostiene incuestionadamente la tesis del vacío, la cual le obliga a dotar a los átomos de acciones tradicionalmente adjudicadas a la materia pneumática.

En este sentido considero inadecuada la interpretación de Kargon que detecta en los escritos de Bacon un cambio del lenguaje atomista de los griegos por el lenguaje vitalista de los alquimistas, como indicador de un cambio total de su concepción de los principios de la materia[4]. Kargon considera que a partir de las consideraciones metodológicas del *Novum Organum* Bacon rompió con la tradición atomista y adoptó una concepción vitalista emparentada con la alquimia. Es ciertamente imposible encontrar en la obra de Bacon una distinción absoluta entre una teoría puramente mecánico-atomista y una teoría vitalista y pneumática de la materia. Si Kargon interpreta el primer atomismmo de Bacon en el sentido de una adhesión ortodoxa a las tesis de Demócrito, es posible hablar de dos "lenguajes" corpusculares en la obra baconiana. Sin embargo, el atomismo de Bacon nunca fue ortodoxo; ya en *De Sapientia Veterum*, lejos de explicar los cambios de la materia por los impactos y colisiones entre las partículas, la explicación baconiana postula la acción a distancia a través del medio vacío. Por otra parte el "lenguaje" baconiano desde un principio integró términos atomistas y alquimistas. En la concepción de Bacon los procesos de alteración y separación, la huida de los espíritus, los apetitos de Cupido, coexisten con las mecánicas concepciones del vacío, las partículas, los compuestos, etc., dando a lugar a un doble entramado de lenguajes. Parece entonces que el pensamiento de Bacon entrecruzó aspectos de una y otra teoría haciendo alternativamente hincapié en alguna de ellas pero nunca adoptando exclusivamente una sino buscando constantemente conciliar dos tendencias que, al menos desde una perspectiva contemporánea, resultan antagónicas[5].

El planteo de 1609, indica una transición en la cual el atomismo baconiano se orienta más a la indagación de la causalidad en la naturaleza. La coexistencia de átomos y espíritus como rectores del movimiento, abunda en difusas explicaciones mecánico/vitalistas de los procesos naturales. Estas explicaciones resultan satisfactorias en el contexto de los mitos, donde Bacon no se enfrenta directamente con las instancias experimentales. Sin embargo, cuando la explicación de la causalidad en la naturaleza se plantea en el *Novum Organum*, las exigencias del método inductivo obligan a Bacon a introducir conceptos causales más precisos que respondan a lo observado en la experimentación.

En el *Novum Organum* (1620) Bacon introduce dos elementos que marcan claramente una fundamental modificación en su concepción de la materia: la existencia de esquematismos latentes y la verificación experimental de la constancia de la materia a través del peso. El átomo, partícula última de la materia, no tiene peso y no sirve para explicar el movimiento. Es entonces necesario recurrir a una nueva instancia material: los esquematismos latentes. En la "Parte Constructiva" Bacon afirma la existencia de esquematismos o configuraciones latentes, esto es diminutas partículas que constituyen a los cuerpos, escapan a la percepción humana y representan las verdaderas texturas de las cosas determinando sus virtudes específicas. Por lo tanto, la inquisición de la naturaleza debe efectuar una separación y disolución de las partes más íntimas y ocultas de los cuerpos para conocer su verdadera naturaleza. En este punto Bacon previene una eventual confusión con ciertas tesis atomistas

> No por eso se deberá llegar al átomo, que presupone el vacío y una materia inmutable [*materia non fluxa*] (cosas ambas falsas), sino a las verdaderas partículas tales y como son realmente.[6]

Más adelante, en referencia al Movimiento de Nexo en el cual los cuerpos manifiestan el rechazo al vacío, Bacon agrega

> [P]ues no podemos afirmar que exista el vacío, ya sea el vacío como tal [*coacervatum*] o el vacío presente en los intersticios de los cuerpos [*permistum*]. De lo que sí estamos seguros, no obstante, es de la falsedad de la razón de su

existencia aducida por Leucipo y Demócrito, concretamente que sin el vacío los cuerpos no podrían abrazar y llenar los espacios a veces mayores y a veces menores. En la materia se da de hecho una especie de plegabilidad por la cual ella se pliega y se despliega por el espacio [*plica materiae complicantis et replicantis se per spatia*] dentro ciertos límites y sin interposición del vacío;no hay en el aire dos mil veces más de vacío que en el oro, como debería ser.[7]

Es a partir de estas aseveraciones que algunos estudiosos interpretan un rechazo total del atomismo en el pensamiento de Bacon. Por mi parte, considero que no se trata de aseveraciones del todo claras como para interpretar en ellas una abrupta ruptura con cualquier clase de atomismo. Especialmente la expresión *materia non fluxa*, como ciertos estudios han señalado, es por demás ambigua y resulta difícil encontrar evidencias en favor de alguna interpretación definitiva.

La interpretación de P.Urbach sobre este pasaje del *Novum Organum* me parece plausible respecto al concepto de *materia non fluxa*; Urbach sostiene que con élla Bacon se está refiriendo a la opinión de Demócrito (rechazada en las *Cogitationes*) según la cual no es posible que todo provenga de todo, y es así necesario postular átomos heterogéneos. Por el contrario la materia fluxa baconiana a partir de la homogeneidad atómica posibilita los intercambios de las distintas sustancias, ya que están compuestas de las mismas partículas en diferentes aglomeraciones. Sin embargo, no coincido con la interpretación de Urbach sobre un subyacente rechazo baconiano del vacío. Según Urbach, en las *Cogitationes* Bacon rechaza la segunda definición del átomo que "presupone el vacío" (*quod vacuum praesupponit*) y sólo sigue la distinción de Herón. La razón del rechazo reside en que Bacon no está aún preparado para conceder incuestionablemente la existencia de vacío. De ahí, cuando en el *Novum Organum* se repite casi idénticamente la expresión *qui praesupponit Vacuum*, Urbach interpreta que Bacon reitera su rechazo de una teoría atómica que prejuzga la existencia necesaria de vacío. De esta manera Urbach entiende que en 1620 Bacon repudia los mismos aspectos del atomismo rechazados en 1605. Ciertamente esta interpretación ofrecería una luminosa línea de continuidad en el pensamiento de Bacon. Pero creo que hay evidencias suficientes de que en las *Cogitationes* Bacon adhiere a ambas definiciones de átomo "no muy distintas entre sí" (III,15) y adopta un atomismo que presupone el vacío a la manera de Herón. Con la aclaración respecto al tipo de vacío, Bacon simplemente especifica el tipo de atomismo al que adhiere, de la misma manera que lo hizo al postular partículas homogéneas. La segunda definición consignada

por Bacon presupone el vacío y considera al átomo como aquello que carece de vacío. De otro modo ¿en qué sentido Bacon "followed Hero" si no es aceptando las tesis de Herón?[8]

Es innegable que con los esquematismos latentes Bacon continúa sosteniendo una teoría corpuscularista de la materia aunque la explicación del movimiento corpuscular de acción a distancia de las partículas en el vacío resulte ahora innecesaria. Siguiendo, en parte, la argumentación de Urbach considero muy probable entonces que el verdadero rechazo de Bacon no se dirija al atomismo en general sino sólo a la variante de atomismo rechazada en las *Cogitationes* que supondría una *materia non fluxa* y un *vacuum* –de cualquier tipo– necesario *a priori*, esto es partículas heterogéneas que necesariamente se esparcen en un vacío para poder efectuar los democríteos movimientos de ascenso o descenso[9].

Por otra parte la incerteza manifestada respecto a la verdadera existencia de cualquier tipo de vacío, confirma mi interpretación. La innecesidad del vacío para la ejecución de movimientos en la materia es claramente postulada por Bacon. Significativamente el cambio de postura se refleja en el aforismo xxxvii del Libro 2, donde Bacon señala como Instancia de Divorcio la posibilidad de la acción magnética sin una sustancia corpórea intermedia a los cuerpos que actúan como polos de atracción, de modo que la "virtud" operaría a través de una sustancia incorpórea. Lo cual, concluye Bacon, implica como corolario la existencia de sustancias incorpóreas que no sólo transmiten acciones naturales sino que también las generan. Esta consideración sobre la acción natural, en la que Bacon manifiesta ciertas reservas, bien pudo haberle sugerido los riesgos filosóficos que ocasionaría la teoría del *vacuum commistum*. En efecto, si se aplicaran las mismas explicaciones del movimiento atómico a distancia al movimiento a distancia de los cuerpos más grandes, necesariamente se postularía un *vacuum coacervatum* en el orbe de la tierra. En este punto, Bacon estaría aplicando el principio propuesto en las *Cogitationes* –que aparentemente le impulsó a afirmar la existencia de un vacío en la región del éter– según el cual la naturaleza guarda la misma razón en el todo y las unidades. Sin embargo, Bacon dispone de otros recursos a su juicio plausibles para explicar el movimiento, en este caso la existencia de sustancias incorpóreas. De este modo, Bacon evita cualquier explicación que le obligue a definirse por un compromiso teórico respecto al vacío.[10]

De la misma manera que en las *Cogitationes*, Bacon se refiere al atomismo en función de su instrumentalidad para los fines de la nueva ciencia y no aventura definitivamente un juicio de su valor de verdad.

Ciertamente, afirma que los puntos extremos son excesivos y de ninguna utilidad para la operación en las ciencias, de manera que la mayor utilidad es proporcionada por aquellas teorías que tratan los puntos "medios" de la naturaleza. Bajo esta condena, el atomismo recibe un nuevo rechazo y es colocado en el mismo nivel que la metafísica aristotélica tan cuestionada por Bacon

> De ahí que los hombres no cesen de abstraer la naturaleza hasta llegar a la materia potencial e informe y no cesen de dividirla hasta llegar al átomo. Y, sin embargo, materia potencial y átomo (aunque fueran verdaderos) sirven de poco para mejorar la condición de la humanidad.[11]

Ahora bien, los distintos aspectos del atomismo de Demócrito no reciben sólo condenas sino también adhesiones en el *Novum Organum*. La doctrina baconiana de los Idolos de la Tribu señala la negativa tendencia de la mente hacia las generalizaciones teóricas abstractas. De ahí, Bacon –retomando de alguna manera la cláusula inaugural de las *Cogitationes* "la doctrina de Demócrito sobre los átomos o es verdadera, o se muestra útil para la demostración"– contrapone un modelo mejor de inquisición de la naturaleza:

> Sin embargo, es mejor seccionar la naturaleza que resolverla en abstracciones. Así lo hizo la escuela de Demócrito, la cual penetró la naturaleza mejor que los demás. Debe tomarse en consideración sobre todo la materia y sus esquematismos y metaesquematismos así como el acto puro y la ley del acto o movimiento.[12]

En el caso de las *Cogitationes* el atomismo aun si no fuera verdadero resultaba al menos útil para explicar la naturaleza íntima de los cuerpos; en el *Novum Organum* el atomismo aun si fuera verdadero resulta inútil para operar sobre los cuerpos. En esta valoración instrumental de las tesis atomistas es posible advertir que la utilidad o inutilidad que Bacon les adjudica se comprende en la articulación general de los ámbitos de la Sabiduría y de la Potencia humanas[13]. Si el atomismo es una doctrina verdadera como causa debería servir como regla útil para la producción de efectos. Ahora bien, si "atomismo" significa una teoría según la cual los movimientos dependen exclusivamente de una partícula última especificada que se mueve necesariamente en un vacío, en la operación práctica su utilidad como regla se ve refutada por el comportamiento de los cuerpos bajo condiciones experimentales.

Este razonamiento baconiano puede visualizarse en la explicación de la contracción propuesta en el extenso aforismo XL del Libro 2 dedicado a las Instancias Citantes. Bacon comienza afirmando que el aire, los espíritus y las cosas de ese tipo son completamente sutiles e imperceptibles. Sus operaciones llegan a la percepción humana a través de la vía indirecta de los cambios perceptibles repercutidos en el cuerpo tangible, como Instancias Citantes. Así, el proceso de desecación correspondiente a la actividad de los espíritus "emitidos" tiene lugar cuando éstos, por el anhelo de automultiplicación, convierten en espíritus a las partes tangibles más susceptibles, escapándose después todos juntos. Por otra parte, la contracción de las partes tangibles restantes tiene lugar como consecuencia de la desecación y se reduce a los sentidos por la mayor dureza y plieges que se advierten en la configuración de la materia visible. Según Bacon este proceso se manifiesta en la disminución del peso pues en toda desecación se pierde algo de cantidad de la materia, ya que el espíritu no pesa. De esta manera, la disminución del peso no es indicadora de la disminución o la aniquilación, sino de la transformación de la materia. El peso de los cuerpos se convierte entonces en una variable fundamental para la detección de los movimientos latentes.

Las Instancias Citantes no sólo revelan los movimientos pneumáticos, sino también los procesos de los esquematismos latentes

> Pero la diferencia primera y más radical entre los esquematismos procede de la abundancia o escasez de la materia que ocupa un mismo espacio o dimensión, pues los demás esquematismos (que se refieren a la diversidad de las partes contenidas en el mismo cuerpo y a las posiciones y colocaciones de las mismas) son secundarios con respecto al primero.[14]

Así, este tipo de Instancias operan como verificadoras experimentales del principio de la constancia del *quantum*. Asimismo, Bacon destaca la importancia de la confección de tablas de pesos específicos a fin de conocer los proporciones entre las distintas materias corporales. Gran parte de los movimientos atómicos de los esquematismos y de los espíritus se verán reflejados en los cambios de peso, de manera que el Ministro de la naturaleza ha de pesar los cuerpos para después inferir los movimientos latentes ocurridos.

Estas aseveraciones respecto a la inquisición de los esquematismos no han sido, por el momento, adecuadamente valoradas por los estudios sobre el atomismo baconiano. A mi juicio la caracterización de los esquematismos y los espíritus como realidades integrantes de las Ins-

tancias Citantes, ofrece significativas luces sobre la concepción baconiana de los principios constitutivos de la materia. Se trata ciertamente de uno de los pocos pasajes de su obra donde es posible vislumbrar a qué se refiere Bacon al hablar de esquematismos latentes. Es evidente que los esquematismos a los que Bacon se refiere corresponden a los agrupamientos de los anteriormente denominados "átomos" homogéneos cuyas posiciones y configuraciones constituían la heterogénea multiplicidad material. En su nueva concepción, Bacon sigue afirmando la existencia de átomos congregados en esquematismos especificadores de la materia; los esquematismos, "de quienes depende toda propiedad oculta y (como suele decirse) toda virtud específica de las cosas, y de quienes deriva también la norma para toda alteración y transformación poderosa", son partículas diminutas pero no últimas y se pueden distinguir en función de su peso y de sus posiciones[15]. La información experimental aportada por las posiciones es de valor secundario para la inquisición de la naturaleza y de alguna manera se vuelve especulativamente innecesaria.

El cambio de la concepción baconiana se debe aparentemente a la nueva valoración de las gravedades específicas como verificación de la constancia de la materia. De ahí, la imponderabilidad los espíritus resulta un excelente comodín para resolver la cuestión de un movimiento sin vacío que permite al mismo tiempo la no aniquilación de materia. Un claro demarcador del cambio baconiano es la explicación del movimiento de contracción. Según la nueva perspectiva, los cuerpos se contraen por la emisión de los espíritus; según la anterior posición vacuista los cuerpos se contrahen en virtud del movimiento a distancia de los átomos y la emisión del vacío. Ahora bien, si aparece un caso experimental, como el ejemplo baconiano de la oxidación, donde la contracción está acompañada por una disminución del peso ¿cómo explicar la disminución del *quantum* sin admitir la aniquilación de materia? En este punto una posición vacuista no ofrece respuestas satisfactorias, pero sí lo hace una doctrina pneumática según la cual la materia tangible ponderable se ha transformado en materia pneumática imponderable.

Sin la existencia de espíritus imponderables Bacon no encuentra salida para explicar la disminución de peso en ciertas contracciones. De ahí, revaloriza la existencia de una materia sin peso contenida en todos los cuerpos tangibles, para balancear cualquier eventual desequilibrio en el *quantum* total de la materia. Pero si la contracción se debe a la emisión de espíritus (esto es, la incierta materia tenue del argumento de las *Cogitationes*), entonces no se debe a la expulsión del vacío. Por tanto, el vacío

intersticial –introducido anteriormente sólo para explicar la contracción y la dilatación– resulta innecesario[16]. Si el vacío no es teóricamente necesario, resulta entonces conveniente modificar la constitución de la materia. La nueva concepción, ya no necesita una materia que actúe a distancia sino que esté capacitada para moverse sin un vacío en su interior; así, la nueva materia baconiana se pliega y repliega por medio de sus *plicae* (pliegues).

Es necesario observar que la imponderabilidad de la partícula atómica es sólo explícitamente aseverada en *De Principiis atque Originibus*[17]. Allí Bacon profundiza la total "desnudez" del átomo, como partícula última de la materia dotada sólo de forma y movimiento. De ahí, toda especificación surge como emanación de la materia prima, la forma prima y el principio del movimiento. El peso, esto es lo denso y lo raro, se define entonces como una emanación de determinada composición de la virtus atómica.

> Así, los átomos no son similares ni a las chispas de fuego, ni a las gotas de agua, ni a las burbujas de aire, ni a los granos de arena, ni a las partículas de espíritu o de éter. Tampoco su fuerza y virtud es algo grave o leve, cálido o frío, denso o raro, duro o blando, tales como estas cosas se encuentran en los cuerpos más grandes, ya que estas virtudes y las restantes de este género son compuestas y combinadas.[18]

En la nueva teoría baconiana, el átomo –de *materia fluxa* y sin vacío– es verdadero como principio ontológico constitutivo, pero no lo es como principio causal/operativo de los cambios en la naturaleza. Penetrar la naturaleza hasta sus partículas últimas y encontrar al átomo ciego e impulsivo totalmente indeterminado, no explica en última instancia los movimientos de la materia. De ahí la valoración baconiana de la inutilidad del átomo como regla de operación sobre los cuerpos, que conserva la equivalencia establecida entre verdad causal y utilidad operacional. Si el átomo fuera verdadero en cuanto causa de los cambios materiales observados, entonces sería útil como regla operacional; pero de hecho, como Bacon ha consignado, "sirven de poco para mejorar la condición de la humanidad". Por ello, en el *Novum Organum* Bacon encuentra como "punto medio" a los esquematismos, niveles primarios de composición corpuscular, como las verdaderas causas de las modificaciones de la materia especificada que sirven como regla para la operación sobre los cuerpos. Esto no significa que el átomo es rechazado por carecer de valor explicativo, puesto que los esquematismos materiales que son verdaderos

como causa de los movimientos, son efecto de los átomos y se explican por éstos. Tampoco significa que Bacon conclusivamente niegue la existencia de átomos en la naturaleza, ya que tal existencia puede ser verdadera. Sin embargo, afirmar categóricamente su verdad deja de tener importancia para la filosofía. De esta manera, Bacon no renuncia completamente al atomismo sino que lo ubica en un nivel explicativo secundario y prescindible. Al mismo tiempo, tanto la materia espiritual como la tangible están constituidas atómicamente y agotan el todo material. Los espíritus no reemplazan a los átomos sino que, nuevamente, se trata de dos realidades copresentes en la concepción baconiana de la materia.

Universidad Nacional de La Plata

NOTAS

* Este artículo ha podido realizarse gracias a la Beca de Iniciación a la Investigación dirigida por el Prof. Dr. Alberto Guillermo Ranea que me ha sido otorgada por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNLP.

1. Las dos grandes tendencias que he indicado en las interpretaciones del atomismo baconiano no implican en absoluto una identidad total en las opiniones de sus partidarios. Simplemente se trata de una coincidencia que a grandes rasgos muestran los resultados finales de las investigaciones citadas. Cf. K.Lasswitz *Geschichte der Atomistik von Mittelalter bis Newton*, Hildesheim 1891/Darmstadt 1963, vol.1,p 413-436; M.Hesse "Francis Bacon" en D.J.O'Connor (ed) *Historia Crítica de la Filosofía Occidental*, vol.II, Barcelona 1983, p.236-247; R.H.Kargon *Atomism in England from Harriot to Newton*, Oxford 1966,p.37-45; P.Rossi *Francis Bacon: de la magia a la ciencia*, Madrid, 1990 (primera ed. Roma 1954, revisada Turín 1974) p. 194-197; 221-228; P.Urbach, *Francis Bacon's Philosophy of Science*, Illinois 1987, p.72-79. R. Ellis sostiene que Bacon nunca adoptó el atomismo de Demócrito, sino que tan sólo manifestó una preferencia por las aproximaciones democríteas a la física, antes que cualquier otra especulación metafísica griega. La interpretación de Ellis no parece del todo uniforme, ya que en el prefacio a *De principiis atque Originibus* señala una más comprometida adhesión baconiana a las tesis de Demócrito; cf.*The Works of Francis Bacon*, eds. James Spedding, Robert Leslie Ellis y Douglas Denon Heath. 14 vols. Londres 1867/1876, I,95-7; III,p.65-77. Todas las citas de la obra de Bacon son de esta edición, excepto las del *Novum Organum*, que corresponden la trad. de Miguel Angel Granada en Francis Bacon *La Gran Restauración*, Madrid 1985. La traducción al español de las restantes citas es mía.

2. En el uso del atomismo como modelo explicativo, como en el uso de otras doctrinas, subyace la imprecisa noción baconiana de la explicación y el conocimiento por las causas. En este artículo la causalidad aducida por Bacon será presentada sin cuestionar las dificultades teóricas que surgen de ella.

3. Cf. especialmente aforismo xlix del Libro II donde Bacon expone una clasificación de movimientos en muchos casos ejemplificados por el magnetismo.

4. Cf. Kargon, op.cit., p.42. Ch. Lemmi, op.cit. p.100-101, sostiene que Bacon consideraba consistente la teoría del pneumatismo con la del atomismo.

5. Además Kargon señala que son justamente las obras en favor de una concepción pneumática de la materia las que fueron publicadas en vida de Bacon. De ahí, considera este dato como un indicador más de la posición definitiva de Bacon, quien por otra parte mostró su adhesión definitiva a la concepción vitalista en los últimos años de su vida. Con todo, el *De Sapientia Veterum* –que Kargon supuestamente no consideró en su lista– rompe el común denominador antiatomista. En efecto, dicha obra era particularmente valorada y cuidada por Bacon para dar a conocer sus concepciones filosóficas; fue publicada varias veces mientras Bacon vivía y gozó de gran popularidad en la Europa del s.XVII.

6. *Novum Organum*, II,8. op.cit., p.197-198.

7. *Novum Organum*, II,48; op.cit., p.342-343.

8. Cf. P.Urbach, op.cit., p. 73;77-8.

9. Sobre el indeterminado significado de *materia non fluxa* vd. Rossi, op.cit., p.226-227; Urbach, op.cit.,p.77. La acotación de Lasswitz "Die *materia "non fluxa"* bedeutet die starre Materie in Gegensatz zu der von Bacon angenommen ursprünglichen Fluidität (plica materiae)" en verdad no aclara el alcance de este concepto por cuanto remite a otro concepto tan indeterminado como *plica materiae*; cf. op.cit., p 422n.

10. Según M. Hesse éste pasaje del *Novum Organum* manifiesta la insatisfacción de Bacon respecto a los recursos teóricos ofrecidos por la conciliación del animismo y una concepción mecánica de los átomos para la explicación del movimiento. Hesse sostiene que, en principio, Bacon habitualmente supone que los fenómenos de percepción e influencias entre los cuerpos son transmitidos por los espíritus, cuya acción puede ser, en cierta medida, mecánica. Pero por situaciones empíricas, como la acción magnética, la cohesión y la tenacidad de los cuerpos, el deseo de continuidad, etc., Bacon no se satisface con esta difícil conciliación, pues ni los espíritus ni los átomos que se mueven por colisiones sirven para explicarlas suficientemente bien. Cf, M.Hesse, op.cit., p.245-6.

11. *Novum Organum* I,66; op.cit., p.119.

12. *Novum Organum* I,51;op.cit., p.105.

13. La ecuación atribuida a Bacon verdad=utilidad es errónea. No toda proposición verdadera se refiere a una causa, y por ello no necesariamente es útil para la operación. La relación estricta defendida por Bacon es que todo conocimiento de una causa implica el poder de una regla útil. El conocimiento de verdades causales es precondición para la potencia de generar efectos útiles. El punto oscuro en este planteo reside en el significado de causalidad y con ello en

el criterio para determinar cuándo una teoría conoce la causa y tiene valor explicativo. Sobre esta interpretación de la relación entre verdad y utilidad cf. B.Vickers "Francis Bacon and the Progress of Knowledge" en *Journal of the History of Philosphy*, 53 (1992) p.47n., y P.Rossi *Los filósofos y las máquinas*, Barcelona, 1970, p 139-61.

14. *Novum Organum*, II,40; op.cit.,p.297.

15. *Novum Organum*, II,7; op.cit.,p.197.

16. Bacon posteriormente niega la existencia de vacío, aunque bajo la provisoria forma de los Cánones Móviles, en *Historia Densi et Rari* (1623),II,303.

17. La datación del *De Principiis atque Originibus* es incierta y discutida. Por mi parte, comparto la conjetura de P. Rossi, (1974) p.169n y 221, según la cual esta obra fue redactada en torno a los años 1623-1624. Es imposible entonces, determinar definitivamente si Bacon tomó en cuenta ésta obra al redactar el *Novum Organum*. Obtener certezas sobre este punto sería sin duda un aporte significativo para la interpretación, pues indicaría más claramente la importancia que Bacon le otorgó a la cuestión del peso de la materia y su relación con la estabilidad del *quantum*. Con todo, ambas obras parecen acordar sobre la imponderabilidad del átomo.

18. Itaque atomi neque ignis scintillis, neque aquae guttis, neque aurae bullis, neque pulveris granis, neque spiritus aut aetheris minutiis, similes sunt. Neque vis et forma eorum aut grave quiddam est aut leve, aut calidum aut frigidum, aut densum aut rarum, aut durum aut molle, qualia in corporibus grandioribus inveniuntur; cum istae virtutis, et reliquae id genus, compositae sint et conflatae. (*Works*, III,82).

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXII N° 1 (Otoño 1996)

DISCUSION *

LA NATURALEZA ACTUAL DE LA FILOSOFÍA SE REVELA EN SU HISTORIA

Kenneth L. Schmitz

En el Prefacio (xvi) de su reciente libro, *Philosophy and Its History*, Jorge Gracia define su tesis primaria como que la historia de la filosofía se debe hacer filosóficamente. Una segunda tesis, de carácter secundario, consiste en mostrar cómo la división en la filosofía contemporánea, una consecuencia del idealismo crítico de Kant, se puede salvar a través de una comprensión correcta de la historia de la filosofía y su historiografía (22, 330). Los primeros dos capítulos analizan la naturaleza de la historia, la filosofía y su historia, concluyendo que la filosofía es necesaria para la práctica apropiada de la historia de la filosofía. El capítulo que sigue muestra la utilidad (pero no la necesidad) de la historia de la filosofía para la filosofía misma. Los capítulos cuarto y quinto examinan en más detalle, primero la exégesis de un texto filosófico, y después la naturaleza, objeto y fin de la historia de la filosofía. El argumento principal del libro termina con una exposición de lo que el autor llama la estrategia "del marco conceptual" en la historia de la filosofía. El último capítulo trata de tópicos más especulativos, incluyendo el desarrollo y el progreso de las ideas filosóficas. La obra es detallada e ilustra la experiencia del autor en el manejo de los textos filosóficos y la historia de la filosofía.

Las respuestas de Gracia fluyen en parte, naturalmente, de la mane-

* Los trabajos que siguen constituyeron un simposio que se llevó a cabo en el congreso anual de la división occidental de la Asociación Norteamericana de Filosofía (APA) en Boston, el 30 de diciembre de 1994 sobre el libro de Jorge J. E. Gracia, *Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography*. Albany, NY: State University of New York Press, 1992. XXII, 387 págs.

Los trabajos de Kenneth Schmitz y Paul Eisenberg fueron traducidos del inglés por Leonardo Zeibert. Jorge Gracia tradujo su propio trabajo.

ra en que plantea la cuestión, y es a este planteamiento a lo que dirijo mis comentarios iniciales. Como consecuencia de que Kant retiró la metafísica tradicional de la corriente dominante de la filosofía moderna, Gracia encuentra que en ella se ha producido una división, a cuyos representantes en el presente llama críticos y "poetas". La función de la metafísica tradicional ha sido conocer y describir la realidad, mientras que tanto los "poetas" como los críticos rechazan la posibilidad de que podamos conocer la realidad a través de las facultades humanas (6-11; 16; 19; 21-22 et passim.).

La caracterización de los "poetas" (tales como Schelling, Hegel, Schopenhauer y sus discípulos) es por lo menos severa, rayando en la caricatura. Prácticamente los descarta porque "han prescindido del requisito de la claridad". "Divorciados como están de la argumentación", cada vez más lejos del sentido común, y predispuestos a caprichos, han caído en "excesos extraordinarios" (20-22). Ahora bien, he formulado una regla general con respecto al amplio cuadro de la historia de la filosofía. Es que uno debe reconocer el mérito provisional de lo que un filósofo o historiador de la filosofía afirma, pero considerar sospechoso lo que niega. La razón que fundamenta esta máxima es que las afirmaciones con frecuencia surgen de lo que un filósofo sabe, aun cuando lo sea imperfectamente, por exageración, distorsión, o por no prestar atención al contexto, mientras que lo que un filósofo niega con frecuencia surge de la ignorancia. Habiendo pasado algunos años estudiando a Hegel les aseguro que el autor se ha contentado simplemente con relatar una impresión general y un conjunto de clichés sobre Hegel que tienen poco que ver con un estudio actual de sus textos. Más generalmente consigna los "poetas" a la patología.

Saco a relucir esta cuestión, sin embargo, no para defender a Hegel, pues, después de todo, cualquiera puede estudiar sus textos así como comentarios y bibliografía secundaria reciente; ni, espero, para defenderme a mí mismo. Pues yo también puede que haya sido infectado con mi estudio de Hegel, de manera que yo también puede que haya caído entre los "poetas" y sus desenfrenados excesos. Aquellos pocos que conocen mi obra puede que aprecien la titilación con que me imagino asociado, aunque sea sin intención, con la orgía de los bohemios filosóficos y su libertinaje. Por otro lado, puede ser que resulte que yo sea un troglodita prekantiano, y que cuando se me arrebate la máscara del "poeta", el rostro severo del metafísico *passé* sea todo lo que quede, a la manera de "El fantasma de la Opera."

Existe, sin embargo, una cuestión más importante que tiene que ver

con el desarrollo de la presente monografía y sus tesis. El autor no puede abandonar fácilmente su planteo inicial cuando entra en el estudio serio y detallado que le sigue. Pues la taxonomía inicial de críticos, "poetas" y metafícos *passés* afecta el argumento en varias coyunturas claves.

Quizás la cuestión central sea la manera en que la concepción de Gracia sobre la naturaleza de la filosofía amuebla la taxonomía. La designación de "poética" intenta referirse a una fuente extra-filosófica del conocimiento. Pero la cuestión que debería surgir en este punto es si el admitido incremento que ha mostrado la llamada filosofía "poética" se refiere a algo exterior a las facultades humanas o a una limitación predeterminada y muy estrecha de la posibilidad de la investigación filosófica. No hay duda de que muchos filósofos postkantianos toman los temas de la cultura y la civilización, el arte y la religión con una seriedad sin precedentes, –tópicos profundos, sin duda, pero ciertamente se nos ha de permitir preguntarnos si es obvio que son demasiado profundos para el estudio filosófico. La cuestión no es cuan bien Schelling o Hegel escribieron sobre estos tópicos, sino si al tratarlos cayeron en la irracionalidad. De nuevo, dejemos de lado a Schelling y Hegel y a sus defensores; la cuestión filosófica tiene que ver con el alcance del interés y el método filosófico legítimos. ¿Se ha expandido el horizonte de la investigación filosófica con esfuerzos similares o simplemente se ha confundido, distraído y oscurecido?

La cuestión no se limita al alcance de la posibilidad del conocimiento filosófico – su extensión. Más básica e importante es la cuestión planteada por ellos sobre la naturaleza misma de la racionalidad, y la naturaleza misma del significado que está al alcance de la filosofía. Pues el incremento de la extensión de la investigación filosófica ha traído consigo una densidad de significado potencial que no se maneja fácilmente – su intensión. Incluso Kant tuvo que tomar en cuenta no sólo la claridad de Leibniz y Wolff sino también la actualidad y el impacto de las impresiones sensoriales humeanas. Cuanta más profundidad y opacidad entra en la incorporación de la cultura, el arte, la religión y la historia en el horizonte de la investigación filosófica. La filosofía especulativa de Schelling y Hegel presentó un reto a los sentidos previos de racionalidad y de investigación filosófica. Y la dialéctica fue un método para tratar estos tópicos amplios de una manera racional, como lo son también la fenomenología y la hermenéutica que vienen después.

Existen por lo menos dos tipos de claridad. Gracia toma en consideración la falta de claridad en el procedimiento y la argumentación, lo

cual es muy correcto. Pero existe también la oscuridad de los supuestos y los puntos de partida no examinados, incluyendo la taxonomía presente. La claridad ganada por la exclusión de la investigación de la naturaleza misma del significado filosófico es una seudo-claridad. La taxonomía inicial trata la naturaleza del discurso filosófico como no problemática. El análisis se hubiera beneficiado con la pregunta sobre si el conocimiento filosófico es exclusivamente teórico, perceptual y proposicional.

Ciertamente, la filosofía debe hacer más que presentar ideas e hipótesis plausibles; debe argüir, precisamente porque está incompleta hasta que termina en el juicio, y aun más, en el juicio expresado en proposiciones. Pero el contexto y el horizonte dentro del cual la filosofía procede no es meramente un marco externo. El horizonte está íntimamente presente en los argumentos mismos como el subtexto entretejido de supuestos y precomprensiones, y no me refiero a supuestos específicos con respecto a problemas particulares. Gracia es completamente consciente de los supuestos específicos que los filósofos e historiadores de la filosofía traen a los textos y sus problemas (274/n. 71). También es consciente de la dificultad, más aún, la imposibilidad de que el filósofo o historiador llegue a tener completa consciencia de ellos (281).

Pero hay también supuestos de naturaleza no específica, supuestos no relacionados directamente a un problema sino al horizonte, esto es la cuestión de la naturaleza de la investigación filosófica misma. Y también éstos, en lo posible, deben estar abiertos a una investigación temática, de manera que la filosofía encara una tarea sin fin en su búsqueda de su propia identidad.

Gracia busca disipar lo que considera una "confusión central" (119), con la introducción de una distinción entre dos tipos de necesidad: la necesidad objetiva que existe entre una disciplina y su objeto y la necesidad metodológica que pueda existir entre dos disciplinas (las relevantes aquí son la filosofía y la historia de la filosofía). Gracia aplica la distinción en apoyo de su tesis de que no hay dependencia metodológica necesaria de la filosofía respecto de la historia de la filosofía, y hay algo de verdad en esta tesis. Pero Gracia la deja ahí, de manera que en su estrategia a través de su obra la independencia metodológica de la filosofía respecto de la historia de la filosofía llega a ser una estrategia para salvar a la filosofía, no sólo del historicismo, sino también del desarrollo dentro de su propia metodología.

Ciertamente, la filosofía se gobierna por el canon de argumentación lógica común a todas las disciplinas racionales. Pero, dígase lo que se diga sobre otras disciplinas, la filosofía nunca ha adoptado un método uniforme y abstracto. Lo más que se puede decir es que en su curso actual la filosofía ha tratado de determinar la realidad y el significado de sus objetos de investigación en cuanto ellos admiten la razón, pero uno debe añadir que el carácter de la racionalidad misma no ha sido proscrito o prescrito a priori. Al contrario, dentro de los límites del argumento lógico, el carácter de la racionalidad misma ha sido un problema central de la filosofía.

A no ser que esté equivocado, puede ser que el interés propio del autor y su merecida reputación en la filosofía de los problemas de la baja edad media, ya preñados de nominalismo, lo han llevado a concebir la relación entre el horizonte de la filosofía y sus problemas de una manera exclusivamente muy externa. Esto explicaría, también, la facilidad con que separa su propios procedimientos de la taxonomía inicial, ya que los nominalistas tienden a convertir las distinciones en separaciones, y las relaciones (excepto las de implicación) en contingencias. Explicaría también, quizás, la fe que pone en la capacidad de los procedimientos y las cuestiones historiográficas para salvar la brecha de una manera que el diálogo filosófico directo no ha podido hacer.

No hay duda de que hay mucho de verdad en esta astuta propuesta de usar la historia de la filosofía para salvar la brecha contemporánea. Una vez que los filósofos inicien diálogos sobre textos filosóficos basados en criterios y procedimientos historiográficos definitivos y aceptados, una "tercera voz", podríamos decir –me refiero al texto de estudio mutuo– puede comenzar a proveer un instrumento de mediación; pero no es tan seguro que penetrará hasta las diferentes concepciones de la filosofía que los participantes en el diálogo traen al texto. Gracia dedica su atención principalmente a la tarea de proveer un modelo historiográfico, pero –y así me parece– no defiende suficientemente su estrategia en general y en términos explícitos con respecto a la naturaleza de la investigación filosófica misma.

Por el lado positivo, reconozco también que Gracia está intentando "salvar" la filosofía al negarse a enterrarla en su historia, y estoy de acuerdo con que esto se debe hacer. En efecto, también comparto su preocupación por recuperar alguna forma de metafísica, una preocupación que es más explícita en sus otras obras. Lo cuestionable es la forma en que conserva el elemento trascendente en la filosofía. Algunos de los ejemplos que nos da (142-173; 225-276) son más exactos y persuasivos que otros, y hubieran estado mejor presentados como aspectos de la práctica filosófica que como estrategias completas. En efecto, la caracte-

rización es estática y hasta cierto punto forzada y algunas de las estrategias se superponen, pero también revelan el propio proyecto de Gracia.

Pues al distinguir la filosofía de la historia de la filosofía Gracia intenta excluir la filosofía misma (i.e. en su naturaleza) del flujo del tiempo, aunque admite que la filosofía debe reconocer el carácter temporal de ciertos objetos de estudio cuando sea apropiado. Nos dice, además, que la historia de la filosofía debe prestarle atención al tiempo y el lugar y la procedencia, pero que la filosofía no lo necesita hacer (59, 168, n. 70). Me parece, sin embargo, que Gracia construye la preocupación de la historia de la filosofía con el tiempo, el lugar y la procedencia de una manera que ha venido a llamarse la serie-B de entender el tiempo, según la cual todos los momentos se presentan a la mente como un enrejado de coordenadas lineales distintas y determinadas. Es una característica de la serie-B, sin embargo, ignorar el aspecto de fluidez del tiempo (que se reconoce en la serie-A). Pues el tiempo afecta aun a la filosofía misma dentro de límites amplios, o sea, dentro de los límites de la empresa racional que hemos heredado de los griegos y en cuanto ha sido aun más determinada por desarrollos subsiguientes de la filosofía misma.

Me parece que no podemos conservar el aspecto transtemporal de la filosofía simplemente distinguiendo la necesidad objetiva de la metodológica como hace Gracia, o sea, distinguiendo la necesidad inherente al objeto de estudio en contraste con la necesidad inherente al método filosófico (119). En sí misma la distinción es correcta, pero no es suficiente confinar el conocimiento de las *res successivae* a los objetos estudiados por la filosofía, si en su manera propia la filosofía misma se desarrolla. Pues me parece que, dentro de los límites intrínsecos a la filosofía misma –el canon lógico de los argumentos, la certificación de evidencia aceptable, la necesidad de presentar razones, y los criterios de verdad, a los que nos atreveríamos a añadir: la explicación o interpretación a través de conceptos básicos– se desarrolla la metodología misma, produciendo métodos y estrategias nuevas y sorprendentes, nuevos problemas y cuestiones. No es suficiente hoy hablar del desarrollo de problemas y soluciones dentro de la filosofía, o aún del desarrollo progresivo de las ideas dentro de la filosofía (315-316). En el contexto de la historia de la filosofía uno debe hablar también del desarrollo de la filosofía misma – y no simplemente por la acumulación de soluciones cada vez mejores a problemas específicos.

La estrategia del marco conceptual es un aporte valioso a la exégesis histórica. Contiene muchas tácticas buenas que dan testimonio de la experiencia de un maestro del análisis textual. Pero la estrategia está dirigida principalmente a la identificación y resolución de problemas. Desenmascara, por ejemplo, distinciones importantes, caminos sin salida, e irrelevancias con respecto al problema de la individuación. Pero la filosofía contiene más que la identificación y resolución de problemas; y la estrategia del marco conceptual, aun en contra de la intención de su autor, produce una simplificación de los filósofos que se estudian, aunque no de una forma cruda y reduccionista, al desarrollo de problemas específicos.

Aceptamos que la estrategia produce resultados valiosos, pero la historia de la filosofía tiene algo más que decirnos. Porque lo que es también de interés para el filósofo cuando estudia seriamente la historia de la filosofía es algo más que el desarrollo de las ideas. El estudio cuidadoso de un filósofo importante no necesita ser meramente biográfico o psicológico; puede mostrar una cara más profunda y oculta de la filosofía misma. Puede mostrar la inconmensurabilidad de las grandes mentes en cuanto reorganizan ideas recibidas y producen ideas nuevas en su búsqueda de lo que puede ser una meta filosófica sin precedentes. Lo que la historia de la filosofía nos muestra es una comunidad transgeneracional de pensadores, cada uno de los cuales lleva a cabo la empresa del pensamiento filosófico de manera análoga a los otros.

Ahora bien, la analogía no es tanto la semejanza de cada filósofo o de la base común que tienen, como de su diversidad radical. La diversidad no es completa, sin embargo, porque en ese caso tendríamos equivocidad, imposibilidad de comunicación y de entendimiento mutuo. Pero la diversidad requiere que reconozcamos lo que he llamado la inconmensurabilidad de un filósofo con otro. Es una inconmensurabilidad que vale no sólo para los pocos grandes filósofos sino para todos nosotros que hemos adoptado la empresa filosófica de una manera seria. De parte del objeto o campo estudiado por la filosofía, esta inconmensurabilidad significa la riqueza inextinguible de su inteligibilidad; y de parte de la subjetividad del filósofo, muestra una libertad en la manera en que dirige su atención filosófica desde cierta perspectiva y hacia uno u otro aspecto del objeto o campo.

Así, por ejemplo, la manera en que Tomás de Aquino trata el problema de la individuación en términos de una explicación material-formal difiere radicalmente de la manera en que Juan Duns Escoto trata el problema de la individualidad en términos de un principio formal, la haecceitas. Sería posible ir más allá de ambos filósofos y llegar a una solución que dé cuenta en cierta medida de ambas doctrinas. Sin duda, algo así como la estrategia del marco conceptual puede resultar útil en es-

te intento; pero la inconmensurabilidad quedará como un testigo permanente y fuente de reflexión filosófica futura, y no sólo para investigaciones futuras de la historia de la filosofía. Esto es así porque las filosofías no se absorben exhaustivamente unas a otras. La solución que un filósofo le da a un problema particular se une a otros problemas en su pensamiento, formando un nexo de principios que constituye un todo único. Aun más, la totalidad interrelacionada de un filósofo coherente e innovador no se puede explicar como la mera combinación en una síntesis nueva, una nueva suma de ideas pasadas. Es más bien que se abre una región nueva de significado, una nueva región que extrae algo de la filosofía del pasado, transformándola y recentrándola aun en cuanto atrae al filósofo hacia ella.

De nuevo, la transformación tiene que ajustarse a los cánones del argumento lógico, y aquellos que vienen después deben demandar ese criterio de racionalidad. Pero la racionalidad no consiste solamente en las reglas de la lógica, y las reglas de la lógica solas no explicarán una nueva orientación o una nueva constelación hecha por un filósofo de la estatura de Aristóteles o Kant, aun cuando ellos también tienen que ajustarse a lo que la lógica exige. A pesar de que sus descubrimientos, sin embargo, no son explicables por la lógica sola, son completamente racionales sin ser alógicos o ilógicos. Ellos ejercen presión sobre el desarrollo del horizonte de la filosofía, y es este movimiento de la filosofía misma lo que fue expresamente reconocido con la vuelta a la historia que caracterizó a muchas disciplinas a fines del siglo dieciocho. En filosofía significó un rechazo de las doxografías que documentaban un conjunto cronológicamente ordenado de posiciones filosóficas. En su lugar, comenzaron a aparecer lo que hoy reconocemos como historias de la filosofía, en las cuales la filosofía misma sin perderse en su historia vive sin embargo en ella, y no separada o intocada por ella. Trasciende su historia desde adentro, aun cuando es moldeada por esa historia.

*****

Es posible que parezca que me he acercado al libro de Gracia desde un ángulo inapropiado, concentrándome sobre una cuestión que el autor ni trata ni intentaba tratar. Lo he molestado en conexión con una sola cuestión sobre la naturaleza histórica de la filosofía actual, mientras que él ha canalizado sus energías hacia el análisis detallado de la metodología de la exégesis histórica y lo que toma como la tarea de la historia de la filosofía. Sin embargo, he tomado en serio un principio fundamental de todo el libro, que la historia de la filosofía debe ser hecha filosóficamente. De manera que, la cuestión sobre la naturaleza de la filosofía es

de importancia fundamental, y específicamente con respecto a su relación con su propia historia.

He dicho que una concepción definida de la filosofía subyace al análisis del autor. Se trata, como pasa con todo filósofo, de una concepción que sólo en parte se expresa explícitamente (55-60, 114-123, *et passim*). Pero me parece que la concepción de la filosofía de Gracia puede presentar un obstáculo a su meta conciliatoria. Es obvio que mi propia concepción de la filosofía, ella misma implícita en gran parte en el presente trabajo y nunca completamente explicitada, ha jugado un papel en este trabajo análogo al papel que jugó la concepción de Gracia en su proyecto. Mi tesis principal aquí es la siguiente: a pesar de que la sugerencia de Gracia de un compromiso mutuo con textos importantes de la historia de la filosofía y basado en una historiografía sobre la que hay acuerdo (28, 52-55, 80, 331-332) representa un intento valioso para salvar la brecha, no dará frutos a no ser que la cuestión de la naturaleza de la filosofía misma se plantee abiertamente junto con el asunto que trata el texto.

Gracia reconoce que el historiador de la filosofía debe tratar de sacar sus supuestos a la luz (280-282), pero los trata como pertenecientes a la parte histórica y no llegan al cuestionamiento de la naturaleza de la filosofía misma. Daré dos ejemplos a modo de ilustración. Son instancias que considero también debe omitirse y que enfatizan parte de la dificultad que hay que esperar cuando se intenta salvar la brecha entre las corrientes filosóficas contemporáneas, un intento que es la meta misma de este libro.

El primero es que un sentido implícito de unidad como exclusión de la alteridad opera dentro de la obra convirtiendo las diferencias en separaciones donde las distinciones serían suficientes. Ahora bien, de una forma u otra las distinciones son parte de la vida misma de la filosofía. A un jesuita le preguntaron una vez si es verdad que todos los jesuitas hacen distinciones. A lo que respondió después de una breve pausa: "Bien, es que hay jesuitas y hay jesuitas". De manera que, también, hay distinciones y hay distinciones. Con "distinción" aquí entiendo una diferencia que se mantiene dentro de una unidad que se sobrepone a la diferencia, en contraste con diferencias que se presentan a sí mismas como auto-identidades exclusivas y separadas en relaciones externas entre ellas. Un ejemplo de una distinción de este tipo es la diferencia de Aristóteles entre forma (*eidos*) y materia (*hule*), una distinción que surge de una unidad todavía más primordial, la sustancia primera (*prote ousia*) que, por decirlo así, se sobrepone a la diferencia aun cuando la encarna y está constituida por ella.

Ahora bien, tiende a hacer separaciones que oscurecen el carácter más sutil de las diferencias mismas que considera y que son útiles en sí mismas. Esto es evidente en los ejemplos ya mencionados. Para escapar a la acusación de caricatura muy simplista habría que añadir tantas cualificaciónes que cada una fluiría hacia la otra. En efecto, nos hacen recordar a las caricaturas que habitan los viejos manuales escolásticos. Es posible contestar que destaco demasiado lo que es esencialmente una técnica retórica. A lo que yo respondería que la técnica está al servicio de una concepción definitiva de la filosofía y de una concepción definida de lo que constituye una distinción filosófica. No obstante, reduciré mi tesis a proporciones modestas: la tendencia a convertir diferencias en separaciones es sintomática de una manera definida de hacer filosofía, una manera que no es en nigún sentido la única manera asociada con aquellos que se consideran sin duda como filósofos, tales como Aristóteles.

Pues la tendencia lleva más allá del análisis filosófico ordinario a la vivisección. Hay otros indicios de esta estrategia viviseccionaria. ¿Porqué, por ejemplo, se sugiere que las estrategias parciales son inapropiadas? (276). ¿Porqué no considerarlas simplemente "incompletas"? O, dicho de otra manera, ¿no es artificial designar al autor de un texto, en cuanto se revela en el texto, como "autor seudo-histórico", hasta el punto de que se borra la distinción usual entre autores como Aristóteles y el Seudo-Dionisio? (200-202) Me parece que ésta es una técnica que separa el texto de su contexto concreto para resituarlo en un nuevo complejo, es decir, la construcción de un problema específico por el historiador. Esta separación es apropiada solamente si el contexto actual se mantiene presente y se puede usar cuando se necesite.

Además, esta separación lleva a Gracia a vaciar tanto el concepto de autor que lo que llama el "autor compuesto" llega a incluir cualquiera y todas la manos que han tocado el texto, ¡incluyendo el tipógrafo! (203) ¿No pone esta combinación al mismo nivel al tipógrafo con el autor original, o sea, el "autor seudo-histórico?" Ahora bien, esto se puede tomar seriamente sólo en cuanto la historia del texto se separa de su autor original. En lugar de hablar del "autor seudo-histórico," ¿porqué no decir simplemente que tenemos acceso solamente a un conocimiento parcial del autor original basado en el cuerpo de sus obras? Aquí de nuevo, encontramos la tendencia a la vivisección. Me parece que una pasión por distinciones -con- separaciones nos pone en peligro de perder de vista diferencias importantes.

Es verdad que las diferencias en la filosofía algunas veces resultan en una "cacofonía" (279), pero frecuentemente son también un "encantamiento" en el sentido antiguo de un coro de pájaros cantantes a cuyas melodías disonantes no les falta por completo armonía. ¿Porqué tenemos que "reducir" la "cacofonía" para entender el significado de la historia de la filosofía? Ciertamente uno debe buscar lo común, pero entender también incluye la diversidad radical, la inconmensurabilidad mencionada anteriormente. Lo que está en tela de juicio es nada menos que la noción de verdad. En su *Discurso* Descartes nos dice que sobre cada cuestión no hay más que una respuesta verdadera y todas las demás son falsas. ¿Pero es inconcebible que la verdad sea más bien el exceso de inteligibilidad y no una línea estrecha de exactitud, de manera que ninguna filosofía o escuela o época pueda comprenderla completamente? Y si existe el progreso, ¿no será a costa de la pérdida? ¿No es éste el asombro con que comienza la filosofía, y que sostiene su propia vida? ¿Y quizás aun su condición trágica? Pero ahora sí estoy comenzando a hablar como un poeta.

*****

A través de la estrategia del marco conceptual Gracia desarrolla su sentido de la tarea filosófica del historiador de la filosofía. Una especie de clímax se alcanza con la solución del dilema del intérprete. Lo resuelve de manera ingeniosa mediante la estrategia del "conocimiento proporcional" (216). No estoy seguro de haberlo entendido por completo. Brevemente es lo siguiente: en base a un texto (o más usualmente, una edición moderna de él), el historiador e intérprete del presente construye un segundo texto (que contiene inevitablemente elementos anacrónicos, 217). Lo construye para sí mismo y para su audiencia contemporánea con el propósito de recrear en su mente y en la de su audiencia los actos mentales del autor seudo-histórico y de su audiencia contemporánea.

Esta es la manera como Gracia acomoda la diferencia entre la situación filosófica y cultural del historiador y su audiencia contemporánea y la del autor seudo-histórico y su audiencia contemporánea. Todo depende de la palabra "similar" (208). Por un lado, no parece que Gracia quiera decir con la frase "recrear los actos mentales" (215) simplemente "pensar exactamente como el pasado pensó" (245). Pero en otros lugares parece querer decir con "similar", "idéntico con", de manera que los elementos añadidos serían heurísticos; pero eso tampoco es del todo correcto, pues nos dice que el historiador debe añadir elementos anacrónicos, en base a la evidencia que no está a su alcance en la situación inicial. Ahora bien, la "similaridad" se podría concebir como conver-

giendo en la identidad con respecto al texto ideal que es, sin embargo, sólo un principio regulatorio (196). Además, no veo que esté claro el sentido en que se dice que los actos mentales son los "mismos" (215). Pero, si no los mismos, entonces –por falta de una fuerte y explícita teoría de la analogía– ¿no retornamos a un tipo de equivocidad? Si se apela a la analogía entendida como diversidad (inconmensurabilidad) ¿no nos lleva esto a una concepción de la filosofía como una comunidad de filósofos?

O, de nuevo, la solución del conocimiento proporcional parece demasiado fácil, porque sigue siendo muy externa, a no ser que con la no-reciprocidad dispensemos del flujo del tiempo. Pues la pregunta permanece: ¿cómo conecta la proporcionalidad al intérprete con el texto original? Y si no conecta al intérprete, entonces parece estar en peligro el fundamento del texto añadido por el historiador. Y si no se resuelve esta dificultad, surge nuevamente el dilema del intérprete. A no ser que la facilidad con que el presente se puede traducir al pasado (136) cancele la distancia filosófica cultural que está en el fondo de la dificultad. Pero eso sería equivalente a negar el dilema en lugar de resolverlo. De nuevo volvemos a la relación entre la racionalidad y el tiempo, y específicamente entre la filosofía y su historia.

Es evidente ya que la diferencia entre la concepción de Jorge Gracia de esa relación y la mía surge de concepciones diferentes de la filosofía. Tengo mucho en común con él y he aprendido de su seria y cuidadosa presentación, especialmente con respecto a la necesidad del análisis (aunque no de la manera en que lo lleva a cabo) y del cuidado en la formulación de argumentos. Sólo que considero que la filosofía en su actualidad está relacionada más íntimamente con su historia. No quiero decir que sea absorbida por su curso histórico o que sea simplemente idéntica a él; la filosofía también posee trascendencia en su relación íntima con el tiempo pero no se disuelve en él. Pero la filosofía no se debe igualar con sus problemas y su desarrollo. La filosofía vive en la indagación de la verdad fundamental (y no sólo por el significado) a través de la búsqueda de lo que en un individuo, una época o situación dados se consideran las cuestiones primordiales y últimas de la realidad, el conocimiento y el valor.

Considero la filosofía como primera, porque primero que nada es Filosofía Primera. Y la considero antes que todo concreta porque vive en su historia. Es un principio efectivo del conocimiento filosófico, entonces, que la unidad concreta de una filosofía debe prevalecer sobre la vivisección que encaja sus partes en una serie construida de ideas. Esto último tiene un papel apropiado que jugar, hasta uno importante, así como lo tiene el laboratorio en la disección del organismo, siempre que la vivisección no tome el lugar de la conexión con la situación integral en que la filosofía ha surgido. Pues es sólo en y por la existencia actual y realizada de la filosofía en su historia que podemos reconocer la naturaleza auto-cuestionante de la investigación filosófica y la búsqueda filosófica.

Universidad de Toronto

PHILOSOPHICAL PAPERS

Philosophical Papers is an international journal based in South Africa which is issued three times a year and publishes papers in all branches of Philosophy within the broad analytical tradition.

EDITOR: Michael Pendlebury (University of the Witwatersrand).

EDITORIAL CONSULTANTS: David Armstrong, Tyler Burge, Romane Clark, Max Cresswell, Brian Ellis, Frank Jackson, Jaegwon Kim, David Lewis, John Perry, Philip Pettit, Mark Sainsbury, John Searle, Ernest Sosa, Charles Taylor, Richard Wasserstrom, Eddy Zemach.

SOME RECENT AND FORTHCOMING ARTICLES:

Thomas Christiano	Democratic Equality and the Problem of Persistent Minorities
Arda Denkel	The Problem of Reconciliation
David K Henderson	Epistemic Competence
David Lewis	Evil For Freedom's Sake?
Elizabeth Telfer	Hospitableness
James Van Cleve	Putnam, Kant and Secondary Qualities

SUBSCRIPTIONS: (1996 rates) Institutions US$60, Individuals US$20, Students US$12 (or equivalent amounts in other tradable currencies). Send to: *Philosophical Papers*, Rhodes University, P.O. Box 94, Grahamstown, 6140 South Africa.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXII N° 1 (Otoño 1996)

PHILOSOPHY AND ITS HISTORY DE JORGE J. E. GRACIA

Paul D. Eisenberg

Hay que felicitar a Jorge Gracia por haber producido lo que ya es, y probablemente continúe siendo por largo tiempo, el análisis más cuidadoso y completo de las relaciones tanto actuales como deseables entre la filosofía y su historia, y de las diversas metodologías que se han usado para el estudio de la historia de la filosofía. Las cuestiones que ha examinado son profundas e importantes; todos los que se interesen en ellas –y todos los historiadores de la filosofía se interesarán, como, en general, todos los filósofos se deberían interesar– desearán leer y estudiar el libro del profesor Gracia. Fundamentalmente, encuentro, no sólo que ha explorado con paciencia un gran número de profundas cuestiones, sino que sus soluciones a esas cuestiones al mismo tiempo están bien documentadas y son muy sensatas. Dado que ha producido un libro cuya parte principal se extiende a alrededor de 350 páginas, me sorprende el escaso número de puntos sobre los que difiero con él. Algunos de esos puntos, sin embargo, son fundamentales. En fin, en lugar de presentar un extenso informe sobre el contenido de su libro o una extensa exposición de los muchos puntos en los que estoy de acuerdo con él, enfocaré mis reflexiones sobre las cuestiones en que diferimos.

Gracia les dice a sus lectores, en el Prefacio (p. xvi), que su

> libro contiene dos tesis principales.... La tesis primera y primaria es que la historia de la filosofía debe hacerse filosóficamente. La tesis segunda [y secundaria]...mantiene...que una manera de llevar a cabo un acercamiento entre las tradiciones [de filosofía angloamericana y continental recientes] es a través del estudio de la historia de la filosofía y su historiografía.

Claramente, la tesis segunda (y secundaria) no es independiente de la primera tesis; pues si algunos enfocan filosóficamente "el estudio de la historia de la filosofía y su historiografía" y otros lo hacen no filosóficamente, o aun si enfocan su estudio filosóficamente los "serios" estudiosos de ella pero algunos traen consigo un conjunto de supuestos filo-

sóficos, prácticas filosóficas, etc., y otros traen consigo al mismo estudio un conjunto muy diferente (asumiendo que se pueda hablar de un solo "ello" en ese caso – i.e., un mismo objeto de estudio, que existe independientemente de los supuestos, las prácticas, y –permítaseme añadir– las perspectivas que lo influyen), la probabilidad de tal acercamiento, y aun la razonabilidad de una esperanza de que ocurra, estarían sustancialmente reducidas. Permítaseme, entonces, considerar primero la primera tesis, ya que la segunda tesis o su plausibilidad depende de la aceptabilidad de la primera.

Tanto para saber lo que se incluye, o debe incluirse, bajo la rúbrica "historia de la *filosofía*" como para saber qué es, o deba ser, el que alguien haga historia de la filosofía *filosóficamente*, necesitamos saber qué es la filosofía misma. Desgraciadamente, esa cuestión metafilosófica es por lo menos tan controversial como lo ha sido cualquiera otra cuestión filosófica. Naturalmente, Gracia sabe eso. Sin embargo, nunca se deja intimidar por la controversia, propone "utilizar la concepción de la filosofía en la que se la considera por lo menos como una opinión sobre el mundo que busca ser precisa, consistente y abarcadora" (p. 56; él "deja abierta la interpretación del referente de `mundo' en este contexto," *ibid.*). Aunque uno pensaría que, si la filosofía ha de ser *precisa*, su precisión consiste en *describir* precisamente el mundo (o algunas partes o aspectos del mundo), resulta rápidamente que, según el profesor Gracia, "la filosofía como tal no contiene proposiciones descriptivas" (p. 58) en el sentido –estrictamente restringido– de `proposiciones descriptivas' que él emplea, o sea, proposiciones (sean *ellas* lo que sean) "cuya función primaria es describir un evento [tal como el que X mate, o esté matando, a Y; el ejemplo es de Gracia, p. 46] para las que en algún lugar en la línea [o sea, la línea que va desde el evento mismo hasta la descripción eventual de él por un historiador] los historiadores creen que hay o podría haber [o, añado, podría haber habido] evidencia empírica directa" (p. 46) para la descripción. La misma noción de "evidencia empírica directa", naturalmente, necesita elucidación; para Gracia, esa frase significa evidencia basada en experiencia sensorial de primera mano (e.g., el que alguien haya observado que X mató a Y). El intenta "dejar fuera la evidencia de naturaleza no perceptiva, tal como informes de estados y eventos mentales aun cuando quien informe sea la persona que tiene la experiencia" (p. 47). (Aunque la filosofía, según la entiende, no incluye proposiciones descriptivas, el profesor Gracia añade, indiscutiblemente, que incluye proposiciones evaluativas (tales como "no hay prueba de P"; su ejemplo, p. 58) y también proposiciones que "describen las relaciones entre las ideas o, expresándolo más precisamente, las relaciones lógicas entre las proposiciones que expresan esas ideas" (p. 59). Según esta concepción, la filosofía trata principalmente del universal [en lugar del] individuo (p. 60). ¡Muy bien! Pero aparentemente la oración que sigue ha de tomarse como una glosa de lo que se ha citado; en todo caso, Gracia añade inmediatamente, "El fin de la filosofía es dar cuenta del mundo y de nuestra experiencia de él, mientras que la historia busca dar cuenta de los eventos individuales". Está claro, entonces, que según Gracia, la filosofía no incluye "proposiciones puramente descriptivas", no porque sus proposiciones siempre mezclen evaluación y descripción, sino porque las proposiciones puramente descriptivas son (*inter alia*) proposiciones sobre eventos individuales, mientras que la filosofía "trata principalmente del universal". Esto no es del todo correcto todavía. Supuestamente, a no ser que hagamos una estipulación más o menos arbitraria, deberíamos poder incluir dentro de la clase de proposiciones puramente descriptivas aquellas proposiciones de forma conjuntiva en que cada miembro de la conjunción es una descripción que supone que describe algún evento individual; pero si dejamos que tales proposiciones cuenten como "puramente descriptivas" y si también pensamos que "el mundo" es meramente la totalidad de los eventos, entonces podemos concluir que, *en principio*, la filosofía, al describir el mundo, estaría describiendo, o estaría haciendo lo equivalente a describir, una cadena de eventos individuales.

Quizás existe alguna manera de evitar esta dificultad que fuera aceptable para Gracia mismo. De todas formas, no me demoraré más en el punto acerca de si, al "tratar" o "dar cuenta" del *mundo* (en su manera especial - filosófica), la filosofía no está, por lo menos implícitamente, describiéndolo; pues yo mismo estoy más interesado en la cuestión acerca de si la filosofía alguna vez describe directamente, no cadenas de eventos (= ¿el mundo?), sino algún evento particular. Gracia reconoce –¿cómo no lo podría hacer?– que "referencias a la procedencia [o sea, el lugar] y el tiempo ocurren en el discurso filosófico" (p. 59); pero, añade inmediatamente, "cuando eso ocurre, las referencias son poco importantes respecto de la tarea principal del discurso." Como nos lo repite unas treinta páginas más adelante, "La filosofía comparte con la historia de la filosofía su preocupación con las ideas, aunque para los filósofos esas ideas están consideradas aparte de su lugar espacio-temporal..." (p. 89).

Naturalmente, toda escritura que se ofrezca como contraejemplo de esa opinión tan general será controversial, en el sentido en que Gracia

podrá responder diciendo que en la obra o pasaje en cuestión, aunque escrito por alguien que es, o fue, sin duda un filósofo (entre otras cosas), el autor no estaba haciendo filosofía sino, más bien, historia; o diciendo que, aunque (o, mejor, porque) la obra en cuestión representa un ejemplo de escritura filosófica, las referencias que ocurren en ella a tiempos y lugares particulares son "poco importantes". De todas formas, la existencia de tales textos como, por ejemplo, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* de Marx, *David Strauss, el confesor y el escritor* de Nietzsche - crea un problema para la concepción misma de la filosofía de Gracia, que él no investiga con suficiente cuidado.

Más adelante en el libro (p. 165), Gracia afirma que "[un] gran número, quizás la mayoría, de las proposiciones filosóficas son universales; la gran mayoría de las conclusiones filosóficas son universales o intentan serlo y, por lo tanto, trascienden circunstacias particulares". Aquí está afirmando lo que me parece que es una versión considerablemente más débil de su posición inicial con respecto a la conexión entre la filosofía y "el universal": ahora mantiene solamente que muchas *–quizás la mayoría–* de las proposiciones filosóficas son universales. Pero su preocupación ha cambiado; aquí no es la universalidad vs. la particularidad de las proposiciones filosóficas lo que le preocupa principalmente. Más bien, aquí está preocupado por defender la posición según la cual "la filosofía incluye...cuatro tipos de proposiciones [que llama `absolutas-particulares,' `absolutas-universales,' `relativas-particulares,' y `relativas-universales'],", y que la existencia dentro de la filosofía de representantes de cada uno de estos cuatro tipos de proposición "quiere decir que aquellos que adoptan la posición culturalista están equivocados" (*ibid*). En lugar de detenernos en lo que tomo como el hecho de que la posición adoptada aquí no es congruente con la –demasiado fuerte– posición tomada anteriormente con respecto a la universalidad de las proposiciones filosóficas, permítaseme, en su lugar, considerar la cuestión del carácter absoluto de algunas proposiciones filosóficas y, junto con ello, la cuestión de la plausibilidad de la posición culturalista. (Me refiero a la "posición culturalista" *sans phrase*, en contradistinción con la "posición culturalista modificada" que Gracia acepta).

Según esta posición, una proposición es absoluta "cuando su valor de verdad no depende de otros factores que no sean los que se describen en la proposición" misma (p. 160); pero, nos advierte, eso *no* quiere decir que todas las proposiciones absolutas, o aun todas aquellas que son tanto absolutas como universales, sean analíticas. Entre sus propios ejemplos (p. 161) de proposiciones absolutas están "Las óperas están divididas en actos", "El embarazo ocurre cuando un espermatozoide fertiliza un óvulo" y "El universo es infinito". En contraste con estas proposiciones absolutas, las relativas son proposiciones en las que "la verdad [de ellas] depende no solamente de los factores descritos en las proposiciones sino también de factores externos a ellas" (*ibid.*) – e.g. (y, de nuevo, los ejemplos son suyos), "Ky está sentado a la izquierda de Tim", "Los actos de las óperas son muy largos" y "El universo es grande". La posición culturalista fuerte, que él intenta refutar, niega la existencia de proposiciones absolutas, sea en la filosofía o en otras partes (e.g., en las matemáticas) porque mantiene que "la verdad es siempre concreta y el producto de una perspectiva, una perspectiva individual que surge de circunstancias particulares y está enlazada inextricablemente a ellas" (p. 159). En contra de esta posición, la primera línea de argumentación de Gracia es que "ella distorsiona la intencionalidad de nuestras opiniones, convirtiendo todo en una visión perspectivista independiente de las intenciones que tengamos" (p.166). El quiere decir que el defensor de la posición culturalista fuerte está comprometido a mantener la posición según la cual, por lo menos idealmente, todas las proposiciones que son ostensiblemente absolutas-universales serían más claramente traducidas en proposiciones que son explícitamente relativas y particulares. De hecho, sin embargo, y a pesar de lo que mantienen los positivistas lógicos de una década anterior o los materialistas eliminativos de nuestro propio tiempo, un filósofo que cree que, en principio, el significado de las proposiciones (ostensiblemente) de tipo X (e.g., proposiciones sobre objetos físicos particulares o sobre estados mentales particulares o sobre el mundo) no es más que el significado de proposiciones de tipo Y (proposiciones sobre datos sensibles o sobre procesos cerebrales o sobre perspectivas individuales) no necesita mantener que uno tiene siempre que tratar de traducir cualquier proposición del primer tipo en otra que es explícitamente de algún otro tipo. Desde hace ya mucho se ha indicado, en el caso del lenguaje de objetos físicos y el lenguaje de estados mentales, que, sea cual fuere la verdad metafísica subyacente, es imposible lograr, y estéril intentar, la eliminación de tales tipos de lenguaje (ordinario); y lo mismo se aplica a la propuesta necesidad de traducir ostensiblemente proposiciones absolutas (y universales) en proposiciones explícitamente relativas. Dejando aparte cuestiones de traducción o reducción, entonces, ocurre, como sostiene Gracia, que la posición culturalista pura "distorsiona la intencionalidad de nuestras opiniones" – o, expresado más simplemente, que debe interpretar toda proposición absoluta (y universal) dada como equivalente a una proposición o una ca-

dena (indefinida) de proposiciones, que pueda o no ser formulable, que es "acerca" de las circunstancias particulares del que habla, no importa hasta qué punto el que habla, al afirmar la proposición en cuestión, esté buscando trascender (cualquier referencia a) sus ciscunstancias particulares o las de su cultura. ¿Se deben ignorar siempre o, por lo menos, transformar en algo diferente las "buenas intenciones" del supuesto absolutista?

Obviamente, no. Pues así como el proponente sofisticado del culturalismo no necesita traducir los supuestos pronunciamientos del absolutista en proposiciones explícitas relativas particulares, así también él o ella deben poder reconocer y (¡dentro de ciertos límites!) respetar las intenciones del supuesto absolutista. Naturalmente, un filósofo de tal tipo argumentaría que Gracia *intenta* hablarnos a nosotros y a sí mismo meramente sobre el mundo tal como es "en sí"; pero de hecho, sean sus intenciones las que sean, nosotros, los *cognoscenti*, debemos entender que nos está ofreciendo una perspectiva sobre el mundo, algunos de los elementos de la cual se derivan de su lugar particular en una cultura particular (o, más plausiblemente, de sus lugares particulares en diversas culturas particulares). La cuestión de si un ser humano alguna vez tiene, o puede tener, acceso al mundo "en sí mismo" y, si así fuere, si podría comunicarse, aun a sí mismo, lo que ese acceso le ha revelado sobre el mundo, es uno de los temas más profundos de la filosofía, por lo menos desde Kant. Yo ciertamente no tengo el tiempo (o el tiempo y espacio) aquí para desarrollar un argumento en defensa de una respuesta básicamente kantiana (o, más correctamente, nietzscheana). Mi propósito en este punto es meramente mostrar, o sugerir, que el "realismo trascendental" de Gracia es cuestionable.

Podría añadir, sin embargo, que aun si una forma fuerte de culturalismo es defendible, uno no podría derivar de ese hecho un argumento más fuerte en apoyo de la utilidad de que el filósofo estudie la historia de la filosofía del que se puede derivar en base a la posición culturalista débil. A primera vista parecería que no es así: si la posición culturalista es correcta, parece que todo filósofo que "realmente" quiere entender (el significado) de las proposiciones de otro filósofo –o, lo que es lo mismo, el significado de sus propias proposiciones– tendría que entender el contexto cultural dentro del cual esas proposiciones surgieron; y, como ese contexto mismo sería o habría sido el producto de desarrollos culturales previos, uno tendría, aparentemente, que desarrollar un conocimiento profundo de la historia de la cultura de la que surgieron las proposiciones con las que el filósofo en cuestión se concierne. De hecho, sin

embargo, esta línea de defensa a favor de una perspectiva histórica en la filosofía no es, según mi criterio, más fuerte que la desarrollada por Gracia en base a su "posición culturalista modificada," según la cual "la filosofía está estrechamente relacionada con la cultura" (p. 168) – sea lo que fuere lo que eso signifique *exactamente*. Aunque no sólo algunas proposiciones filosóficas y las aserciones de esas proposiciones fueran fenómenos culturalmente específicos sino que todas lo fueran, tampoco asíse seguiría, como tampoco se sigue del culturalismo débil (como lo reconoce muy bien Gracia), que el filósofo no historiador *necesite* conocer la historia de la cultura pertinente. En cualquiera de los dos casos, el estudio de la historia de la filosofía *podría* ser útil para "el" filósofo – o sea, sería útil para algunos filósofos, dados sus intereses particulares y los problemas particulares en que trabajan, pero no sería especialmente útil para otros, dados sus intereses, etcétera.

Pero volviendo al realismo (trascendental) de Gracia, es algo que surge de sus argumentos repetidamente y, por tanto, repetidamente evoca en mi la pregunta, "¿Cómo lo sabes?" o "¿Porqué pensar eso?". De manera que, por ejemplo, se dice a sí mismo y le dice a sus lectores, en el curso de su (primera) explicación de la interpretación, que "a pesar de que es verdad que nos aproximamos al pasado a través de un enrejado conceptual contemporáneo, hay aspectos del pasado que no se rompen o re-estructuran cuando pasan por el enrejado" (pp. 67-68). Defiende la posición, realista o no-constructivista con respecto por lo menos a algunos "aspectos" del pasado basado en un "núcleo de naturaleza humana que nos une a todos y forma la base de las diversas costumbres e ideas que desarrollamos. ...Hay otra razón más obvia en el caso del estudio [por alguien que procede del occidente] de la filosofía occidental: Somos parte de una tradición de la que el pasado es una parte" (p. 69). La consideración primera (con respecto a la naturaleza humana), aun cuando se acepte sin más cuestionamiento, no lo justifica a uno a mantener que algunos (supuestamente, algunos importantes) "aspectos del pasado...no se rompen o se re-estructuran cuando pasan por el enrejado" o, por lo tanto, que nos llegan (en nuestro presente histórico) "por lo general intactos" (p. 68) –o sea, sin interpretación (distorsionante)– ya que, dado lo que sabemos, lo que "pasa por el enrejado" pueden ser sólo cosas (incluyendo textos) que ahora interpretamos "constructiva" o perspectivamente, si bien inconscientemente, incluso tal como nuestros antepasados humanos las interpretaron (desde perspectivas similares) en tiempos pasados. Y decir que hay "aun una razón más seria" que justifique pensar que un conocimiento "objetivo"/realista del pasado es

posible si nosotros (los filósofos occidentales) estudiamos textos producidos en estadios previos de la tradición occidental es, en efecto, mantener lo que está lejos de ser obvio - o sea, que hoy no sólo no estamos *construyendo* interpretaciones de ciertos episodios previos en la historia del mundo, sino que no los estamos interpretando de maneras diferentes de, aunque conectadas con, las quizás numerosas maneras en que se han interpretado anteriormente. Todos somos ciertamente hijos del Hombre; pero ¿tiene que haber, por lo tanto, algo más que un aire de familia, y un aire bastante débil de hecho, entre lo que "la tradición" nos permite ver ahora y lo que, en sus estadios anteriores, les permitió discernir a nuestros antepasados filosóficos?

Hasta este punto he estado tratando de argüir que la concepción de la filosofía misma de Gracia es –obviamente– muy controversial y está –no obviamente pero de hecho– insuficientemente defendida hasta cierto punto. A pesar de sus esfuerzos en contrario, ha dejado la noción de la filosofía donde, o mejor dicho, como la encontró: en disputa. Como resultado, su primera tesis –que la historia de la filosofía debe hacerse filosóficamente– se reduce sus palabras a que la historia de lo que llamaré "filosofía-G" (o sea, filosofía según Gracia) debe hacerse de una manera filosófica-G. No es accidental entonces que, cuando Gracia llega finalmente, bastante tarde en el libro, a describir y defender lo que llama los "requisitos de una estrategia apropiada" (p. 276) en la historia de la filosofía, la estrategia que describe, el llamado "marco conceptual," mantiene que "para hacer historia de la filosofía es necesario comenzar por desarrollar un mapa conceptual de los temas en la historia de la filosofía que el historiador propone investigar" (p. 279). No está nada claro que lo que Gracia quiere realmente decir es que desarrollar tal mapa conceptual (un proceso que describe con bastante detalle) es meramente lo que *esa* estrategia requiere. Uno tiene la impresión de que quiere decir que, para hacer la historia de la filosofía de manera "apropiada," uno *debe* utilizar la estrategia del marco conceptual. De todas formas, si la filosofía en este contexto es (*pace* las mejores intenciones de Gracia) solamente filosofía-G, entonces no es sorprendente que la historia de la filosofía haya de hacerse filosóficamente-G, haya sido o no Gracia mismo un practicante perfecto del método-G. Es notable que, siguiendo su exposición nos dice que "[q]uizás la mejor manera de enfatizar las virtudes de la estrategia del marco conceptual es ilustrando su aplicación en un caso muy concreto" (p. 283) –lo cual, en sí mismo, parece suficientemente plausible– el ejemplo que ofrece (aunque es, admite, un ejemplo sólo de la estrategia correcta, no de la estrategia correcta ejecutada perfectamente), es su propia obra anterior, *Introducción al problema de la individuación en la alta edad media*. El lector se queda preguntándose, por lo menos, porqué Gracia decidió no ofrecer otros ejemplos, tomados de la obra de otros filósofos.

Es muy probable que yo esté siendo injusto con Gracia. Mi punto exacto al discutir su caracterización de la estrategia del marco conceptual y su ejemplo de una aplicación de él es sacar a relucir, por la referencia particular a ese texto, lo que, sospecho, es verdad de todos los textos – o sea, que siempre necesitan interpretación, y que interpretaciones muy diferentes y aun incompatibles pueden estar basadas en, pero son (naturalmente) indeterminadas por, el texto.

Ese muy bien conocido principio necesita establecerse aquí, precisamente porque la segunda tesis de Gracia en este libro es que, como se dijo anteriormente, "una manera de producir un acercamiento" entre las tradiciones de filosofía angloamericana y la más reciente continental es "a través del estudio de la historia de la filosofía y su historiografía." El (supuesto) objeto u objetos comunes son "los textos históricos que tenemos, las escrituras de...todos [esos] filósofos de los cuales se han conservado obras o fragmentos de obras. Los principios metodológicos [comunes] son el resultado de los requisitos que la naturaleza misma de los textos filosóficos históricos le impone a todo aquel que quiere examinarlos" (p. 25).

El primer problema que surge cuando uno reflexiona sobre el pasaje anterior es que los filósofos de las dos tradiciones en cuestión no necesitan estar de acuerdo, y algunas veces no lo están sobre cuales textos históricos, especialmente los textos post-kantianos, son textos *filosóficos*. La situación contemporánea no es simplemente una en la cual los miembros de una tradición filosófica no le prestan mucha o ninguna atención a los textos filosóficos producidos por los miembros de la otra; frecuentemente, muy frecuentemente, los miembros de una tradición niegan incluso que lo que sus contemporáneos o antecesores recientes del otro lado del Atlántico (o del otro lado del Canal) han producido sea filosofía en ningun sentido de la palabra.

Entiendo, sin embargo, que Gracia, al estar trabajando a favor del acercamiento, quisiera que esos otros filósofos dispuestos a tratar su propuesto remedio dirigieran su atención, antes que nada, a los establecidos textos clásicos de la filosofía (occidental) y sobre los que no hay desacuerdo. Una vez que los filósofos o algunos filósofos se reúnan (literalmente o en otro sentido) para estudiar esos textos, es posible que, más tarde y en una etapa posterior en su desarrollo mutuo como filóso-

fos, lleguen a un acuerdo acerca de que tales o cuales obras previamente en disputa son "realmente" (o no son "realmente") filosóficas.

El segundo y más profundo problema, sin embargo, surge incluso cuando la atención se dirije únicamente a esos establecidos clásicos de la filosofía. Gracia ha mantenido, como se ha indicado previamente, que "en el caso de la filosofía occidental... [nosotros [o sea, supuestamente, nosotros quienes somos filósofos occidentales] somos parte de una tradición" (p. 69). (De hecho, esa es una tesis cuyo aspecto inquietante se hace obvio tan pronto como uno trata de glosar la palabra `nosotros' que usa el mismo Gracia; pues parece que, si lo he interpretado correctamente, intenta excluir o, de cualquier forma, está excluyendo de la tradición en cuestión –de lo que Rorty ha llamado la "conversación continua de occidente"– tanto a los asiáticos como a los africanos.) Es significativo, sin embargo, y esto, también, se ha indicado anteriormente, que él se permite a sí mismo hablar acerca de "la separación entre las *tradiciones* filosóficas angloamericana y continental (p. xvi; subrayado por mí). Si, como se puede conceder, la participación en una tradición común ayuda a "salvar la brecha" (p. 25) entre los que comparten esa tradición, la participación en tradiciones diferentes y ciertamente rivales –tradiciones de interpretación (*inter alia*)– ayuda a crear abismos. Y la preocupación iniciada por esta referencia a tradiciones plurales parece estar muy bien fundada en los hechos. No necesita uno restringirse a un ejemplo, pues vienen a la mente muchos ejemplos. Pero ofreceré aquí sólo un ejemplo, uno que nos lleva de vuelta a, o muy cerca de, las raíces de la(s) tradición(es) filosófica(s) occidental(es). Me refiero a la filosofía de Heráclito, y a sus relativamente recientes interpretaciones. "En el semestre de invierno de 1966/67," Eugen Fink escribe en su prefacio a la edición alemana de las discusiones del seminario, "se llevó a cabo un seminario sobre Heráclito en la Universidad de Friburgo i. Br., organizado conjuntamente por Martín Heidegger y Eugen Fink". Pero cualquiera que conozca los estudios de perspectiva analítica sobre Heráclito reconocerá que no hay casi ni siquiera un hilo, y menos todavía un puente, conectando el comentario de Fink y Heidegger, con los muchos comentarios sobre los mismos textos que han sido producidos por historiadores de la filosofía de corte analítico como Kirk y Raven, o Guthrie, o nómbrense los que se quiera.

Naturalmente, es verdad que los filósofos de ambas partes *encuentran* algo importante para ellos en el estudio de algun(os) texto(s) clásico(s) –¡uno ciertamente lo esperaría!– y también algo importante para ellos en los comentarios textuales producidos por los historiadores de la filosofía que trabajando dentro de otra (o, más probablemente, *alguna* otra) tradición; pero mientras, creo, es altamente probable es considerable que cualquier filósofo contemporáneo ciertamente encontrará algo importante para él/ella en la obra o en pasajes especialmente seleccionados de la obra, de grandes antepasados, la probabilidad de que alguien que no sea historiador entre los filósofos de orientación analítica o aun los historiadores de la filosofía de orientación analítica encuentren algo que reconozcan como importante en las investigaciones textuales que llevan a cabo los historiadores de la/alguna "escuela" continental es escasa y similarmente, *mutatis mutandis*, para el no historiador entre los filósofos de orientación continental (etc., etc.). Ni creo que el descubrimiento de alguna base común surga probablemente de lo que Gracia, en su "Conclusión," ha llamado "[l]a cuestión historiográfica con respecto a la interpretación de los textos del pasado" (p. 335). Gracia mismo teme, o por lo menos reconoce, que "sus respuestas" (i.e., las respuestas dadas por aquellos que llama "poetas" y "críticos") pueden "resultar diferentes" (*ibid.*). Por el contrario, temo que los no historiadores de ambas partes muy probablemente *no* quieran tratar de la "cuestión historiográfica" (y por tanto no se encontrarán unidos en o por la búsqueda de respuestas a esa cuestión), y –peor(?)– temo que los historiadores de la filosofía de ambos campos quieran plantear diferentes cuestiones historiográficas, como parcialmente demuestra el hecho que el estudio de la hermenéutica descuella ampliamente entre los historiadores de la filosofía de orientación continental, mientras que aun el término `hermenéutica' es infrecuentemente empleado por sus similares entre los analistas críticos.

Me gustaría ser un poco más optimista, como lo es Gracia, sobre las perspectivas de acercamiento o reunión en la filosofía; pues creo que cada lado tiene algo, si bien no mucho, importante que ofrecerle al otro. Lo que necesitan los filósofos historiadores como Gracia, lo que necesita la filosofía misma, es una nueva síntesis. Tal síntesis representará progreso en la filosofía; pues, en efecto, mi propio sentido, como el de Gracia, es que la filosofía –a través de los siglos– progresa. Pero yo, a diferencia de Gracia, no tengo idea de *cómo*, hablando con realismo, se ha de lograr tal síntesis. Al contrario, concuerdo con Hegel en pensar que, mientras se pueden anticipar nuevas síntesis en la filosofía, en cambio no se pueden anticipar sus direcciones.

Universidad de Indiana

Desarrollo Económico
Revista de Ciencias Sociales

Comité Editorial: Juan Carlos Torre (Director), Roberto Bouzas, Ricardo Carciofi, Daniel Chudnovsky, Liliana De Riz, José Nun, Hilda Sabato, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 35 Enero-marzo 1996 Nº 140

AXEL LEIJONHUFVUD: Individuos, mercados y división industrial del trabajo.

PETER EVANS: El Estado como problema y como solución.

ALDO FERRER: Mercosur: trayectoria, situación actual y perspectivas.

FLOREAL H. FORNI Y LAURA M. ROLDAN: Trayectorias laborales de residentes de áreas urbanas pobres. Un estudio de casos en el conurbano bonaerense.

VICENTE NICOLAS DONATO: Incertidumbre ambiental y procesos productivos "de alta densidad contractual": la dinámica estructural de la industria argentina durante el período de megainflación (1975-1990).

DOCUMENTOS

ALBERT O. HIRSCHMAN: Entrevista sobre su vida y obra.

DICTAMEN DEL JURADO

IV Concurso Latinoamericano de Ensayos de Crítica Bibliográfica.

CRITICA DE LIBROS

Ensayos premiados de: Roy Hora, Roberto Pereyra-Alejandro Otero y Juan Manuel R. Palacio.

INFORMACION DE BIBLIOTECA

INDICE CRONOLOGICO, TEMATICO Y DE AUTORES DE *DESARROLLO ECONOMICO*, Nº 1 A Nº 140 (1958-1995).

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). Pedidos, correspondencia, etcétera, a:

Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 ◆ 1425 Buenos Aires ◆ Argentina
Teléfono: 804-4949 ◆ Fax: (541) 804-5856

RESPUESTA A SCHMITZ Y EISENBERG

Jorge J. E. Gracia

He disfrutado mucho de los comentarios de los profesores Schmitz y Eisenberg. Ambos han presentado críticas meticulosamente articuladas de las tesis principales que defiendo en *Philosophy and Its History*. Les agradezco su participación en esta sesión, el tiempo que le han dedicado, y el haberme enviado sus comentarios por adelantado para que yo pudiera preparar mi respuesta. Después de leer sus críticas, sin embargo, me siento un poco como si me hubieran pasado por una moledora de carne. La primavera pasada me encontré a Schmitz en un congreso y me dijo que iba a usar una paleta de mantequilla para criticar mi posición. En aquel momento pensé que quizás quería decir que no iba a infligir mucho daño, pero ahora pienso que lo que quiso decir fue que mi posición es tan suave que sólo necesitaría un instrumento sin filo para cortarla en pedacitos. Lo importante para nosotros al momento, sin embargo, no es en última instancia el mérito de mis opiniones, sino las cuestiones filosóficas que Schmitz y Eisenberg nos han planteado. Con esto en mente, entonces, aquí va mi apología.

En *Philosophy and Its History* defiendo dos tesis principales. Según la primera, que es la más fundamental del libro:

1. La historia de la filosofía se debe hacer filosóficamente.

La segunda tesis, que es menos fundamental, es que

2. Una manera de producir el acercamiento entre la tradición filosófica angloamericana y la continental, y salvar la brecha que se ha desarrollado entre ellas, es a través del estudio de la historia de la filosofía y de su historiografía.

Tanto Schmitz como Eisenberg están en desacuerdo con ambas tesis. En sus críticas, algunas más serias que otras, se nota un hilo común: mi concepción de la filosofía y el papel que juega en *Philosophy and Its History*. En mi respuesta me consignaré sólo a algunas de estas críticas; las limitaciones de tiempo no me permiten examinar todas las que ellos presentan o aun siquiera darles a las que examino toda la atención que merecen.

Schmitz y Eisenberg indican que el éxito de mi defensa de la prime-

ra tesis, o sea, que la historia de la filosofía se debe hacer filosóficamente, descansa sobre la validez de la concepción de la filosofía que presupone. Y ambos juzgan que la concepción de la filosofía que uso en el libro es inadecuada, aunque por razones diferentes.

¿Qué es lo que está equivocado con mi concepción de la filosofía? Según Schmitz el problema radica en que mi concepción de la filosofía es muy estrecha, resultando en análisis historiográficos inadecuados. Nos dice que mi concepción de la filosofía es demasiado estrecha en tres aspectos. Primero, es atemporal; no toma en cuenta el tiempo y el carácter temporal de la disciplina. Segundo, usa un método de vivisección, estableciendo distinciones del tipo que en el proceso de estudio matan el organismo que se estudia. Tercero, se concierne exclusivamente con la solución de problemas. Consideraré cada una de estas objeciones por separado, pues constituyen el meollo de la crítica de Schmitz.

¿Es mi concepción de la filosofía atemporal, como pretende Schmitz? Comienzo mi respuesta con una pregunta: ¿Qué quiere decir Schmitz con `atemporal'? Schmitz comete un error común entre los historicistas: identifica la filosofía con la historia de la filosofía porque no distingue entre el contenido de la filosofía y el contexto de la filosofía. Sin duda, la filosofía es un producto histórico, un producto de seres humanos localizados en el tiempo y el espacio; la filosofía siempre está atada a un tiempo y espacio particulares y está expresada en el lenguaje, que es un producto cultural y por tanto histórico. Pero esto no quiere decir que las opiniones mismas de los filósofos sean siempre, o aun principalmente, históricas. Quizás ejemplos tomados de fuera de la filosofía nos ayudarán a aclarar este punto. Cuando uno dice que el agua está compuesta de hidrógeno y oxígeno o que 2 + 2 = 4, lo que se dice no es nada histórico, aun cuando sea un producto de la historia. En *Philosophy and Its History* explico esta diferencia con una distinción entre lo que llamo historicidad intensional e historicidad extensional. La primera se refiere al contenido de las oraciones que expresan una opinión histórica, oraciones tales como `Aristóteles criticó a Platón.' La segunda se refiere al contexto de cualquiera oración. Toda oración es extensionalmente histórica porque toda oración es producto de algún ser humano–no soy platónico. Pero no toda oración es intensionalmente histórica. Algunas oraciones, como `El principio de individuación de los objetos materiales es su lugar espacio-temporal', no son históricas porque no versan sobre un tiempo y un lugar particulares. Ahora bien, volviendo a la crítica de Schmitz, creo que las opiniones filosóficas son extensional pero no siempre intensionalmente históricas, mientras que las opiniones históricas

son siempre ambas, y es sólo porque Schmitz no entiende la distinción entre la historicidad intensional y la historicidad extensional que critica mi posición. En efecto, este mismo error está detrás de las objeciones de Eisenberg a mi crítica del culturalismo.

Con respecto a la acusación de que mato el organismo que estudio por vivisección –el empleo excesivo y erróneo de distinciones–, mi respuesta es que en efecto pienso que es parte fundamental de la naturaleza de la filosofía el establecer distinciones, aunque eso no quiera decir que establecer distinciones sea lo único que la filosofía haga. La cuestión no es si la filosofía debe o no establecer distinciones–no conozco ningún filósofo de ninguna tradición, incluyendo a Schmitz, que no las establezca; la cuestión radica en si las distinciones que se establecen son precisas o imprecisas, adecuadas o inadecuadas, [y] esclarecedoras o no. El hecho es que conocemos, describimos, y explicamos el mundo en términos de categorías. Vamos a la escuela para aprender las categorías que otros usan y así podernos comunicar efectivamente con ellos, y es en la filosofía donde se alcanza el más alto nivel de categorización. Los más grandes metafísicos son precisamente aquellos que han tratado de encontrar las categorías más básicas del mundo, de nuestro pensamiento o de nuestro lenguaje –dependiendo de la posición ontológica que adopten– y ese procedimiento involucra precisamente establecer distinciones. El establecer distinciones es esencial a la filosofía, pero esto no quiere decir que los filósofos no deban reconocer las limitaciones de las distinciones que establecen, que deban rechazar otras maneras de conocer tales como la percepción y la intuición, o que no deban prestarle atención a otros aspectos de la experiencia que son más opacos que otros. A pesar de lo que Schmitz dice, no creo que he cometido ninguno de estos crímenes.

Schmitz reconoce, en efecto, que la filosofía no puede vivir sin distinguir, pero insiste que uso demasiado distinciones y que el tipo de distinción que empleo es artificial. En realidad sospecho que el problema de Schmitz no es ni el número ni el tipo de distinción que empleo, sino que *mis* distinciones no coinciden con las de *él*. Considérese la siguiente ilustración: Uno de los ejemplos que Schmitz usa para atacar la artificialidad de mis distinciones es la que propongo entre el autor histórico –el autor que compone un texto– y el autor seudo-histórico –la opinión de los historiadores sobre la persona que compuso el texto. Schmitz nos dice que la distinción apropiada no es entre el autor histórico y el autor seudo-histórico, sino entre el autor histórico y, lo que llama, el autor incompleto. La razón que da es que el autor seudo-histórico representa

una opinión parcialmente correcta sobre el autor histórico y, por lo tanto, no debe ser artificialmente separado del autor histórico. Pero Schmitz comete un error serio porque no ha entendido la naturaleza de la distinción que propongo. No ha entendido que el autor seudo-histórico no puede considerarse como autor incompleto, es decir, como una opinión incompleta sobre el autor histórico, porque las opiniones que los historiadores tienen sobre los autores históricos no son siempre *parcialmente* correctas. Con frecuencia las opiniones que los historiadores tienen sobre un autor son *completamente* incorrectas. En efecto, el que exista siempre la posibilidad de que sean completamente incorrectas es lo que le da validez a la distinción que propongo y que Schmitz rechaza. Considérese el caso del autor del libro *Los nombres divinos*. En la edad media se pensaba que el autor del libro era Dionisio, el supuesto converso de San Pablo en el Areópago. Esta asignación estaba basada en el hecho que el autor del libro lo había firmado con ese nombre. Pero ahora sabemos que el autor del libro no puede haber sido Dionisio; el autor del libro fue probablemente un clérigo que vivió en Asia Menor varios siglos después de la muerte de San Pablo. Por consiguiente, la persona que los medievales pensaban era el autor de *Los nombres divinos* no tiene nada en común con el autor histórico del libro. Sería incorrecto, entonces, llamar a la persona que los medievales identificaban con el autor un "autor incompleto", pues esa caracterización sugiere que hay algo en común entre tal autor y el autor histórico, cuando en realidad no tienen nada en común. Esta es la razón por la cual el término descriptivo más neutral y preciso, `autor seudo-histórico', es más apropiada. Pues el autor seudo-histórico es la persona que pensamos es el autor histórico, independientemente de la validez de lo que pensemos. La distinción que propongo, entonces, tiene sentido y la que propone Schmitz no lo tiene. En suma, la vivisección que Schmitz dice que llevo a cabo no es tal; es, por lo menos en el caso mencionado, un análisis correcto, y apoya mi tesis que no es ni el tipo ni el número de distinciones que empleo lo que le molesta a Schmitz, sino las distinciones mismas que hago porque son diferentes de las que él está acostumbrado a aceptar o porque él no las entiende.

Por último, Schmitz dice que concibo la filosofía exclusivamente en términos de problemas y que como resultado propongo un método historiográfico equivocado, la estrategia del marco conceptual. Mi respuesta a esta crítica es doble. Primero, no es correcto decir que concibo la filosofía como una empresa que tiene como fin exclusivo la resolución de problemas y, por tanto, no es correcto concluir que el método historiográfico que propongo tiene como propósito exclusivo identificar los problemas que los filósofos han planteado y las soluciones que les han dado. Distingo entre dos metodologías diferentes de la historia de la filosofía, una de las cuales llamo "estrategia de problemas" –que rechazo– y otra de las cuales llamo "estrategia de marco conceptual" –que propongo– y esto constituye evidencia suficiente de que reconozco una diferencia importante entre las dos. Por otra parte, es verdad que creo que mucha actividad filosófica tiene que ver con la solución de problemas y el motivo de gran parte de la empresa filosófica viene del deseo de resolver problemas. Los filósofos comienzan a filosofar porque están perplejos sobre algunas de las cosas que ellos u otras personas creen. Si tomamos lo que hacía Platón como paradigmático en algún sentido de lo que hacen los filósofos, entonces no hay duda de que los filósofos examinan problemas: el problema de definir un término con precisión; el problema de determinar la definición correcta; el problema de socavar la falsa justificación de la sentencia a muerte de Sócrates; el problema de reconciliar la unidad y la pluralidad; el problema de introducir consistencia en nuestras creencias; el problema de desarrollar un modelo justo para la organización de la sociedad.... ¿Es necesario que continúe? La gran diferencia entre los filósofos y los que no son filósofos es que los filósofos ven lo que llaman "problemas filosóficos" donde los que no son filósofos no los ven, lo cual indica que una parte esencial de la filosofía es tratar de identificar y solucionar (o disolver, según algunos) estos problemas. La filosofía comienza con la perplejidad; la perplejidad es el origen de la sabiduría según Platón y yo concuerdo por completo. En esto quizás Schmitz y yo estemos en desacuerdo, pero me parece que su posición no corresponde a la práctica filosófica general, incluyendo la suya propia.

Por otro lado, Eisenberg critica mi concepción de la filosofía por tres razones que describiré crudamente, aunque él las presenta de una manera mucho más elegante: Mi concepción es inconsistente, imprecisa, e indefendida (y quizás indefendible).

Eisenberg opina que mi concepción de la filosofía es inconsistente por dos razones: Primero, porque involucra precisión y la precisión tiene que ver con la descripción de los individuos, pero yo también mantengo que la filosofía no contiene proposiciones puramente descriptivas; segundo, porque concibo la filosofía como una opinión sobre el mundo y el mundo está compuesto de individuos, pero también mantengo que la filosofía se concierne exclusivamente con los universales.

Mi respuesta a la primera razón que Eisenberg da de la inconsisten-

cia es que él tiene una concepción de la precisión mucho más estrecha que la que uso y es por eso que puede generar una contradicción donde no existe alguna. Para que una opinión sea precisa no tiene que involucrar la descripción de individuos. Cuando mantengo que el agua hierve a 100 grados centígrados a nivel del mar, no estoy describiendo un evento individual y, sin embargo, mi opinión es precisa si, en efecto, las instancias de agua hierven a 100 grados centígrados a nivel del mar. De manera que no hay inconsistencia en mantener que la filosofía involucra precisión y sin embargo no describe en un sentido técnico de `descripción.' Una proposición es descriptiva en este sentido técnico sólo cuando su función es presentar con precisión los eventos individuales de los que pueda haber (o pueda haber habido) evidencia empírica directa.

La respuesta a la segunda razón que Eisenberg da de inconsistencia es que él genera ilegítimamente la contradicción porque no toma en cuenta que nunca digo que la filosofía trata *exclusivamente* de los universales. Lo que digo es que la filosofía trata *principalmente* de los universales. Y, en efecto, en la primera parte del libro, donde Eisenberg encuentra la expresión más fuerte y más problemática de esta opinión, doy como ejemplo de una proposición filosófica, `Dios es omnipotente, omnisciente, y benevolente', y ésta es ciertamente una proposición cuyo sujeto no es universal. Por lo tanto, puedo decir, sin contradecirme, que la filosofía consiste en una opinión sobre el mundo.

Aparte de la inconsistencia, Eisenberg mantiene, en segundo lugar, que mi concepción de la filosofía es imprecisa, primero, porque no toma en consideración la obra de filósofos como Marx y Nietzsche, quienes escribieron sobre los individuos, y segundo, porque omite toda consideración del valor de la posición culturalista. Lo que acabo de decir sobre los universales es suficiente para socavar la primera parte de su objeción, pues espero esté claro que no mantengo que la filosofía contiene sólo proposiciones universales. Con respecto a la segunda parte, debo indicar que la objeción de Eisenberg es compleja y, dado el tiempo limitado que tengo a mi disposición para defenderme, no puedo siquiera explicarla adecuadamente. Espero, entonces, que sea suficiente decir que mi tesis es que la filosofía, como la ciencia, se concierne principalmente con la formulación de principios universales aun cuando en realidad esos principios resulten ser culturalmente relativos y expresados en el lenguaje, que es un vehículo cultural. Pero, así como tenemos que distinguir entre la historicidad intensional y la extensional de las proposiciones, debemos distinguir entre su relatividad cultural intensional y su

relatividad cultural extensional. En suma, no todas las proposiciones expresan opiniones que son culturalmente relativas.

En tercer lugar, Eisenberg pretende que mi concepción de la filosofía implica lo que llama un "realismo trascendental", pero que mi defensa de esta posición no es convincente de manera que no constituye la defensa requerida de mi concepción de la filosofía. Objeta que defiendo el realismo trascendental basado en la naturaleza humana y la tradición, pero que ni la naturaleza humana ni la tradición explican cómo podemos conocer las cosas en sí mismas aparte del enrejado conceptual a través del cual las experimentamos. Naturalmente, Eisenberg tiene razón en cuanto la naturaleza humana y la tradición no prueban la existencia del mundo independientemente de la experiencia humana o justifican nuestro conocimiento de ese mundo en sí mismo. Pero comete un error al atribuirme tal posición en base a lo que digo en *Philosophy and Its History*. La razón que le lleva a esta atribución es que entiende la palabra `enrejado' como refiriéndose a un enrejado categórico kantiano. Pero eso no es lo que digo y ciertamente no es lo que entiendo. Hay muchos tipos de enrejados y no todos ellos son kantianos. Esto quiere decir que se puede hablar de algo que pasa por el enrejado sin alteración y no mantener que conocemos las cosas en sí mismas. Pues el enrejado en cuestión puede ser cultural, superimpuesto sobre el kantiano, y por tanto no absoluto en ningún sentido. Uno puede rechazar el realismo trascendental y todavía hablar de cosas que pasan a través de enrejados sin ser alteradas. Mi posición es consistente tanto con el realismo como con el no-realismo metafísicos, siempre que el no-realismo deje lugar para un objetivismo kantiano. ¿Defiendo el objetivismo? Sí, hasta cierto punto, en base a la naturaleza humana y la tradición. Recuérdese, mi libro es epistemológico, no metafísico.

Hasta ahora he considerado sólo las objeciones de Schmitz y Eisenberg en contra de mi tesis principal, pero ahora consideraré sus objeciones en contra de mi tesis secundaria. Esta tesis, como dije anteriormente, es que una manera de salvar la brecha que separa los filósofos angloamericanos y los continentales es a través del estudio de la historia de la filosofía y los problemas historiográficos que surgen en tal estudio.

La objeción principal de Schmitz en contra de esta tesis es que mi concepción de la filosofía permea mis análisis históricos e historiográficos de tal manera que presenta un obstáculo a todo acercamiento para aquellos que estén en desacuerdo con ella. Además, señala que el estudio de la historia de la filosofía y de la historiografía filosófica no pueden servir para producir un acercamiento entre los filósofos angloame-

ricanos y los continentales precisamente porque ellos no tienen una concepción común de la filosofía. La premisa en que descansa la objeción de Schmitz es que mi concepción de la filosofía es partidaria, y por lo que nos dice pienso que cree es demasiado analítica, o escolástica, o ambas. Aparte de si su opinión sobre mi concepción de la filosofía sea correcta o incorrecta, hay un punto importante en juego en la objeción de Schmitz: los filósofos que pertenecen a las tradiciones filosóficas angloamericana y continental se aproximan al estudio de la historia de la filosofía y a su historiografía desde puntos de vista tan diferentes y con presupuestos metodológicos tan conflictivos, debido a las respectivas concepciones de la filosofía que tienen, que el estudio de la historia de la filosofía y de su historiografía no pueden salvar efectivamente las brechas que existen entre ellos.

Eisenberg está de acuerdo con Schmitz, aunque presenta sus objeciones en términos más específicos. Objeta que mi propuesta falla porque, al contrario de lo que mantengo, no identifica un objeto, perspectiva o conjunto de cuestiones comunes que los filósofos angloamericanos y continentales puedan compartir. No hay objeto común porque no hay textos comunes –¡considérese lo que los filósofos analíticos piensan sobre Derrida! No hay perspectiva común porque las tradiciones filosóficas diferentes usan procedimientos historiográficos diferentes– considérense los casos de Heidegger y Guthrie. Y no hay un conjunto de cuestiones comunes porque los filósofos no se interesan en cuestiones historiográficas, y los historiadores de tradiciones diferentes tienen intereses diferentes –considérese el caso de Fink y Raven–.

Esta es una objeción muy seria que explícitamente considero en *Philosophy and Its History*. Como respuesta, primero, permítaseme repetir que para que mi propuesta sea efectiva no es necesario que los filósofos angloamericanos y los continentales estén de acuerdo en un canon estricto de textos filosóficos, que usen exactamente los mismos procedimientos en el estudio de la historia de la filosofía, y que se interesen en y traten sobre las mismas cuestiones historiográficas. Sería ingenuo esperar eso de los miembros de diferentes tradiciones filosóficas, y aun de aquellos que pertenecen a la misma tradición. En efecto, es posible que ningún filósofo haya compartido estos elementos con otro filósofo. La carga que Eisenberg me impone es demasiado pesada. Mi propuesta requiere solamente que haya algún terreno común, es decir, algunos textos comunes, algunos procedimientos historiográficos comunes, y algunas cuestiones comunes que puedan servir como fundamento para comenzar el diálogo. Y pienso que es razonable que haya tales elementos comunes; esto es lo que quiero decir con que somos humanos y miembros de una misma tradición filosófica y cultural amplia. No me preocupa la referencia de Eisenberg a la polisemia textual – todavía no he encontrado una interpretación del *Tractatus* de Wittgenstein que mantenga que el libro es un tratado en chino sobre la vida en Venus. En efecto, tanto la tradición angloamericana como la continental están de acuerdo no sólo en la naturaleza filosófica y la importancia de ciertos textos –considérese la *Metafísica* de Aristóteles y la *Crítica de la Razón Pura* de Kant– sino también en muchas cosas sobre esos textos. Este es un tema que requiere consideración especial y que trato más detenidamente en mi *Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (1995). Además, ambas tradiciones tienen que encarar ciertos procedimientos historiográficos impuestos por los textos si quieren entenderlos –considérese la necesidad de aprender griego para entender los textos de Platón–. Y no puedo concebir la idea que Eisenberg seriamente crea que los filósofos no estén interesados en las cuestiones historiográficas –considérese a Quine sobre el tema de la traducción– o que los historiadores de diferentes tradiciones se interesan solamente en cuestiones diferentes – sin duda se interesan en algunas cuestiones diferentes, pero hay otras que comparten. Es precisamente porque hay algo en común, malgré Schmitz y Eisenberg, que las diferencias mismas de canon, procedimiento, y temas que separan a los filósofos angloamericanos y los continentales pueden servir para establecer puentes entre ellos. En suma, en lo referente a la historia de la filosofía y a la historiografía filosófica, las diferencias no son parte del problema sino parte de la solución, puesto que promueven el diálogo en lugar de prevenirlo. Y la prueba es esta reunión misma, donde, como resultado de lo que Schmitz y Eisenberg consideran ser mis opiniones partidarias e incorrectas, hemos comenzado el diálogo y, confío, el proceso de acercamiento.

Universidad del Estado de Nueva York, Buffalo

ANALOGÍA
Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGIA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:
Apartado postal 23-161
Xochimilco 16000 México, D.F.
MEXICO

Peridiocidad semestral. Suscripción anual (2 números): 35 US dls.

ESTUDIO CRITICO

GNOSTICISMO, MODERNIDAD E HISTORIA: ERIC VOEGELIN Y LA NUEVA CIENCIA DE LA POLITICA

Andrés Rosler

Eric Voegelin (1901-1985) perteneció a un círculo de pensadores europeos que a partir de diferentes paradigmas y tradiciones teóricas intentaron desafiar la hegemonía intelectual del marxismo y del positivismo en las primeras décadas del siglo. A este círculo pertenecieron, entre otros, Raymond Aron, Michael Oakeshott, Bertrand de Jouvenel, Leo Strauss y Hannah Arendt. A pesar de las notables diferencias ideológicas existentes en este variado grupo de pensadores, compartían todos ellos la siguiente premisa: la *conditio humana* es el punto de partida y la meta de la reflexión científica *peri ta anthropina*.

Debido al *Anschluß* Voegelin debe escapar de Viena dramáticamente, literalmente perseguido por la Gestapo, y emigra a los Estados Unidos donde entra en contacto con el enfoque anglo-sajón imperante, cuyo núcleo consistía en otorgar la categoría de universal y necesario a lo que en verdad era sólo histórico-contingente. Voegelin sostenía que una teoría que insistía en discutir la política exclusivamente en los términos de la democracia anglosajona ni siquiera podía dar cuenta apropiadamente de los estados nacionales de occidente. El "Oxford-style" de teorizar la política no podía separar lo esencial de lo accidental ni romper con el hábito de tratar las instituciones de un estado nacional específico como si en verdad manifestaran la naturaleza humana.

Los integrantes de la generación a la que se dirigía Voegelin (R. G. Collingwood, T. W. Weldon, G. R. G. Mure, J. W. Gough) no formaban una escuela; sí tenían en común un conjunto de premisas inarticuladas. Todos ellos eran proclives a aceptar lo que Voegelin denominó el "misterio de la encarnación": los principios del "right political order" se habían encarnado "más perfectamente en Inglaterra que en ningún otro lugar en otro tiempo". El pensamiento oxoniense había insertado a la

humanidad en una estructura circular concéntrica; en la periferia habitaban los "condenados" o los "bárbaros", y en el centro se ubicaba la civilización occidental. En el anillo central se alzaban las democracias anglosajonas[1]. De este modo Voegelin trataba de mostrar que en Oxford brillaba por su ausencia una verdadera antropología filosófica. Hasta el día de hoy, el pizarrón del "Lecture Room" de la Facultad de Filosofía de Oxford está cubierto casi exclusivamente por símbolos lógico-matemáticos.

El típico paradigma anglosajón de la *political morality* consiste en discutir los principios que deben regular las actividades, los fines y las estructuras de las instituciones políticas -i.e. del Estado. El énfasis en la discusión sobre principios e instituciones que se conectan mediante la aplicación de los primeros sobre las segundas hace que la *political morality* se diluya en la negación de su supuesto objeto de estudio -la especificidad de lo político- y quede intrínsecamente ligada a -hasta el punto de ser difícilmente distinguible de- ya sea la ética analítica *cum* filosofía del lenguaje, la teoría económica (*game theory*), o el derecho.

El libro que nos ocupa, *The New Science of Politics*[2], debe ser leído contra este panorama; Voegelin lamentaba que el debate público estuviera dominado por "liberal clichés" (VI,3), y que "prácticamente cada gran pensador político que reconoció la estructura de la realidad, desde Maquiavelo hasta el presente, ha sido estigmatizado como inmoral por los intelectuales gnósticos -por no decir nada del juego de salón, tan caro entre liberales, de criticar severamente a Platón y a Aristóteles como fascistas" (VI,2). Sin embargo, para ser justos, no podemos dejar de mencionar que Voegelin en 1977 se quejaba de que los intelectuales norteamericanos se habían dejado influir demasiado por los emigrados alemanes, al extremo de comportarse como si "no hubiera norteamericanos que pudieran pensar". En rigor de verdad, Voegelin comienza su carrera intelectual preocupado no por los déficitis de la filosofía analítica -cuya jurisprudencia estudia atentamente estimulado por Kelsen, quien había sido a la sazón el director de su tesis doctoral- sino por la incapacidad del pensamiento de las escuelas filosóficas en las que había sido formado (i.e. Marx, Freud, el neokantismo, Scheler, la escuela de Viena, Husserl). Todas ellas pecaban de concebir un horizonte restringido hasta el dogmatismo, cada una elevando a la categoría de verdad universal la porción de realidad que cubrían. Voegelin sintió imperiosamente la necesidad de extender tales horizontes; para alcanzarlos era preciso una conciencia entendida no como una estructura a priori ni como algo dado, sino como una incesante acción de expandir, ordenar,

articular y corregirse a sí misma. La conciencia es un evento en la realidad que estudia y en la cual participa[3]. Es, pues, la "Crisis de las ciencias europeas" la que marca el primer rumbo de la obra de Voegelin.

La reminiscencia de la *Nuova Scienza* de Vico en el título del libro no es antojadiza; tal como Vico propuso una nueva ciencia política e histórica *vis-à-vis* la *nuova scienza* de Galileo, del mismo modo las lecciones de Voegelin intentan recuperar la ciencia política clásica frente a la hegemonía del paradigma positivista, rescatar a la ciencia política de la destrucción de la que había sido objeto en manos del paradigma de la *unified science*. El libro que nos ocupa en particular comienza diciendo programáticamente: "La existencia del hombre en la sociedad política es existencia histórica; y una teoría de la política, si penetra en los principios, debe ser al mismo tiempo una teoría de la historia". Voegelin abrazaba la idea de escribir una nueva historia de las ideas políticas que reemplazara al ya en ese entonces canónico libro de texto de George H. Sabine; y *The New Science of Politics* es la plataforma de lanzamiento de ese proyecto que terminó tomando cuerpo como una obra de cinco volúmenes (*Order and History*), publicada entre 1956 y 1985, abarcando desde el Antiguo Testamento hasta San Agustín.

Viviendo una época en la cual la modernidad es tematizada desde casi todos los ángulos y discursos (filosófico, político, histórico, sociológico, etc.) es tentadora la idea de presentar a *The New Science of Politics* como una crítica de la modernidad, entendida ésta como una proyección o desenlance inevitable de un gnosticismo desenfrenado y llevado hasta sus últimas consecuencias. De hecho, el propio Voegelin había arreglado en principio con su editor llamar al libro *The End of Modernity. An Introduction to the New Science of Politics*. Pero, la teoría de la modernidad de Voegelin es una consecuencia de la aplicación de un enfoque teórico -la racionalidad platónico-aristotélica-a un proceso histórico. Los dos grandes temas de este libro son, pues, la propuesta voegeliniana de restaurar el método de la filosofía política clásica y la crítica de la modernidad entendida como el desarrollo del gnosticismo en Occidente.

A Voegelin no se le escapa la imposibilidad de restaurar lexicográficamente el discurso filosófico clásico; la historicidad de la existencia humana no es algo que Voegelin precisamente desconozca. No obstante, ciertos aspectos de la metodología de la filosofía clásica pueden ser rescatados debido a que son independientes del tiempo y del espacio: para Voegelin la diferencia entre *episteme* y *doxa* goza de dicha universalidad.

Voegelin enfatiza la necesidad de no caer en el error de confundir los *conceptos* teóricos con los que se analiza la realidad con los *símbolos* pertenecientes al nivel de la auto-interpretación de la realidad que la propia sociedad lleva a cabo. Pero tampoco se debe hacer caso omiso de la realidad social. Toda ciencia política que se precie de tal, según Voegelin, no debe comenzar haciendo *tabula rasa* de la realidad e inscribiendo en ella sus conceptos a voluntad; por el contrario, debe comenzar por el enjundioso cuerpo de auto-interpretaciones de una sociedad para luego proceder a clarificar críticamente los símbolos pre-existentes al discurso teórico. La diferencia imperante en la realidad no debe dar cabida al puro relativismo y a la imposibilidad de la unidad u orden conceptual; en esa misma diferencia y/o auto-interpretación social se encuentra la verdad a la espera de su revelación (*aletheia*). Lo social no es en sí concepto pero tampoco pura arbitrariedad; es la materia prima a partir de la cual el análisis filosófico debe extraer la verdad. A esta altura es claro que el objetivo de Voegelin es alcanzar ese punto intermedio entre el puro conceptualismo utópico y el realismo acrítico, ese delicado equilibrio aristotélico entre Platón y Protágoras.

Voegelin utiliza como tema para desplegar su ciencia nueva a la representación. Voegelin sostiene que la historia consiste en el devenir de los distintos poderes que se suceden ocupando el lugar a partir del cual se (re)semantiza la simbología de la cual se nutre toda sociedad. Se trata de poderes que se arrogan la representación de una sociedad y cuyo éxito depende de la manera en que satisfacen los diferentes niveles de representación social.

Estos niveles son tres: elemental, existencial y trascendental. El primero se refiere a la representación en el nivel perteneciente a los simples datos del mundo exterior o meramente empírico: distritos geográficos, sexo, edad, registros electorales, etc. Bien podríamos referirnos a este nivel como "formal" o jurídico. Es claro que este nivel no agota el fenómeno de la representación; todas las épocas atraviesan tarde o temprano una crisis de representación formal o jurídica debido a que ésta ya no responde a las necesidades existenciales de la sociedad. La sociedad política nace cuando se articula y erige un representante, en principio externo o elemental pero fundamentalmente existencial después. El fenómeno de la representación es posible gracias a que la sociedad es una suerte de cosmos de significado, iluminada desde dentro por su propia auto-interpretación. Pero este significado, que en última instancia constituye el orden de la sociedad, no existe automáticamente: debe ser fundado, preservado y defendido. A partir de cierta noción de orden, aquellos que están precisamente del lado del orden representan la verdad, mientras que aquellos que los enfrentan representan *ex hypothesi* el desorden y la falsedad. A su modo, Voegelin hace una lectura política del significado y de la verdad: en toda sociedad ambos giran alrededor de la lucha por el reconocimiento.

No obstante, la lectura política filoaristotélica de Voegelin no podía dejar de ser provisoria y dependiente; existe una dimensión a partir de la cual se puede identificar cuál de los bandos en disputa tiene razón y cual no. Es sólo al interior de la sociedad, al nivel de la auto-interpretación que el "schmittianismo" de Voegelin tiene validez; este nivel sociológico-descriptivo, sin embargo, depende lógicamente de un nivel normativo-filosófico superior, a la mejor usanza *pros hen*. Como ya observamos, Vogelin distingue entre la fuente de conocimiento (sociedad e historia) y el conocimiento en sí (filosofía práctica), entre lo que "se dice" y la verdad, entre lo que la filosofía analítica desde H.L.A. Hart suele denominar los puntos de vista externo e interno respectivamente. El componente determinante de la relación *pros hen* desde y hacia el cual (se) refieren los significados es el discurso de la racionalidad substantiva o *logos*, de aquella que solía ocuparse de cuál el *ergon* del y cuáles son los bienes que caracterizan al ser humano.

A partir de esta lucha por el significado y la representación Voegelin expone el símil de una filosofía de la historia en tres etapas. La primera época *cosmológica* corresponde a la historia de la humanidad hasta los albores de la Grecia clásica; es seguida por una segunda etapa caracterizada por el descubrimiento de la verdad (o de la filosofía en general). A esta etapa pertenece un acontecimiento decisivo: la invención del principio antropológico, según el cual la sociedad debe ser un cosmos ordenado pero sin excluir al ser humano; debe ser no sólo un microcosmos sino también un macroantropos. La aparición de la filosofía importa el descubrimiento de la *psyche*, el reconocimiento del ser humando entendido como portador de y participante en una razón que le permite persuadir, comunicarse, desarrollar las potencialidades de la naturaleza humana. Y el hombre que encarna este ideal es el *spoudaios* aristotélico. Pero el descubrimiento de la verdad del ser humano implica a su vez el reconocimiento de la verdad de Dios; este es el punto donde se abre la puerta a la trascendencia y en donde emergen San Agustín y Santo Tomás. Arribamos de este modo a la representación trascendental.

La sociedad representa una verdad trascendente; el concepto de representación existencial debe ser suplementado por el de representa-

ción trascendental. El campo de los distintos tipos de verdades que compiten se ve ensanchado por la aparición del Cristianismo; a las verdades cosmológica y antropológica (o propiamente filosófica) se suma la verdad *soteriológica*. El ser humano de este modo comprende que el sentido de la historia consiste en las experiencias a través de las cuales él aprehende la comprensión de su humanidad y junto con eso la comprensión de sus límites. Cuando en la historia intelectual moderna se perdió la noción de tales límites, el resultado fue "la caída en el nihilismo anti-cristiano, en la idea del superhombre en una u otra de sus variantes -sea el superhombre progresista de Condorcet, el superhombre positivista de Comte, el superhombre materialista de Marx, o el superhombre dionisíaco de Nietzsche" (III,1).

El Cristianismo des-diviniza la sociedad romano-imperial. La doctrina de los dos reinos define claramente a la existencia terrena como una experiencia completamente finita y de segundo orden; el destino espiritual del ser humano en el sentido cristiano no puede ser representado sobre la tierra por la autoridad política. Sólo puede ser representado por la Iglesia. A partir de la aparición del Cristianismo la esfera del poder es radicalmente des-divinizada; se ha convertido en estrictamente temporal. La política deja de ser una actividad intrísecamente valiosa. Aún las variantes más controvertidas del Cristianismo reconocen la temporalidad indiscutible de la vida terrena. Para Voegelin, pues, es el Cristianismo el que lleva adelante un proceso de *secularización* propiamente entendido: el *saeculum* debe ser claramente distinguido de la *Civitas Dei*. Y aquí arribamos a un punto decisivo en la filosofía de Voegelin: en la medida en que la historia se aparte de este *factum*, i.e. en la medida en que el ser humano intente re-divinizar el *saeculum* las consecuencias serán desastrosas. La modernidad llevó a cabo un mal así llamado proceso de secularización; en lugar de semantizar adecuadamente la finitud lo que hizo fue confundir el *saeculum* con la *Civitas Dei*, inyectar un sentido completamente inapropiado para la existencia temporal; consagró la inmanencia. Esta inmanentización es el producto de una *teología civil*.

Los orígenes de la modernidad se remontan según Voegelin hasta Joaquín de Fiore, teólogo del siglo IX, quien rompió con la concepción agustiniana de la sociedad cristiana al haber aplicado el símbolo de la Trinidad al curso de la historia. La historia de la humanidad, de este modo, atravesaría tres períodos correspondientes a las tres ¿personas? de la Trinidad. Este proceso se caracterizaba por llevar adelante un progresivo desarrollo de espiritualidad. La primera etapa desarrollaba la

vida del laico, la segunda la del sacerdote, y la última la del monje. Cada edad tenía una duración aproximada y reproducía al interior la misma estructura trinitaria del proceso general. "En su escatología trinitaria Joaquín creó el agregado de símbolos que gobierna la auto-interpretación de la sociedad política moderna hasta nuestros días" (IV,2). El símbolo más claro es, por supuesto, la historia como una secuencia de tres edades, de las cuales la tercera es el reino inteligible y final. Como variantes de este símbolo se pueden reconocer las periodizaciones de la historia de cuño humanista y enciclopedista con las fases de historia antigua, medieval y moderna; las teorías de Turgot y de Comte de una secuencia de fases teológica, metafísica y científica; la dialéctica de Hegel y las etapas de libertad y desarrollo espiritual autoreflexivo; la dialéctica marxista de los tres períodos del comunismo primitivo, la sociedad de clases y el comunismo final; y por último el símbolo nacional-socialista del Tercer Reich. Los otros símbolos son el del líder (el líder gnóstico puede arrogarse el título de ser el vocero de Dios, del progreso, de la raza, o de la dialéctica), el del profeta de la nueva era y el de la hermandad de personas autónomas. Este último importa comprender a los seres humanos como miembros del nuevo reino sin mediación sacramental alguna de la gracia. En esta tercera etapa la Iglesia dejaría de existir debido a que los dones carismáticos que son necesarios para la vida perfecta se extenderían a todos los hombres sin la administración de los sacramentos. La autoridad sería absolutamente superflua. Este ideario es susceptible de diferentes variantes; puede ser rastreado en diferentes niveles de pureza hasta ciertas sectas medievales y renacentistas, así como en las iglesias puritanas de los santos. En sus formas "secularizadas", sostiene Voegelin, se convertiría en un componente formidable en el credo democrático contemporáneo (IV,2); sería además el núcleo dinámico del "misticismo" marxista del reino de la libertad y de la desaparición del Estado.

Lo que subyace a este proceso moderno de "secularización" es la sed de certidumbre saciada en las diferentes variantes del proceso: humanismo, Ilustración, progresismo, liberalismo, positivismo y marxismo. Por el contrario, de acuerdo con Voegelin lo que caracteriza a la esencia del Cristianismo es la incertidumbre, particularmente respecto del sentido de la historia (IV,4). El Cristianismo es una "aventura heroica del alma".

Hablar sobre las consecuencias de este proceso es hoy un lugar común. Hace más de cuarenta años Voegelin afirmaba que la muerte del espíritu es el precio del progreso. Dios está muerto -el heraldo final es

Nietzsche- y se trata de un homicidio gnóstico. La vida del espíritu es inversamente proporcional al empeño con que los seres humanos se lanzan a la empresa de salvación intramundana. Pero, debido a que "la vida del espíritu es la fuente del orden en el hombre y en la sociedad, el mismo éxito de una civilización gnóstica es la causa de su decadencia" (IV,5). Así pues, en la misma consumación del triunfo del gnosticismo se encuentra el germen de su derrota. El gnosticismo desconoce ciertos hechos esenciales de la existencia humana. La naturaleza humana no cambia; la falacia gnóstica de la inmanentización y de la ilusión del sentido en la historia ignora la "sabiduría más antigua de la humanidad" respecto del ritmo de crecimiento y caída que es el "destino de todas las cosas bajo el sol" (VI,2). El gnosticismo es una suerte de contraprincipio básico de todos los principios de la existencia. En suma, el gnosticismo y la modernidad que es su producto, aparejan la "deformación" de la existencia: "El cielo será erigido sobre la tierra. La auto-salvación, la tragedia del gnosticismo que Nietzsche experimentó totalmente hasta que le destrozó su alma, es una realización de la vida que vendrá a cada hombre con el sentimiento que él está marcando su contribución a la sociedad de acuerdo con su habilidad, recompensado por un cheque de paga semanal" (VI,3). En lo que respecta a la sociedad, la "modernidad sin restricción" cobró cuerpo en el nazismo el cual "en un ambiente sin fuertes tradiciones institucionales, puso totalmente en juego por primera vez materialismo económico, biología racista, psicología corrupta, cientificismo y crueldad tecnológica" (VI,6).

Hacia fines de la década del 70, casi veinte años después de su *nueva ciencia*, Voegelin sostenía que la necesidad de reteorizar las ciencias sociales permanecía irredenta. De acuerdo con Voegelin el mundo académico estaba plagado de figuras que "no hubieran podido ganar atención pública en el ambiente de la República de Weimar, dudoso como era, con neohegelianos que combinan a Marx y a Freud en una teoría de la represión que asegura un monopolio de represión hacia ellos mismos; con conductistas megalómanos que quieren manipular a la humanidad a costa de la libertad y la dignidad humana; y con fanáticos igualitarios que quieren redistribuir la justicia distributiva. (...). [S]e ha hecho cada vez más difícil describir este sector del mundo académico, con su peculiar mezcla de *libido dominandi*, analfabetismo filosófico, y su inflexible rechazo a entrar en el discurso racional, porque la forma adecuada tendría que ser la sátira y, como Karl Kraus ya lo percibió en los 1920s, es casi imposible escribir una sátira cuando una situación se ha convertido en tan grotesca que la realidad supera el vuelo de la imaginación del satírico"[4].

Michael Oakeshott escribió en su reseña anónima de *The New Science of Politics* para el *Times Literary Supplement* que "este libro debe ser considerado uno de los ensayos más iluminadores sobre el carácter de la política europea que ha aparecido en medio siglo"[5]; la revista norteamericana *Time* se basó en nuestro libro para su artículo central en el número especial del trigésimo aniversario, intitulado "Journalism and Joachim's Children"[6]; Arnold Brecht consideró a esta obra como la expresión líder en la lucha contra el positivismo[7]; un politólogo tan famoso y positivista como Robert A. Dahl reconoció en su review del libro que un escritor de la erudición de Voegelin "usa un documento del siglo tres con más habilidad que nosotros cuando leemos el *New York Times*"[8]. Voegelin enseñó como profesor visitante en Oxford, Londres, Chicago, Harvard, Johns Hopkins y Yale; fue objeto de dos paneles de la American Political Science Association. Sin embargo, a pesar de su trayectoria, Voegelin permanece casi ignorado por la academia. El mismo contaba en 1973 que llevaba archivos en los que constaba que había sido motejado de comunista, fascista, nazi, viejo liberal, neo-liberal, judío, católico, protestante, platónico, neo-agustiniano, tomista y hegeliano. No hubo casi *bête noire* de las diferentes ideologías con la que no fuera identificado. Sin embargo, Voegelin fue un pensador independiente, que no perteneció a movimiento político alguno. Por supuesto, esto no significa que no haya tomado postura alguna; su conservadurismo era innegable, pero era producto de su propio pensamiento sin adherir a una ideología y sin dejar de escribir críticamente sobre las vacas sagradas de todas las escuelas de todo signo cuando era necesario. Considerado un historiador por los acólitos de la *political science* -y qué decir de los filósofos analíticos-, al final de su vida sostenía inconmovible que la *doxa* todavía imperaba a expensas del conocimiento.

St Hugh's College, Oxford

NOTAS

1. "The Oxford Political Philosophers", *The Philosophical Quarterly*, 3 (11), 1953, pp. 100, 101.

2. Eric Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, hg. Peter J. Opitz, 4ta. reimp., Freiburg/München, 1991, pp. 294 (traducción alemana de la edición norteamericana de 1952, *The New Science of Politics*, Chicago, basada

en las "Walgreen Lectures" que diera Voegelin en la Universidad de Chicago en 1951, bajo el título de "Truth and Representation").

3. Eric Voegelin, "Remembrance of Things Past", prefacio a la edición inglesa de *Anamnesis*, trad. y ed. Gerhart Niemeyer, Notre Dame, 1978, pp. 7, 3.

4. *Ibidem*, pp. 6-7.

5. 7 de agosto de 1953, p. 504.

6. 9 de marzo de 1953, 57-60.

7. *Social Research*, XX, 1953, p. 230.

8. *World Politics*, VII, 1955, p. 486.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXII N° 1 (Otoño 1996)

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Schmittiana. *Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*. Band IV 1994. Herausgegeben von Prof. Piet Tommissen. Duncker u. Humblot, Berlin, 1994, 304 pp.

Al presentar el primer número de *Schmittiana* (publicado en el primer centenario del nacimiento de Schmitt: 1988), su editor Piet Tommissen expresaba así la finalidad de la nueva revista: "mantener vivo el interés por el controvertido gran erudito", favoreciendo "la investigación schmittiana a nivel internacional". Desde entonces, la publicación viene satisfaciendo plenamente estos propósitos, pues se ha constituido en un material de consulta absolutamente indispensable para el estudio riguroso del pensamiento de Schmitt, de las circunstancias biográficas conexas y del contexto de desarrollo, divulgación y recepción del mismo, dentro y fuera de Alemania. Por ende, lo es también para el conocimiento de la discusión filosófico-política y jurídica, pero también cultural en general, de los años en que el jurista alemán dió a luz su vasta y profunda, discutible y discutida, producción intelectual.

En este sentido, debe destacarse la admirable tarea del prof. Tommissen. Por un lado, publica trabajos y epistolarios inéditos de Schmitt, documentos y testimonios ligados a la temática schmittiana, breves escritos altamente significativos hace tiempo agotados y/o de difícil acceso a los investigadores. Por otro, todo el material así divulgado aparece enriquecido con notas aclaratorias e informativas de Tommissen, las cuales, sin interferir en el contenido referido, proporcionan los datos históricos que facilitan e incentivan el estudio.

Publicadas las tres primeras entregas de *Schmittiana* como cuadernos especiales de *Eclectica* , la revista de la Economische Hogeschool Sint-Aloysius de Bruselas (nros. 71-72 en 1988, 79-80 en 1990 y 84-85 en 1991), la cuarta, que ahora comentamos, aparece bajo los tipos de Duncker u. Humblot de Berlin, la casa editora de tantas obras insoslayables en este campo temático, lo cual testimonia, creemos, la difusión y reconocimiento que esta publicación ha alcanzado.

En lo que hace a los inéditos o a escritos de Schmitt publicados pero prácticamente desconocidos, aparecen en *Schmittiana* IV dos ponencias en unas jornadas que, sobre la cuestión de la "ciudadanía", tuvieron lugar en Breslau, en 1930. Una de ellas está dedicada a la Constitución de Weimar, un tema que, si bien recorre gran parte de la producción schmittiana más conocida, es planteado aquí con la máxima claridad y síntesis. Schmitt analiza los tres conceptos "estructurales" de la Carta weimariana: federalismo, parlamentarismo y democracia. Ante todo, Schmitt destaca la dificultosa, sino imposible, armonización de dos principios: el de una federación de principados y el del Estado nacional

unitario; lo cual se traduce en la - a su juicio - insuficiente delimitación de las competencias nacionales y locales. Se trata, entonces, de una construcción constitucional que no concluye claramente en un pico de suma autoridad soberana, sino en una "serie de vértices superiores coexistentes uno al lado del otro, sin una instancia suprema que abarque a las demás bajo de sí" (17). Pero simultáneamente, observa Schmitt, al introducir el Parlamento como régimen de administración local, i.e. los *Länder* , la constitución alemana de la primera postguerra da realidad a la coexistencia entre parlamentarismo y federalismo, dos principios teorizados habitualmente como incompatibles en Europa.

En cuanto al parlamentarismo, Schmitt destaca la ambigüedad del art. 54 ("el canciller del Reich y los ministros del Reich necesitan la confianza del Parlamento para el cumplimiento de sus tareas"). Ante todo, porque permite la situación siguiente: el apoyo al gobierno puede no reflejar la opinión mayoritaria, sino resultar de la abstención o neutralidad de los grandes partidos, con lo cual gobierna la minoría, que es, acota Schmitt, "la situación de nuestro Parlamento actual" (22). Pero sobre todo porque tal fórmula tolera cuatro formas diversas de "parlamentarismo": el gobierno parlamentario (en el caso de que una mayoría retire su apoyo a todo gobierno que no siga las pautas políticas del grupo mayoritario); el sistema de Primer Ministro o Canciller ("Así fue pensado por los autores de la Constitución de Weimar, *Max Weber* y *Hugo Preuss* ", observa Schmitt en p.23), que actúa y ejecuta, siempre a la espera de la desaprobación parlamentaria; el sistema de Gabinete, como acontece en los gobiernos de coalición; e incluso el sistema Presidencial. Para Schmitt no contradice en absoluto al art. 54 el hecho de que el presidente "determine fácticamente" las directrices políticas, mediante el nombramiento del canciller. Estas cuatro posibilidades, entonces, se armonizan con la letra constitucional, y nuestro jurista valora positivamente este rasgo: la "parte organizativa, el capítulo intermedio de la Constitución, esto es, la regulación del problema parlamentario mediante el equilibrio entre los tres factores: Reichstag, Gobierno del Reich y Presidente del Reich, es una forma sumamente lograda y bien meditada de organización estatal" (25).

En cuanto al principio democrático, la igualdad, debe entenderse no en abstracto, sino en función de la confrontación política en la cual es enunciado. Esta adherencia a lo concreto propia de una idea como la de "igualdad democrática", en el contexto en que fue sancionada la Constitución, se traduce - según Schmitt - en dos tipos de instituciones: las de la democracia representativa o parlamentaria, y de la democracia plebiscitaria, la última de las cuales, concentrada en la figura presidencial, actúa como contrapeso de la primera. Así la legislación puede generarse en el Reichstag, pero también en una decisión popular dispuesta por el presidente, a partir de un requerimiento del pueblo mismo (*Volksentschied auf Volksbegehren*). De esta manera, la Carta cobija un motivo republicano y democrático para balancear el parlamentarismo; una organización "excelente", al ofrecer una alternativa de acción frente a la incapacidad del procedimiento legislativo ordinario. Por cierto, Schmitt reivindica al máximo la capacidad decisoria del presidente; pero tampoco deja dudas sobre la defensa de la Constitución

weimariana, que él ensaya en este momento histórico: "La constitución debería ser lo sagrado del pueblo alemán. Debería devenir para la nación alemana lo que la monarquía fue para el Estado alemán en las primeras épocas. [...] En la situación actual, también crítica para la constitución, lo más importante es mantener la conciencia de este valor eminente de una constitución. Ella no debe ser una mera reglamentación de cualquier tipo de funciones políticas internas, sino mucho más: un símbolo altamente valioso, respetado por todos" (30).

La segunda ponencia de Schmitt versa sobre la Liga de las Naciones ginebrina, y aquí también su planteo es conocido. A la hobbesiana interrogación sobre *Quis iudicabit?* , quién decide qué es paz y si está amenazada o no, la respuesta schmittiana es: las grandes potencias. "Este es el peligroso reverso de la garantía de paz". El ejemplo que da es el desembarco de *marines* en Panamá, definido no como guerra por Estados Unidos, sino como "medida pacífica para garantizar los contratos" (45 y 46).

Más significativo, por tratarse de un aspecto del pensamiento schmittiano poco trabajado, a pesar de su importancia, es un inédito: la primera parte de una emisión radial de 1931, que Schmitt dedica al tema "Hegel y Marx". Nuestro autor centraliza su exposición de la dialéctica en el texto juvenil de Marx dedicado a criticar la concepción estatal hegeliana, publicado recién en 1927 por Riazanov y conocido entre nosotros como *Crítica del '43*. Schmitt acentúa el significado histórico de esta dura polémica que un joven revolucionario entabla con el teorizador de la monarquía constitucional como la forma estatal *superadora* de las meras sociedades civiles, y al que reprocha terminar siendo un defensor del *status quo*. Lo interesante, revela Schmitt, es que, en su crítica, Marx se sirve del "método y dialéctica hegelianos" (50). El Estado contemporáneo, lejos de ser la realización del espíritu, es, por un lado, un simple vestigio del pasado, pero, por otro, "un instrumento de la sociedad civil industrial, condicionada esencialmente por la economía" (50). Marx visualiza así, prosigue Schmitt, que, por detrás de la pretensión del Estado hegeliano de mantener el monopolio político, el *proceso dialéctico* de la realidad muestra que la astucia de la razón ha subordinado lo político a lo económico. Schmitt valora la capacidad de Marx para comprender, "desde la filosofía", un momento histórico por entonces no tan evidente como lo fuera después. Mas destaca también la temprana clarividencia del filósofo: "Pero el joven Hegel es el primero en definir el concepto de burgués como ser humano esencialmente inpolítico y necesitado de seguridad", en el escrito sobre la Constitución de Alemania de 1802. Toda la actual comprensión marxista del *burgués* está inmediatamente inferida de la definición "político-polémica" dada por el joven Hegel (51-52). El otro elemento más general, de la continuidad Hegel-Marx en términos de la concepción dialéctica, que Schmitt destaca, es propio de la filosofía de la historia: la idea del *progreso* como *conciencia de la libertad*. Lo cual significa que, tanto en el caso de Hegel como en el de Marx, no se trata de enunciaciones abstractas, morales o pedagógicas, sino de "la dialéctica concreta de un desarrollo político actual y presente, de los avatares del espíritu siempre contemporáneo, jamás sólo pasado o sólo futuro" (52). Es a partir de esta filoso-

fía dialéctica de la historia, y Schmitt por cierto la valora en lo que tiene de política, que puede comprenderse la noción marxista de "verdad" y de "ciencia". Y con su habitual honradez intelectual, Schmitt menciona a quien ha influido sobre su propia lectura de Marx: "Georg Lukács ha demostrado esto con gran vigor" (52). De este modo, el breve texto aquí presentado (lamentablemente, la parte faltante parece haberse perdido para siempre, nos informa Tommissen), adquiere una notable importancia - a nuestro entender - para el tema de las relaciones entre Lukács y Schmitt.

También inédito es el conjunto de cartas enviadas por el pensador alemán a su epígono y amigo, Julien Freund (Tommissen dedica el volumen al famoso politólogo francés, fallecido en 1993, acotemos). El epistolario contiene observaciones histórico-culturales imprescindibles para un conocimiento menos standardizado de su remitente, sobre todo entre nosotros. Valgan las alusiones a Weber, Scheler, Flaubert, o frases como éstas: "Moeller van den Bruck era un intelectual muy refinado, todo lo contrario de un nazi. [...] Usted verá cómo se forman los mitos: como este pobre Moeller van den Bruck publicó un libro titulado *El tercer Reich* (en 1923), lo han hecho el inventor, el autor, el culpable de todas las atrocidades de los doce años" (62-63). Obviamente, las cometidas entre 1933 y 1945.

No faltan tampoco otras fuentes de destacable valor: a) testimonios de encuentros con Schmitt, como el de la intelectual alemana Marianne Kesting, quien discute con el pensador alemán el significado de *Benito Cereno* y de Melville en general, una cuestión central en la visión que el *Jurist* tiene del mundo y de sí mismo; b) el resumen de una conferencia de Schmitt sobre el fascismo, el mito y lo político, de 1927, donde leemos: "El bolcheviquismo y el fascismo han conferido nuevamente validez a lo político frente a lo económico", lo cual expresa uno de los ejes de su análisis de ambos fenómenos (115); c) un detallado estudio de W. Schmitz sobre ese círculo cultural, la *Academia Moralis* , en cuyo ámbito Schmitt expuso y discutió sus ideas en la segunda postguerra al ser liberado de su cautiverio y habiéndosele prohibido toda actividad académica, y cuyos miembros (H. Barion y G. Krauss entre otros) fueron artífices de la pervivencia de las ideas schmittianas en el espacio público alemán de aquellos años, organizando conferencias, seminarios y las *Festschriften* de 1953 y 1959 (sumémosle los nombres de E.W.Böckenförde, E. Forsthoff y W. Weber); d) otra investigación particularmente lograda, de C.Tilitzki, sobre la actividad docente de Schmitt en la Escuela Superior de Comercio berlinesa, entre 1928 y 1933. Cabe destacar la observación del autor sobre la permanente presencia, en el plan de estudios o en las temáticas de las tesis finales, de las cuestiones ligadas al capitalismo y socialismo o a Rusia, lo cual hizo que la institución fuera atacada por la prensa derechista, y años más tarde proporcionara argumentos a las denuncias que se hicieran a Schmitt por ser "amigo de judíos" (186).

A continuación, encontramos e) el análisis que G.Krauss hizo en 1947, exponiéndolo ante un estrecho círculo de intelectuales cercanos a Schmitt, de *El concepto discriminatorio de guerra* (1937); f) el texto sobre el pensamiento schmittiano

que P.Schneider (autor de *Estado de excepción y norma* , el primer trabajo sobre Schmitt luego de 1945) preparara para una emisión radial, que nunca tuvo lugar; la respuesta crítica a Schneider por parte de un discípulo de Schmitt, H.Gremmels; y, para completar esta discusión - que no se realizó en su momento pero que Tommissen acertadamente compagina ahora -, el comentario de K. Sontheimer (autor de un importante trabajo sobre *El pensamiento antidemocrático en la República de Weimar*) al libro de Schneider, emitido por la radio de Baden-Baden en 1958. Finalmente, g) un considerable número de cartas a Schmitt de parte de intelectuales, en su mayoría alemanes y no tan conocidos entre nosotros, pero también una de Mircea Elíade, adecuadamente contextualizada y enriquecida en su potencial informativo por la introducción y notas de Tommissen.

En suma, el contenido de *Schmittiana* IV, al igual que el de sus números precedentes, la configura como una fuente obligatoria para cualquier estudio riguroso de las ideas, personalidad y contexto de actuación del último gran representante del pensamiento político occidental, con todas las luces y sombras que esta tradición arroja cuando nos posicionamos ante ella *in concreto*.

Jorge E. Dotti

Juan Arana. *La mecánica y el espíritu. Leonhard Euler y los orígenes del dualismo contemporáneo.* Madrid, Editorial Complutense, 1994, 236 páginas

La obra filosófica, en especial metafísica, realizada por uno de los grandes genios de la matemática del siglo XVIII, Leonhard Euler, es el tema nuclear de este libro. Se trata de un trabajo básicamente histórico, en el que domina el interés por rescatar ciertas improntas filosóficas de gran importancia histórica por su proyección hacia el futuro, de un científico que por no ser filósofo profesional y por haber atacado duramente posiciones filosóficas que eran aceptadas muy firmemente en su medio, fue considerado, tanto entonces como posteriormente, como un gran matemático y físico entrometido de manera mediocre e ignorante en temas filosóficos que no le concernían. Arana plantea una clara reivindicación de la obra de Euler en el plano filosófico.

El libro consta de dos partes. La primera se ocupa de la confrontación de Euler con filósofos o con líneas filosóficas arraigadas en su entorno. La polémica abarca tres temas fundamentales que son relevados en los respectivos capítulos de esta primera parte: 1) el problema de los componentes últimos de la materia; 2) la controversia en relación con la macánica y la finalidad y 3) las cuestiones de fe y razón.

En cuanto al primero de dichos temas, su condición de físico y matemático lo acerca a una posición más cercana a algún tipo de realismo inductivista, a partir del cual se hace inteligible fundamentar la metafísica en la física y no a la inversa, como pretende hacerlo el racionalismo antiempirista de su entorno (por

ejemplo, ciertos miembros de la Academia de Berlín), que adhiere a la corriente filosófica racionalista liderada por Christian Wolff (con antecedentes inmediatos en Leibniz). Arana considera que fue la polémica desatadapor Euler la que muy posiblemente acabó por aniquilar las tesis de Leibniz y Wolff acerca de las mónadas.

Con respecto al segundo tema, la polémica desatada alrededor de la mecánica y la finalidad, el principal interlocutor de Euler, más bien aliadao que contrincante, es Pierre L. M. de Maupertuis. El tema es aquí *el principio de mínima acción*. Euler muestra la equivalencia formal entre leyes macánicas de conservación y principios variacionales (estudiados por el propio Euler) de máximos y mínimos. Las primeras son vistas como relacionadas con causas efecientes. En cambio, los segundos se relacionarían con *causas finales*. El autor muestra cómo en realidad Euler ve la diferencia sólo en relación con la manera como se los conoce. Por otra parte, la finalidad o el propósito no radica en el (no es inmanente al) objeto que evoluciona hacia la meta sino en Dios, que lo trasciende. Con lo que el autor considera que, en última instancia, tanto las leyes de conservación como los principios de máximos y mínimos podrían considerarse como ambos finalistas o como ambos ligados a causas eficientes. Euler también aquí prefería partir de dichas leyes y principios obtenidos a partir del quehacer científico y luego intentar inducir *a posteriori* algún principio metafísico de máximos y mínimos más general y no a la inversa, como pretendía Maupertuis. De todos modos Euler no negaba esta última posibilidad y, más aún, presentó en su momento un trabajo en el que intentó derivar *a priori* (solo de consideraciones matafísicas) el principio general del cual el de mínima acción es solo un corolario.

El tercero y último tema de la primera parte se refiere a la polémica entre defensores de la religión y los que en esa época eran denominados " libertinos " , " librepensadores " , " ateos ". Euler, a partir de su militante calvinismo, defiende decididamente al primer grupo, señalando el peligro que a su entender implica el entendimiento sin voluntad moral (natural).

La segunda parte trata acerca del dualismo de Euler: materia y espíritu. La *materia* (corpórea) consta de dos diferentes tipos de entidades. Unas, infinitamente divisibles o contínuas. lo cual no impide suponer la existencia de partículas mínimas o meléculas, extensas (contínuas), todas ellas de idéntica densidad, cuya distinta manera de agruparse explica la diversidad fenoménica. Las otras (el éter) de muy inferior densidad, constituyen un fluido capaz de impregnar por sus poros a las anteriores, excepto a las moléculas, las cuales o bien no tienen poros o estos son demasiados pequeños. La existencia y características del éter permiten explicar la gravitación a la manera cartesiana. A partir de aquí Euler se separa totalmente de las ideas de Descartes. Para él, materia es mucho más que extensión. Adopta los principios de la mecánica y la gravitación de Newton y considera que la *inercia* , la *movilidad* y la *extensión*

propiedades que permiten explicar las interacciones entre cuerpos, están a su vez contenidas en la condición de *impermeabilidad*, base fundamental para toda explicación física. Con Euler culmina el proceso de maduración del mecanismo moderno. Su posición es, además, claramente realista, no sólo con relación a los hechos físicos sino al espacio y tiempo absolutos. Respecto de la explicación de los fenómenos luminosos, eléctricos y magnéticos, sugiere oscilaciones y movimientos del fluido etéreo que parecen predecir las ideas que se desarrollan al respecto en el siguiente siglo.

El *espíritu*: Euler, con una actitud a la vez empirista y racionalista (como Galileo y Newton) y firmemente realista, mantiene una postura dualista bastante diferente a la de Descartes. Obviamente su empirismo lo aleja de éste último. Euler intenta refutar las posiciones materialistas monistas mostrando la incompatibilidad entre el pensamiento y una de las condiciones básicas de la materia , la inercia. Inercia implica pasividad, imposibilidad de producir cambios a sí mismo por sí mismo. Pensamiento implica actividad, libertad (y también unidad). El dualismo euleriano inercia- libertad, es muy diferente del dualismo cartesiano: extensión- pensamiento. No hay (tanta) diferencia entre las dos sustancias, lo cual disminuye el problema de explicar la interacción entre ellas. Ambas tienen como accidente a fuerza: fuerza de inercia (de origen corpóreo), que solo resiste pasivamente desde el cuerpo que la posee, y que actúa reactivamente sobre otros, y fuerza (de orden espiritual) que actúa libremente, desde el espíritu que la posee, sobre la materia.

Diremos, para terminar, que se trata de un libro escrito por un historiador especializado en la relación entre ciencia y filosofía modernas. Su tratamiento es, por una parte, serio, profundo y documentado y, por otra, de lectura mucho más fácil que lo que sería de esperar para una obra de estas características, si bien sobrepasa ampliamente el nivel divulgatorio. Es muy interesante la manera como sintetiza los escritos de Euler, los de sus contrincantes y los de sus aliados. Por otra parte, no se trata solo de una recopilación de datos y anécdotas, de por si fascinantes, sino que hay un importante trabajo de interpretación y de tesis, muy original.

Eduardo Flichman

Di Vona, Pietro. *I concetti trascendenti in Sebastián Izquierdo e nella Scolastica del Seicento*, coll. Libertà della Mente, Napoli, Loffredo, 1994. 464 pp.

Es ésta una nueva entrega de Di Vona, estudioso de la ontología de la Modernidad, particularmente, de la Escolástica de la Edad Moderna. Prueba de ello son sus ensayos sobre la ontología de la Contrarreforma y de Spinoza, así como sus estudios sobre la condición supraeminencial de Dios en la Escolástica del siglo XVII y el carácter unívoco del ente en Lavelle.

Lo poco frecuentado de este ámbito temático –por lo menos, así acotado cronológicamente– requiere despejar en seguida equívocos que pueden surgir desde el título mismo del presente ensayo. ¿Qué son los conceptos trascendentes mentados en él? En primer lugar, se ha de especificar para el lector poco avisa-

do en este campo, que no se trata de una trascendencia, por así decir, "vertical": ésta es la que se opone al mundo inmanente y no es eso lo que Di Vona se propone abordar en los pensadores tratados. Tampoco versa su ensayo sobre los trascendentales en sentido escolástico, o sea, como las notas metafísicas implicadas en la noción de ente tales como *unum , bonum, pulchrum,* si bien *un* capítulo, el XV, encara puntualmente este tema en Izquierdo. Menos aún tiene que ver este trabajo con los términos que son comunes al ente real y al de razón, aspecto considerado también en un estudio anterior del autor. Por el contrario, se trata de indagar la primacía nocional del concepto de *ens* en la medida en que éste trasciende "horizontalmente" –permítasenos insistir en la imagen- toda otra categoría metafísica.

Sobre ese eje el ensayo confronta dicho concepto con los de sustancia, esencia y existencia, así como examina la unidad de la noción de ente en cuanto tal, sus modos de trascendencia, en el sentido ya indicado, y sus especies. Pero dado este enfoque, es obvio que lo medular del tratamiento de Di Vona había de girar, como efectivamente sucede, sobre la cuestión de la univocidad, analogía y equivocidad del concepto de *ens* .

Aclarado así el sesgo temático de este trabajo, corresponde ahora trazar su coordenada histórica. A propósito de ello, el autor escribe en el Prefacio, unas líneas de reconocimiento a los investigadores contemporáneos que han ampliado el descubrimiento de los mundos culturales traspasados de Escolástica moderna, como el de Europa oriental o el sudamericano, tarea esta última promovida especialmente por Ignacio Angelelli.

Ante semejante extención en el programa del pensamiento escolástico postridentino, a la que ha llevado hoy el *status quaestions,* se impone elegir un criterio estricto en el abordaje del tema. Teóricamente, Di Vona opta de manera explícita por el siguiente: al estudiar el desarrollo de una doctrina, y no solo de un autor, las distintas posiciones especulativas de diversoso escolásticos constituyen una "función" de la doctrina considerada (cfr. pag. 7). Se comprende, entonces, la necesidad de la exposición de las mismas, toda vez que las disputa contituye el motor del pensamiento escolástico.

Ahora bien, el problema en el ensayo de Di Vona estriba en que, en rigor, no se toma en consideración una doctrina para examinar las distintas tesis al respecto, sino que se enfoca en un autor, Sebastián Izquierdo, un área temática contituida por los puntos ya mencionados. Ciertamente, dichos puntos, que conforman el núcleo mismo de cualquier ontología escolástica, rozan no una sino varias cuestiones que de hecho fueron debatidas antes y después del siglo XVII. Di Vona ha elegido el camino de comparar ese campo de temas en el pensamiento de Izquierdo con el que sustentaron otros muchos escolásticos modernos. Así, en la primera y la última etapa de su ensayo, dividido en cuatro partes, examina los puntos de vista de Pasqualigo, Suárez, Hurtado de Mendoza, Arriaga , Oviedo, Ponce, Mastrio, Lynch, etc.; y después de Izquierdo –al que dedica lo medular del trabajo–, Quirós, Ayleworth, Losada. Esta profusión obliga a una exposición demasiado sintética y, por ende, excesivamente densa en un tiop de

ensayo cuyo tema ya lo es *per se*; de ahí que hubiera sido preferible articular el trabajo en dos volúmenes para dedicar así uno de ellos a la Escolástica del siglo XVII y el otro sólo a las tesis de Sebastián Izquierdo, permitiendo circunstancialmente al anterior. Esto hubiera permitido un tratamiento más general en el primer caso y, a la vez, ganar espacio para la exposición de algunos aspectos del pensamiento de Izquierdo particularmente interesantes, como sus concepciones sobre el universal.

No obstante este reparo de índole formal, el trabajo de Di Vona es altamente meritorio por varias razones: en primer lugar, por ocuparse de un área del pensamiento moderno poco frecuentada en general por quienes se precian de conocer la Modernidad e ignoran el trabajo filosófico desarrollado en ella por la Escoleastica; en segundo término, por el enfoque exento de prejuicios y de actitudes apologéticas que el autor muestra; en tercer lugar, poa la inequívoca solvencia con que aborda un tema que huelga decirlo– no concita hoy el interés de muchos profesionales de la filosofía. Se trata, sin embargo, de una rama del saber filosófico cuya piedra fundamental fue puesta nada menos que por Aristóteles al plantear como una de las mayores abstracciones el *ens* que se dice *pollakôs.*

Como el mismo Di Vona advierte, quien no ama las abstracciones no podrá apreciar este arduo libro. Podemos añadir que quien las ama sin duda lo hará.

Silvia Magnavacca

Schollmeier, Paul. *Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship,* New York, State University Press of New York, 1994. 122 págs. + *Apendix A and B. 222 págs.*

La obra tiene el objetivo de estudiar *in extenso* el problema de la amistad en la *Etica Nicomaquea (Libros VIII-IX),* que algunos consideran una suerte de digresión. Según Schollmeier, el tema aristotélico de la *amistad* ha dado lugar a lecturas divergentes entre sus estudiosos, y merece una consideración más minuciosa que la que ha recibido hasta ahora. Divide la obra en la *Introducción,* cinco *capítulos,* y dos *apéndices.* Examiina (i) la relación felicidad/virtud, (ii) las definiciones de amistad, (iii) sus motivaciones, (iv) la amistad política, (v) la justicia política y, por último, elabora algunas conclusiones. Incluye dos apéndices críticos sobre la amistad aristotélica en las interpretaciones (A) de Blum y (B) de Rawis.

Como se sabe, Aristóteles confiere a la noción de *felicidad,* en vinculación con la de *"vida contemplativa",* una singular importancia que Schollmeier reconoce como directriz para cualquier interpretación válida del problema de la otra persona (*other self*) como objeto de la amistad. En efecto, el estudioso, tras revisar los diversos exámenes contemporáneos sobre la cuestión, los sistematiza a la manera de polarizaciones antagónicas, estrategia que le permite subrayar lo que

considera sus insuficiencias y parcialidades. Concluye que, en general, se ha descuidado estudiar de manera comprensiva el problema porque se lo ha desvinculado de la clave más importante para su comprensión, que –como se dijo– es la concepción aristotética de felicidad y su relación con la vida teorética.

Amistad y felicidad forman, pues, según Schollmeier, un complejo sistema que debe abarcarse conjuntamente, y critica a sus colegas por haberlo olvidado. La organización dicotómica de las diferentes interpretaciones sobre la amistad aristotélica le brinda la posibilidad de *matizarlas*, a la vez que le permite generar una *posición media alternativa* que reconoce como propia.

No hay, pues, a juicio del autor, ninguna paradoja (como se ha señalado repetidamente, p.e. Newman, Barker, Irwin, Kahn, entre otros) entre la <amistad personal> y la <amistad política> porque "los amigos políticos son ciudadanos y los ciudadanos manifiestan buena voluntad y buenos deseos, probablemente con reciprocidad y reconocimiento por el bien de otros ciudadanos" (p.3). Esta afirmación exhibe, en buena medida, la amplitud pero, a la vez, los límites del análisis de Schollmeier.

En efecto, es sabido que Aristóteles formula, al menos, dos definiciones de ciudadanía con criterios diferentes: la primera entiende como ciudadano a todos los/as nacidos en la *polis* (*Pol.* 1275 b 22), que constituyen, como afirma Newman en su estudio ya clásico, su "causa material". La segunda, estricta, define al ciudadano por su función específica: poder acceder a los estamentos de gobierno (*Pol.* 1275 b 18), "causal formal" de la ciudadanía. No parece quedar del todo claro en el análisis de Schollmeier la diferencia entre una y otra definición y las diversas consecuencias que se derivan en virtud de cada una. Si nos ceñimos al sentido estricto de ciudadanía, se desprende que nuestro estudioso se dedicará a examinar sólo la vinculación amistad/felicidad de quienes constituyen un grupo minoritario entre los habitantes de la *polis*, tal como Aristóteles los describe en *Política*. Así delimitado el campo de análisis, la amistad examinada será fundamentalmente la que el mismo Aristóteles denomina <perfecta>, es decir, la amistad entre iguales.

Pero, la relación de <amistad> (noción originariamente más amplia de lo que actualmente sugiere el término) es unánime y connatural a la existencia humana, como reconoce Schollmeier. En ese sentido, "amistad" se opone a la "facción", y mantiene unida a la *polis* como un todo: padres e hijos, hermanos entre sí, cónyuges, amos y esclavos, y ciudadanos entre sí. La teoría aristotélica de la amistad incluye, pues, no sólo la denominada <amistad personal> sino también la <política>. De ahí que la concepción de *las otras personas* (*other selves*) que sostiene el estagiri a los ojos de Schollmeier, la de *personas diferentes* poseedoras de identidad *natural y cultural diversa*. Este reconocimiento lleva a Schollmeier a tildar a la teoría aristotélica de <sublime> (p. 13), <pluralista> y <altruista> (p. 15), a pesar de algunos problemas que presenta, especialmente en referencia a los que J. Annas denominara "argumentos que apelan a la naturaleza" (cfr. *RLF XX,2, 1994*). También, de la misma autora, son ilustrativos para el análisis de Schollmeier los caps. 1 y 2 de la primera parte de *The morality of Happiness* (1993)

Oxford University Press, que nuestro autor no menciona, probablemente debido a cuestiones editoriales.

Sin embargo, el doble criterio aristotélico de ciudadanía, de amistad (entre iguales y entre diferentes), de felicidad (felicidad de primera y de segunda [p. 27-28]) e, incluso, la diferencia entre "seres humanos" (aquellos que no comparten igualdad natural y cultural con los *selves*) y "otras personas" (p. 30) generan serias dificultades al intento schollmeieriano de salvar la paradoja y subrayar el altruismo aristotélico. Este problema, reconocido claramente por su autor, es sin embargo minimizado y no goza, a mi criterio, de una solución satisfactoria. Schollmeier sugiere una teoría "pluralista" de la felicidad (reconocimiento de más de una clase de felicidad), lo que si bien es cierto para la estagirita, también es cierto que esas "varias clases de felicidad" se jerarquizan entre sí, siendo la más alta de todas la felicidad que se alcanza en la vida contemplativa (*Et Nic.* IX. 6-10), con lo que mi interpretación se acerca a las de los que el autor intenta refutar (Kahn, Monan, Annas).

El problema del altruismo de la <amistad política> aristotélica, que según nuestro estudioso se resuelve siempre en el bien del otro (incluso respecto de los esclavos [p. 85] o de las mujeres [p. 81], ambos sin derechos de ciudadanía estricta) y que, en un lenguaje contemporáneo, quizá podríamos tildar de "paternalismo político", es otro ejemplo de las dificultades que ofrece la interpretación de Schollmeier.

El libro, con todo, es interesante. Su autor sigue fielmente los pasos del análisis del filósofo de Estagira, sistematizándolos ordendamente e intentanto salvar las incongruencias que presentan.

María Luisa Femenías - UNLP - UBA

Ofelia Schutte. *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*, Albany, State University of New York Press, 1993, 313 páginas.

Ofelia Schutte, cubana residente en los EE.UU., es autora de varios artículos sobre filosofía y feminismo, así como profesora en la Universidad de Florida. En la obra que nos ocupa intenta dar una visión, si no de conjunto, por lo menos de una gran amplitud, de los desarrollos en el pensamiento latinoamericano acerca de los problemas de la identidad cultural y la liberación social. El libro se compone de una serie de estudios que van desde Mariátegui hasta la teoría feminista, pasando por S. Ramos, L. Zea, A. Salazar Bondy, A. A. Roig, F. Miró Quesada, la teología de la liberación y el diálogo cristiano marxista y la filosofía de la liberación. El hilo conductor en el tratamiento de semejante variedad de autores está determinado por la relación entre los problemas antedichos, aún cuando ambos no aparezcan simultáneamente en todos los autores tratados. La autora no ignora la heterogeneidad del corpus así constituído e intenta dar cuenta de lo

que ella considera voces fragmentarias acerca de lo que el pensamiento latinoamericano dice sobre su propia identidad cultural. Es decir, busca demostrar que existe en A.Latina una tradición de pensamiento sobre los problemas de la identidad cultural y la liberación social, más allá de los enfoques o pertenencias particulares de cada uno de los autores estudiados. Esta voluntad de construcción de una *tradición* latinoamericana sobre la identidad y la liberación social como problemas conjuntos se hace muy evidente en el pasaje del capítulo sobre Mariátegui a los posteriores, puesto que es notorio que el universo discursivo de éste tiene muy poco que ver con el de S. Ramos o L. Zea. Por tanto, el hilo conductor real de los diversos capítulos parecería encontrarse más en la pura sucesión cronológica de los autores tratados que en un diálogo dentro de una misma tradición. No pasa inadvertido al lector de esta obra que los autores tratados dialogan, pero no con otros autores latinoamericanos, sino con las fuentes europeas a las que recurren en cada caso, dando la impresión, no de voces fragmentadas de un diálogo, sino más bien de respuestas de autores latinoamericanos a los problemas que les planteaban el choque entre sus respectivas fuentes europeas y la realidad latinoamericana. Sin embargo, tampoco debe pensarse que la interpelación que los autores tratados realizan es siempre del mismo tipo. Esto vuelve a hacerse notorio, otra vez, en el contraste entre los capítulos sobre Mariátegui y los restantes. El tipo de reflexión propio del célebre autor peruano busca la comprensión de la especificidad *social* latinoamericana a través de una adaptación del marxismo en una combinación, no siempre coherente, con instrumental conceptual procedente de G. Sorel, F. Nietzsche o H. Bergson. Con todo, las reflexiones mariateguianas sobre la importancia del mito poco tienen que ver con la hipertelúrica "búsqueda de la identidad latinoamericana". El discurso de Mariátegui tiene como objetivo la aprehensión de la realidad social y política latinoamericana y le es ajena cualquier meditación sobre el "ser" latinoamericano. Por el contrario, en casi todos los restantes autores tratados -con excepción del feminismo- el objeto de su reflexión lo constituye esa búsqueda de una especie de sustrato ontológico de la realidad latinoamericana, el cual brindaría la clave explicativa de las diferentes facetas de aquélla. En otras palabras, una característica muy notoria de la mayoría de los autores tratados en esta obra -haciendo la salvedad antedicha de Mariátegui- es su *reduccionismo filosófico*. Sea en la referencia a Ortega y Gasset, a Heidegger, a A.Adler, a la teología cristiana o a E. Levinas, el blanco de la reflexión es siempre la captación de una fuente de sentido primigénea que daría como resultado "lo mexicano", "lo americano", "lo popular", "lo Otro", etc., según sea el autor del que se trate. Este idealismo constitutivo de ciertas concepciones del pensamiento latinoamericano es típico del período posterior a la crisis de 1930 y entre nosotros alcanzó su punto culminante -al mismo tiempo que su gesto fundante- en *Historia de una pasión argentina*, de E. Mallea y *Radiografía de la Pampa* , de E. Martínez Estrada, los cuales, curiosamente no son tratados por nuestra autora. Esto sea dicho sin ninguna clase de chauvinismo infantil. Sus ausencias llaman la atención porque creemos que ambos -en especial Martínez Estrada- son los primeros y más cabales exponentes

del ensayo ontológico-intuicionista que haría un largo recorrido en el pensamiento latinoamericano hasta encontrar su agonía en el desarrollo de las ciencias sociales hacia fines de la década de 1950.

En esta importancia dada por la autora al ensayo ontológico-intuicionista es donde el lector latinoamericano se encuentra con la mayor dificultad que le provoca este texto, es decir, su carácter en gran medida puramente expositivo y carente de enfoques nuevos sobre problemáticas con las cuales el tiempo no ha sido muy piadoso, lo que va unido a la profunda sensación de anacronismo de lo que está leyendo, exceptuando, por supuesto el capítulo dedicado al feminismo. Los capítulos que se extienden entre el dedicado a Mariátegui y aquel otro al feminismo exponen una serie de reflexiones sobre "lo americano" o "la identidad" o "la liberación" cuyo grado de abstracción y vaguedad, así como su falta de mediaciones para aprehender la realidad social, se hace muy difícil de tolerar una vez que en el campo intelectual -y el latinoamericano no constituye una excepción a esto- se ha extendido la visión algo más laica proveniente de las ciencias sociales. Con todo, se debe entender que este texto es, de algún modo, una presentación de corrientes de pensamiento latinoamericanas para el público norteamericano, de ahí también ese carácter expositivo de la mayoría de los capítulos, con excepción del dedicado a la "Filosofía de la Liberación", donde la exposición mantiene un diálogo especialmente crítico con esta corriente, sobre todo con la obra de E. Dussel. Sin embargo, cabe preguntarse si estos temas no serían mejor comprendidos, tanto por el público de América Latina como por el norteamericano, en un tratamiento *histórico* de estos mismos autores. Uno de los lemas que se repiten en la mayoría de ellos, más allá de sus posiciones individuales, es su ambición de captar la realidad latinoamericana. Ahora bien, podríamos interrogarnos si estos autores pueden ser tratados haciendo abstracción del contexto en que escribieron dado que todos ellos quisieron responder a través de sus reflexiones a cuestiones que la realidad latinoamericana les planteó en su propia inmediatez, y si, quizás, no encontraremos de ese modo una comprensión mucho más rica de esos mismos textos y así poder reconstruir, entonces sí, una tradición latinoamericana de pensamiento entroncada en el problema de la identidad cultural pero cuya nota definitoria sería su aproximación populista a esta cuestión.

Luis Alejandro Rossi - Univ. Nac. de Quilmes

Jacinto Rivera de Rosales. *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. Madrid: Universidad nacional de educación a distancia, 1993. 309 páginas.

El autor se propone desarrollar aquellos elementos de una metafísica, presentes en la filosofía transcendental. Este estudio ya había sido tema de una obra suya anterior: *La realidad en sí en Kant*, Madrid: Universidad Complutense, 1988.

En muchos aspectos, el libro que ahora comentamos es una reelaboración de aquel trabajo.

Rivera de Rosales inicia su investigación en el ámbito de la filosofía teórica. En el capítulo 1 presenta algunos conceptos fundamentales del idealismo transcendental y se ocupa sobre todo del problema de la relación sujeto-objeto dentro de la filosofía de Kant. Ello lo conduce a desarrollar el tema de la idealidad transcendental de las formas a priori del conocimiento, y especialmente el tema de la cosa en sí.

En el capítulo segundo la cosa en sí se estudia como *substrato* del fenómeno. Como tal, plantea ante todo el problema de la *afección*. Después de exponer las diversas teorías que se han elaborado sobre este problema, Rivera de Rosales explica la afección como *limitación* del Yo libre: "La afección inteligible no es una afección cósica, de una cosa en sí metafísica a un yo metafísico, o bien a un yo empírico con sus sentidos, sino que se trata en primer lugar de la *autolimitación ideal del Yo*" (67). Esa autolimitación es a la vez actividad y pasividad. Con ella "el sujeto «abre campo» donde puede manifestarse la otra realidad" (67) y a la vez reconoce su propia finitud.

Esta comprensión de la afección, y la correspondiente interpretación de la sensación a partir de la volición, llevan a Rivera de Rosales a sostener una concepción de la realidad como *resistencia al querer*; con ella, el autor se aparta del pensamiento kantiano que había tomado, empero, como marco de sus reflexiones en este libro: "Sólo hay realidad para un querer (o acción real) el cual se pone como originario, [...] y al saberse (sentirse) limitado (dolor), sabe qué significa que lo otro también es real" (75).

El tema de la afección conduce necesariamente a la cuestión de la sensibilidad y de sus formas, asunto del capítulo tercero. El autor presenta las formas a priori del conocimiento como un factum del que no se puede dar razón. Sugiere que un teísmo moral podría explicar (por el principio de lo mejor) ese factum (96); y por otro lado propone una explicación transcendental de éste: sostiene que los objetos efectivamente existentes determinan la índole peculiar de las formas de la subjetividad que los conoce. Hay así una interacción de sujeto y objeto, que explicaría por qué nuestra sensibilidad tiene precisamente esas formas (101). Pero si se admite esta tesis de Rivera de Rosales, la investigación transcendental de las formas del conocer se transforma en una especie de Antropología, como el mismo autor reconoce en p. 101.

La cosa en sí no ha de estudiarse sólo desde el punto de vista de su incidencia sobre la sensibilidad. Por ello se vuelve Rivera de Rosales hacia la espontaneidad del sujeto en el capítulo cuarto, donde estudia el noúmeno y la intuición intelectual. En esta parte de su libro el autor expone la función transcendental del noúmeno, como concepto limitador del conocimiento objetivo.

El estudio de la cosa en sí como objeto nos conduce a considerar las condiciones de la objetividad en general. Ello nos permitirá distinguir entre representación, objeto y cosa en sí. Con este fin, el autor emprende el examen de la apercepción transcendental en el capítulo quinto. Este estudio de la apercepción

conduce, por dos vías paralelas, al terreno de la ética: En primer lugar, si se pregunta por el fundamento metafísico de la espontaneidad del yo, sólo se puede responder recurriendo a la conciencia moral (143). En segundo lugar, habiendo definido el yo como pura inteligencia, debemos reconocer que "el ser de la inteligencia es intersubjetivo" (147). El "yo pienso" sólo es posible "en un diálogo comunitario, y con el apoyo material de un lenguaje" (152). La intersubjetividad requiere que se reconozca al otro como un *yo*. Ello sólo es posible en el terreno moral (155).

Las estructuras de conciencia hasta aquí estudiadas corresponden a la conciencia empírica, de la que son las condiciones de posibilidad. Para alcanzar un nivel de reflexión más elevado que el empírico, el autor debe introducir (en el capítulo sexto) la síntesis de la razón según principios.

La actividad de la razón en las ideas permite poner al descubierto, otra vez, la idealidad transcendental de las formas del conocimiento. Con ello, el conocimiento teórico queda relativizado, pues es sólo un punto de vista posible, al cual se opone el punto de vista de lo incondicionado, que es el punto de vista de la razón práctica. Así pasa Rivera de Rosales al "ámbito de lo práctico" (183). En este ámbito distingue "dos formas fundamentales del querer, el deseo y la voluntad" (193). Dedica el breve capítulo séptimo al estudio del deseo y su correlato, la realidad pragmática; y en el extenso capítulo octavo analiza el postulado de la libertad y la idea racional de ésta, así como el concepto de autonomía, al que dedica un minucioso estudio.

En su interpretación de la ética kantiana, Rivera de Rosales sostiene que lo más importante de ella "es su aportación ontológica, la conciencia que alcanzamos en ella del ser originario que soy (y que somos)" (238). Esta conciencia de un nivel ontológico nuevo queda oscurecida, según el autor, por la preocupación de "aplicar el imperativo categórico a la casuística de la vida, y además de una manera mecánica, como si se tratara de una fórmula matemática" (238). Ante esto, Rivera de Rosales hace resaltar el papel de la invención y de la imaginación en el manejo de la vida (238).

Para disipar la sospecha de que el concepto de libertad sea un concepto vacío, es necesario estudiar la realidad de la libertad; para ello, en el capítulo noveno Rivera de Rosales distingue tres elementos del acto libre: el deseo, la ley, y el albedrío; y se aplica al estudio de éste último. Tal como Kant en *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, lo estudia en conexión con el mal moral y su posibilidad. Éste no procede de las inclinaciones; no tiene su lugar en el mundo fenoménico, sino en el *nouménico*. Pero a la vez, "el mal moral es, en el fondo, un acto irracional, contra la razón (pura práctica)" (273). Por tanto, el mundo nouménico ya no puede identificarse enteramente con el mundo inteligible, ya que contiene algo que se opone a la razón. Este aspecto irracional, y aun siniestro, de la libertad, no lo tuvo en cuenta Kant, según Rivera de Rosales.

La radicalidad de su concepción de la libertad le permite a Rivera de Rosales sostener que del acto originario de libertad surge la razón en general, tanto teó-

rica como práctica (274). Así interpreta Rivera de Rosales el primado de la razón práctica.

El acto de libertad moral tiene un aspecto que no es individual, sino *comunitario;* pues tal acto tiene lugar en un contexto intersubjetivo: en un reino de los fines, o en una comunidad (287). "La realidad del otro ha de ser deducida como parte integrante del mismo acto individual de la libertad" (291). Rivera de Rosales reconoce que Kant no desarrolla este pensamiento; pero esta idea está presente en el concepto kantiano de *respeto* por el otro. El otro se reconoce así como "algo en sí «fuera» de mí", (294), y aquí se alcanza el punto de partida de la metafísica, al alcanzar la realidad en sí misma: "El respeto moral es el primer re-conocimiento de la realidad en sí" (294).

Con esto, Rivera de Rosales ha alcanzado la conclusión de su investigación: ha logrado establecer el punto de partida de la metafísica: "La realidad en sí es un problema ético, y la ley moral el camino regio hacia la metafísica, su punto de partida" (294). La metafísica, como conocimiento de lo incondicionado, tiene su punto de partida en la conciencia de la libertad: "En la conciencia de la propia libertad que nos proporciona el imperativo categórico nos conocemos como ser en sí" (302). El conocimiento así obtenido no se dirige a objetos, "sino que desde su perspectiva se ve otra realidad o realidades con otro modo de ser, acciones transcendentales que dan lugar al ámbito de la libertad y del saber o conciencia" (305).

El libro de Rivera de Rosales está lleno de sugerencias interesantes y originales acerca de la interpretación de problemas de la filosofía transcendental. Hemos tratado de presentar algunas de ellas en esta reseña. Es verdad que algunas veces esas interpretaciones del autor nos han parecido discutibles; pero en todos los casos merecen una discusión cuidadosa.

Mario Caimi

Oliver Reboul. *Nietzsche, crítico de Kant*, trad. de Julio Quesada y José Lasaga, Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 1993, XIII + 161 pp.

Quesada prologa este libro de Reboul de hace casi veinte años (la edición original se realizó en P.U.F en 1974) -y que ya es casi un "clásico" en la investigación de la obra de Nietzsche-, y en su "Prólogo" destaca sus discrepancias y concordancias con la interpretación del autor. Por ejemplo, Quesada critica la "mala conciencia" de Reboul que lo lleva a considerar a Nietzsche un esteticista que dejaría abierta la posibilidad de lo "inhumano" con la consiguiente probabilidad de utilización del hombre como mero "medio". Y al respecto, destaca Quesada (autor de *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en Nietzsche*, de 1988) un aforismo de *Humano, demasiado humano*, en el que Nietzsche se expresa contra dicha utilización. Desde el punto de vista de las concordancias, el

prologuista acuerda con la interpretación que hace Reboul del "ateísmo" nietzscheano, un ateísmo difícil que no implica el abandono en la inercia de la ausencia de Dios, sino la asunción plena de la necesidad de creación de valores, una vez muerto el antiguo dios que los dictaminaba. Asumir este ateísmo-politeísmo significa tener en cuenta la irreductibilidad de esa pluralidad que llamamos "hombre".

Con respecto a la obra de Reboul, creo que podría decirse que la guía constantemente una inspiración kantiana, inspiración que lo lleva a señalar que "no se puede vivir plenamente con los "valores" de Kant, pero sin ellos no se puede vivir humanamente" (p. 156). En este sentido, Kant se convierte en *conditio sine qua non* de la posibilidad "humana" de vivir y actuar, condición que, evidentemente, Nietzsche no tuvo en cuenta (por detenerse, tal vez demasiado, en la primera parte de la proposición).

La exposición de Reboul señala las críticas que Nietzsche dirigió al filósofo de Könisberg, para quien no ahorró adjetivos ("chino", "idiota", "araña", etc.) pero a quien también reconoció, sin embargo, como uno de los "nobles modelos" del obrero filosófico. La primera parte de la obra se aboca al problema del conocimiento, y las críticas de Nietzsche apuntan a la incuestionabilidad en la obra de Kant de dos conceptos claves: el de razón y el de verdad, y en este sentido desarrolla las críticas nietzscheanas a las categorías y al lenguaje, a la objetividad y al conocimiento en cuanto tal, al sujeto trascendental y a la cosa en sí. En lo referente al tema de la metafísica, Reboul indica una coincidencia entre ambos autores: para los dos, ésta surge de un interés moral. Pero mientras que para Kant allí está la prueba del valor de la misma, Nietzsche la rechaza por considerar que justamente esta esencia moral la torna ilusoria. Y aquí el autor se plantea la siguiente pregunta: ¿es Nietzsche un escéptico absoluto, o intenta restaurar la metafísica precrítica dogmática? Luego de un análisis del tema del perspectivismo y la interpretación, Reboul se decide por la segunda opción: Nietzsche afirma la realidad absoluta del devenir heraclíteo, la voluntad de poder a escala cósmica con un cierto toque de hilozoísmo, el eterno retorno....Todo esto es signo, para Reboul, de una ideología precrítica. De más está señalar lo discutible de esta afirmación, si se parte de una interpretación de la *Wille zur Macht* como "error útil", interpretación que llevaría a la consideración de la nociones de "devenir" o "caos" más como límites del lenguaje y de la interpretación que como "realidades". Interpretar la voluntad de poder como error útil parece ser lo más viable desde que disponemos de la edición crítica de los *Nachgelassene Fragmente* gracias a la labor de Colli y Montinari, edición con la que, evidentemente, por razones temporales, Reboul no contaba, lo que lo obliga a citar los *Póstumos* por la edición de la así llamada *Voluntad de poder.*

Desde el punto de vista del conocimiento, el proyecto nietzscheano consiste en desmistificar a través de la la denuncia del interés moral que sostiene las verdades humanas, mostrando que este interés proviene de instintos que no son morales. Y Reboul se pregunta: ¿no es en nombre de una verdad que se denuncia la mentira? "Consecuente hasta el absurdo, Nietzsche asimila la verdad, *su*

verdad, también, a una actitud moral" (p. 48): la relaciona, paradójicamente, con virtudes kantianas, como la probidad intelectual, la veracidad...Pero que esto que parece paradójico en realidad no lo es, porque si bien en ambos autores el criterio de verdad es moral, no hablan los dos de la "misma" moral. Lo que para Nietzsche distingue la verdad de la mentira es el carácter de los instintos que actúan como motor de la misma: instintos débiles -como los kantianos- generan mentiras, un más allá en forma de imperativo categórico. La conclusión a la que llega Reboul en esta primera parte es que la oposición Nietzsche-Kant es la del creador (la verdad no se separa del acto humano que la crea) *versus* el testigo (de una verdad entendida como "cosa exterior" al individuo).

La misma idea es aplicada al ámbito de la moral, tema del segundo capítulo. Nietzsche critica la ética de Kant acusándolo de haber sido mero testigo, de no haber encontrado un nuevo principio, sino sólo una nueva forma para la moral. Así como la exposición de Reboul había mostrado, en el primer capítulo, cómo Nietzsche coloca la verdad en contradicción consigo misma al mostrar que traiciona su ideal de objetividad por un interés moral, ahora se encargará de señalar cómo logra poner la moral en contradicción, indicando su nacimiento a partir de los instintos de resentimiento y venganza que desmienten sus principios. La pregunta que se plantea el autor en este punto es si la obra de Nietzsche es una superación o una autodestrucción de la moral. Para contestar a este interrogante, distingue dos aspectos en la crítica nietzscheana a la moral: una crítica interna, que denuncia la moral en nombre de criterios morales (la veracidad), y una crítica externa, basada en fundamentos exteriores a la misma moral (como la voluntad de poder y la vida). Mientras que la crítica interna descubre la ausencia de una moral universal, desinteresada y racional, la crítica externa (expuesta a partir de la *Genealogía de la moral*) aparece a los ojos de Reboul como "normativa", ya que denuncia un tipo de moral (denigradora de la vida) en nombre de otra (al servicio de la vida). Y aquí Reboul une a Nietzsche y Kant desde una perspectiva formalista: ninguno de los dos ofrece un catálogo de valores, sino que ambos invitan a una evaluación creadora. La diferencia se halla en que para Kant los valores obtienen su validez universal de la ley moral, mientras que para Nietzsche son sólo medios para otros fines, dependientes de la vida (que nunca puede ser un valor universal, ya que adopta formas contrarias en los diferentes hombres).

Resultan muy productivas las comparaciones que realiza Reboul con respecto a las oposiciones bien-mal, bueno-malo, las virtudes superiores, los tipos de hombre, etc. en ambos autores. También compara la libertad kantiana y la voluntad de poder y en este punto, en coherencia con lo afirmado anteriormente, habla del "monismo" de la *Wille zur Macht*, monismo totalmente discutible ya que Nietzsche presenta esta noción fundamentalmente como "pluralidad de voliciones", y se defiende en los *Nachgelassene Fragmente* -y también en la obra publicada- precisamente de esta acusación de "monismo".

La conclusión de este capítulo es que la superación de la moral no origina una meta-moral sino un "inmoralismo" ético, que niega la oposición dogmática

bien-mal. Nietzsche y Kant se oponen como una voluntad creadora, generadora de una ética afirmativa, y una voluntad autónoma que determina lo universal quedando encerrada en los límites de la razón. La ética de Nietzsche es una ética de imperativos hipotéticos y, en definitiva, una ética aristocrática reductible a la estética, ya que la libertad se concibe según el modelo del arte.Pero para comprender la ética de la creación es necesario preguntarse por la obra del creador, de allí que el tercer capítulo se dedique a la cuestión de "La condición humana".

Nietzsche y Kant se oponen en este punto como aquel que afirma el hombre inacabado y mero medio en vistas al Sobrehombre (así vuelca al español Quesada *Übermensch*, que en el original de Reboul aparece como *surhomme*), frente al afirmador de una naturaleza humana idéntica, y con dignidad absoluta. Este enfrentamiento supone ideas educativas opuestas: mientras que Kant quiere "formar hombres", Nietzsche desea, elitistamente, "formar grandes hombres": los filósofos artistas. Aquí, la piedra de toque es la política nietzscheana que, según Reboul, podría permitir la justificación de lo inhumano.

Como conclusión de estos tres capítulos, Reboul afirma que, en más de un aspecto, Nietzsche es el "continuador" de Kant. Al Nietzsche crítico del "filósofo de las puertas traseras" también se le introducen elementos de dogmatismo precrítico: Dionysos y la voluntad de poder. El Nietzsche que critica a Kant por descalificar al hombre en aras de la trscendencia, también crucifica al hombre en aras de un "hipotético" superhombre. Y el Kant de Reboul se torna tan profético como el Nietzsche que vio los dos siglos de nihilismo por venir, porque, como señala el autor, en cierto modo Kant previó estos ataques de su contendiente. Y le contestó en un escrito de 1796, "Sobre un tono grandielocuente adoptado no ha mucho en filosofía", donde el autor de las tres *Críticas* se refiere a los filósofos que, dejando de lado el trabajo de la razón, pretende expresarse por sentimientos, intuiciones, exaltaciones, en un tono poético.Y Reboul se pregunta: ¿se debe elegir entre el obrero filosófico -Kant- y el filósofo artsita?

Y el libro concluye con una suerte de lema: "Nietzsche sí, pero sin nietzscheanismo": no hagamos de Nietzsche un filófoso, sino un *maestro*: *dominus* y *magister, señor* del pensamiento y *maestro* del pensar. El libro de Reboul rescata en esta conclusión uno de los aspectos más importantes del pensamiento de Nietzsche: la necesidad de perderlo una vez que uno lo ha encontrado (tal como él mismo le dijera a Brandes, en una de las "esquelas de la locura" de enero de 1889). Sin embargo, creo que la interpretación de Reboul no permite esta pérdida, precisamente porque piensa a Nietzsche como un metafísico y, en este sentido, como un filósofo que ha dado respuestas últimas sobre el ser -en palabras de Reboul, desde una concepción precrítica de la voluntad de poder como "monismo". Tal vez "perder" a Nietzsche sólo sea posible cuando voluntad de poder y eterno retorno se interpreten, en el marco del perspectivismo, como "errores útiles"- y en este sentido, las "grandes ideas" de Nietzsche deben "perderse" para poder considerarse como tales errores.

Mónica B. Cragnolini - UBA

Jean-Michel Muglioni. *La philosophie de l'histoire de Kant: qu'est-ce que l'homme?* París, Presses Universitaires de Frances, 1993, 282 páginas.

Jean-Michel Muglioni realiza en el presente volumen una caracterización de la "antropología filosófica" kantiana, entendida no en función de los textos específicos que Kant escribió bajo tal denominación, sino de la respuesta a la cuestión de qué es el hombre, pregunta que resumiría, según Muglioni, las preocupaciones centrales del filósofo, y cuya resolución daría lugar a la filosofía de la historia y a una "comprensión moral del mundo". El autor reúne desde esta perspectiva, una exposición de carácter general, los opúsculos sobre la historia, la antropología, la guerra y la paz, la república, la sociedad de naciones, la ilustración, la orientación en el pensar, y aspectos parciales de la *Grundlegung, la KpV*, la *KU*, la *MdS* y la *Religión*. Un propósito explícito de Muglioni es discutir la reputación rigorista y formalista creada en torno del filósofo de Könisberg, que lo suele presentar como alguien ajeno e ignorante de las acciones y sentimientos humanos, si bien no intenta en la presente obra analizar o reinterpretar los textos que dieron lugar a la acusación de rigorismo y vacío formalismo, a excepción de la afirmación kantiana sobre la ilegitimidad de toda subrevación popular contra el poder establecido.

La concepción antropológica de Kant es descripta entonces integrando aspectos de la ética, como la dignidad de la persona, con cuestiones fundamentales de la filosofía de la historia –la teleología en el terreno moral e histórico, el problema de la providencia, la idea de progreso de la humanidad en la historia–, lo que puede explicarse por la tesis del autor de que las reflexiones sobre la historia no sólo no se contradicen en el pensamiento crítico y práctico kantiano, sino que lo acompañan y de algún modo lo completan: responderían a la idea de crítica de la razón al incluir entre sus tópicos la teleología práctica y con ella la posibilidad de que la libertad sea realizable en la naturaleza. En otras palabras, si aceptamos que el sistema kantiano está orientado en su totalidad a responder qué es el hombre, hemos de admitir que la filosofía de la historia universal lo completa, al estudiar cuál es el destino del hombre en el mundo, cuál es el sentido de la condición humana y de la historia.

El volumen se completa un índice de nombres citados y un índice temático detallado.

María Victoria Costa
Univresidad Nacional de La Plata

Angeles J. Perona. *Entre el liberalismo y la social democracia. Popper y la "sociedad abierta"*, Anthropos, España, 1993, 248 páginas.

El trabajo de Perona se centra en el estudio de la filosofía social y política del racionalismo crítico popperiano. La autora investiga la transferencia que realiza

Popper de un conjunto de tópicos pensados, en un primer momento, para caracterizar la metodología de las ciencias físicas (método de ensayo y corrección de errores, falibilismo, individualismo metodológico, antiesencialismo, etc.), al ámbito propio de la metodología de las ciencias sociales. Como resultado de la investigación, Perona sostiene que en dicha transferencia se produce una "ruptura" por la cual se dejan de lado, en las ciencias sociales, dos de los elementos fundamentales del racionalismo crítico: el pluralismo y el antidogmatismo. En efecto, en el ámbito político, Popper opta por la democracia liberal occidental, esto es, por lo que él denomina la "sociedad abierta". Esta opción única y determinada, según Perona, se opone al pluralismo de teorías propio del ámbito de las ciencias naturales, y, además, imprime un carácter sustantivo a la filosofía social y política popperiana, la cual, de esta manera, no sería el resultado de meras reflexiones metodólogicas.

El primer capítulo del libro, se centra en la relación del pensamiento popperiano y kantiano, con el fin de investigar la herencia de la tradición liberal en el racionalismo crítico. El segundo capítulo se ocupa, en cambio, de la crítica que hace Popper a los pensadores que, como Hegel y Marx, traicionan la herencia del pensamiento kantiano, sobre todo en lo que atañe al historicismo y al totalitarismo. La tesis central del libro se desarrolla en el capítulo tercero. Con el análisis del problema de la unidad del método para las ciencias, Perona desemboca en el problema de la racionalidad en el pensamiento popperiano. La autora encuentra que el concepto de racionalidad se desdobla en, de un lado, la racionalidad puramente metodológica y, de otro, la racionalidad que ella misma denomina "situacional-praxeológica". Esta racionalidad, propia del ámbito sociopolítico no es simplemente ensayar y corregir errores, sino, hacerlo de forma teleológica, esto es, ensayar y corregir errores teniendo presente el fin, previamente determinado, hacia el que las acciones se encaminan. Ahora bien, si el racionalismo crítico se pone al servicio de una determinada opción política, entonces, sostiene Perona, la "tecnología social fragmentaria", en cuanto método propio de las ciencias sociales, encarna un falibilismo sin pluralismo, pues no toma en consideración alternativas al modelo por el que se ha optado. Es la existencia de la racionalidad "situacional-praxeológica" la que le permite a la autora acercar el pensamiento sociopolítico de Popper tanto a una posición "neoliberal" como a una posición "socialdemócrata". Lo primero se desarrolla en el capítulo cuarto del libro, en el que se retoma y analiza la ya clásica comparación Popper/Hayek. Lo segundo, en cambio, es el objetivo del capítulo quinto. Allí, Perona presenta el aspecto novedoso del libro: el acercamiento del pensamiento socio-político de Popper al de Habermas. Perona sostiene, por un lado, que la acusación hecha por Habermas a Popper de incurrir en un "decisionismo voluntarista" para la determinación del fin político último: la consecución de la "sociedad abierta", es una acusación que en medida similar se le puede hacer al propio Habermas. Por otra parte, Perona encuentra que ambos pensadores hacen pivotar sus propuestas filosófico-políticas sobre un postulado, en definitiva, común. Así, mientras Habermas se apoya en la presuposición de una situación

ideal de diálogo, en la que los individuos discuten libre y racionalmente, Popper extrapola al conjunto de la sociedad, las normas que rigen teóricamente el diálogo dentro de la comunidad científica (1- la posibilidad indefinida de crítica, 2- que la crítica pueda ser ejercida por todos los miembros de la comunidad). De esta manera, tanto la sociedad abierta popperiana como la comunidad ideal de diálogo habermasiana suponen ambas una "teoría crítica de la censura", con lo cual Perona concluye afirmando el parentesco de ideales entre ambos pensadores; aunque sin dejar a un lado un análisis de la diferencia entre ambos, determinada por la mayor o menor radicalidad que los respectivos ideales conllevan.

El punto de partida y de llegada del libro es la Ilustración. A lo largo de los cinco capítulos, a modo de hilo conductor subyacente, se pone de manifiesto la intención última que persigue la autora: rescatar ciertos tópicos del pensamiento ilustrado para oponerse al nihilismo esteticista contemporáneo. Dicho rescate se realiza mediante una investigación de las raíces ilustradas en el pensamiento popperiano, las que permiten, luego, su acercamiento a la propuesta sociopolítica de Habermas. Con ello, Perona intenta sumar votos en favor de una alternativa socio-política a la "posmoderna" que, aunque "reformista y voluntarista no este exenta de ser liberadora".

Adriana V. Cruz
Universidad de Buenos Aires

Nudler, O. / Klimovsky, G. (comps.). *La Racionalidad en Debate, vol. I: Racionalidad y conocimiento, vol. II: Racionalidad y Método en Ciencias Humanas*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993, 363 pp.

Esta obra presenta una selección de las ponencias y comunicaciones presentadas al Primer Coloquio Bariloche de Filosofía realizado en 1992 bajo el patrocinio de la *Fundación Bariloche*, el auspicio conjunto de *SADAF* (Sociedad Argentina de Análisis Filosófico) y *Logos* (Centro Bariloche de Filosofía), y el respaldo de *Cedepro* (Centro de Desarrollo de Proyectos).

La división en volúmenes ha sido aprovechada para agrupar por separado los trabajos que abordan los problemas clásicos de la racionalidad científica y aquellos que se preocupan en particular de las ciencias humanas. Pero si bien de tal manera separados, esta compilación nos ofrece en una obra única un conjunto de reflexiones, tanto críticas como constructivas, acerca de dos polos del debate sobre la racionalidad que frecuentemente se encuentran divorciados: el problema dentro de las ciencias 'duras' y dentro de las ciencias humanas.

I. El debate sobre la racionalidad presenta al menos dos sub-problemas que han adquirido status propio. Estos son el del *fundamento último* de los argumentos y el de la *traducción* entre lenguajes semánticamente incompatibles. El primero es abordado por Junqueira Smith acompañado de agudos aforismos de Wittgenstein. En contra de la *indolencia* de una racionalidad como la que se desprende del 'sentido común' de Moore (i.e. conoce la verdad de un conjunto de proposiciones sin necesidad de fundamentación), y de la *trascendencia* del racionalismo cartesiano que pretende arribar a verdades definitivas, defiende la posición de Wittgenstein a la que caracteriza como *escéptica* (rechaza toda trascendencia, incluso la formal, fuera del dominio de la práctica común). Si, como afirma Wittgenstein, es nuestra 'imagen del mundo' la que determina lo que podemos afirmar con sentido acerca de dicho mundo, es claro que en sí misma no puede ni *entrar en conflicto* con él, ni testearse su *valor de verdad* sin caer en un círculo inadmisible. Nos encontramos, entonces, con una única racionalidad posible, la racionalidad inmanente a la *práctica común* sujeta a un 'juego de lenguaje'.

Ahora bien, una de las consecuencias de esta retirada de la razón a la inmanencia, vía los juegos de lenguaje, es lo que algunos filósofos como Rorty han llamado la *fragmentación* de la razón. Tal fragmentación es cara a la epistemología en la medida que es el punto de apoyo de argumentos como los de A. Goldman o S. Stich para poner en jaque las evaluaciones cognoscitivas. Sabatés formula el problema preguntándose "¿cómo podemos elegir entre sistemas cognitivos alternativos si su evaluación depende de intuiciones que también tienen intuiciones rivales?" (en términos de Nudler, el problema es el de encontrar un "fundamento de un criterio de diferenciación entre *cosmologías*"). Luego de tal formulación Sabatés emprende una defensa de la razón no fragmentada mediante una crítica de los argumentos que tratan de impugnarla.

En la base misma de tal fragmentación, al igual que del pluralismo y de las posturas deconstruccionistas, se encuentra el mencionado problema de la *traducción*. Moretti utiliza la noción de 'comprensión' como nota típica de lo *humano* para presentar una alternativa al modo davidsoniano de comprender un lenguaje en *situación radical*. Con su ayuda da cuenta de la tesis de que, si bien es posible que existan *lenguajes* intraducibles entre sí, "no es posible que la comunidad que posee uno de ellos no pueda mediante cambios practicables en su propio lenguaje llegar a adquirir los otros, aún sin perder de vista el que le es propio". Moretti concluye señalando la cara y contracara de la *compresión*, la cual es "*fluidez* dialógica respecto de los seres humanos y verdad respecto del mundo en general".

Dado que el problema de la traducción fue inicialmente desencadenado por las tesis de Kuhn, tiene interés también el artículo de Gómez que analiza sus últimos trabajos. El fruto de tal análisis es la observación de un *giro* en la posición kuhniana que la acerca significativamente a las concepciones standard de la racionalidad, en particular a la última obra de Carnap. En este sentido muestra también cómo Kuhn no habría acertado a mostrarnos la *racionalidad implícita* de la dinámica científica, sino que habría quedado igualmente atrapado en presentarnos "la racionalidad que él mismo imputa a dicha actividad". Concluye Gómez con una comparación puntual entre Kuhn y Kant en contra de la afirmación del propio Kuhn al definir su postura a partir de 1990 como un *kantismo post-darwiniano*.

Cerrando este volumen quisiera hacer una rápida referencia al trabajo de V.

Rodríguez que, siguiendo al obra de A. Simón, se aparta del curso usual de las discusiones sobre racionalidad. Limitándose por un lado a la noción de *racionalidad acotada* y ligando por el otro la idea de racionalidad a la resolución de problemas, nos encontramos en el terreno ideal para que las rutinas de computación cobren una importancia en general desapercibida. Se construye así el modelo *procedural* de la racionalidad, en el que también encontramos observaciones no convencionales - y muy interesantes - acerca de la lógica y el rol de los experimentos en la mecánica científica. La primera flexibiliza su carácter restrictivo y pasa a ser un algoritmo *no determinista* para hallar todas las consecuencias de un conjunto de premisas. Los segundos dejan de estar únicamente orientados a la contrastación de hipótesis o modelos, reconociéndoseles su gran valor heurístico; "una buena razón para experimentar es que podemos ser *sorprendidos*".

II. En buena proporción los trabajos de este segundo volumen han criticado (o se han mostrado favorables respecto de) dos grandes *modelos* de racionalidad: el modelo de elección racional, y su antagónico, el modelo de acción comunicativa. De esta manera han quedado enfrentadas en el curso del mismo las obras de sus dos principales referentes, Jon Elster y Jünger Habermas. Como bien hace notar C. Ambrosini, puede decirse en pocas palabras que lo que en definitiva está en juego son dos conceptos divergentes de racionalidad, uno de ellos orientado al *éxito* y el otro orientado al *entendimiento*.

Dentro del modelo de elección racional ha sido tratado en particular el modelo de la teoría de juegos. Por tal motivo encontramos conceptos tales como 'minimax', 'maximax' y 'punto de equilibrio' utilizados para esclarecer la noción de *solución racional*. A la par, tal teoría es utilizada como el microfundamento exigido por el principio del *individualismo metodológico* utilizado por Elster en la elaboración de su modelo. Por su parte, Prati enfatiza la necesidad de no olvidar la teoría de juegos en los casos en que permita una adecuada elaboración de las explicaciones funcionales. Así el modelo de explicación funcional y la teoría de juegos compartirían el mérito de permitir el progreso en ciencias sociales.

Ahora bien, ambos modelos presentan puntos flacos. Por ejemplo el modelo de acción comunicativa queda expuesto a una certera crítica de Rabossi: si, como muchos partidarios de las estrategias dialógicas aceptan, es posible una variación histórica en las reglas que definen lo que es una *argumentación racional*, ¿cómo pueden evitar caer en el relativismo que tratan de superar? Aquí, lo que comienza a tambalearse es el *principio de universalidad* que "garantiza la generalización de los principios vía la imparcialidad de los participantes". Respecto de su *aplicabilidad*, también existen dificultades: en la práctica los agentes concretos no escinden las acciones en un plano teleológico y otro normativo, tal como la como se encuentran conceptualmente divorciado en la teoría. Naishtat utiliza esta observación crítica para analizar la tensión entre normas y medios en la acción política, mientras que Mari analiza el valor de las ficciones para cubrir los vacíos dejados por la razón en la legitimación del poder.

Del lado de la elección racional nos enfrentamos con los fuertes supuestos que tenemos que aceptar para hacer viable el modelo; nombrando sólo dos de los listados por Naishtat, tenemos: todo agente racional es capaz de definir sus preferencias y de ordenarlas de menor a mayor asignando a cada una de ellas una utilidad numérica que sea compatible con el orden definido y, todo agente racional puede discriminar con mayor o menor certeza los estados del mundo probable que enmarcan su elección. A esto hay que sumarle el *reduccionismo* involucrado por el principio del individualismo metodológico, la reducción de preferencias a utilidades y la reducción de las acciones a sus resultados.

Además, si bien es cierto que, como señala Barranco de Busaniche, la racionalidad debe suponerse como consigna heurística útil para descubrir comportamientos no racionales, o como modelo de explicación tanto intencional (en término de la conducta de los actores) como causal (en término de las interacciones entre los mismos), siempre subyace la dificultad del círculo que asoma cuando una teoría de la *racionalidad* tiene por necesidad que definir lo "racional" en sus propios términos: en el caso de Elster, todo *comportamiento maximizador*; en el caso de Habermas toda *acción dialógica* tendiente a lograr un consenso adecuado.

Finalizando este segundo volumen hago referencia al trabajo de Sazbón que, fuera de esta contienda, aborda el problema del nihilismo del post-estructuralismo fruto de la pérdida de vigencia de la noción de verdad. Esta perspectiva nos lleva de la mano de Hyden White a ver en el método no ya un proceso intelectivo orientado a la explicación y al descubrimiento en ciencias, sino "un ejercicio de desconstrucción de los lenguajes que hablan de él".

Es claro que debí restringirme a un limitado número de trabajos. Sin embargo espero que hayan permitido reflejar de un lado la convocatoria del problema en nuestro medio, y del otro la variedad tanto de facetas como de puntos de contacto que surgen en el curso de su discusión. Es por ello que en el prólogo de Klimovsky y Nudler podemos encontrar el planteo de las mismas como polos de fuertes dicotomías propias de haber puesto el problema de la racionalidad bajo la mirada crítica que exige su debate.

Fernando Tula Molina
CONICET - UNLP

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 *Descartes*.
Articles by: Jaakko Hintikka, *Cogito, ergo quis est ?* – Michel Meyer, *The Problematological Interpretation of the Cogito* – Jean-Marie Beyssade, *La Théorie Cartésienne de la Substance* – Georges Moyal, *Magiciens, Doubters and Perverts* – Jean-Luc Marion, *A propos de Suarez et Descartes* – Dalia Judovitz, *La Vision, la Représentation et la Technologie chez Descartes* – Nicolas Grimaldi, *Le Temps chez Descartes* – John Cottingham, *Cartesian Ethics : Reason and The Passions* — Comptes rendus: Robert F. Barsky, *Constructing a Productive Other : Discourse Theory and the Convention Refugee Hearing* (Peter Hitchcock) – Jean-Thomas Normand, *Taine et la Critique Scientifique* (Angèle Kremer-Marietti) – Lygia Négrier-Dumont et Stanislas Tzitzis, *Criminologie de l'Acte et Philosophie Pénale. De l'Ontologie Criminelle des Anciens à la Victimologie Appliquée des Modernes* (Angèle Kremer-Marietti) – Benoît Timmermans, *La Résolution des Problèmes de Descartes à Kant. L'Analyse à l'Âge de la Révolution Scientifique* (Angèle Kremer-Marietti) – B. Waldenfels, *Antwortregister* (Michel Meyer).
Coming numbers: Contemporary Trends in Argument Theory, Le Premier Romantisme Allemand, Derrida, Esthétique, Saint Thomas d'Aquin.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXII N° 1 (Otoño 1996)

ACTUALIDAD FILOSOFICA

JUAN PABLO II Y EL CASO GALILEO
REFLEXIONES SOBRE EL FIN DE LA CONTROVERSIA

Guillermo Boido

I

En 1992, al cabo de casi once años de trabajo, una comisión designada por el papa Juan Pablo II y presidida por el cardenal Paul Poupard se expidió acerca de los "errores" que pudiesen haber cometido Galileo y los teólogos de su época a propósito de las controversias que culminaron con el célebre proceso de 1633. La decisión papal había sido dada a conocer a través de un discurso pronunciado ante la Pontificia Academia de las Ciencias en 1979, oportunidad en la cual Juan Pablo II reconoció que Galileo "debió sufrir mucho de parte de hombres y organismos de la Iglesia". Integrada por cuatro secciones (científica y epistemológica, exegética, cultural, histórica y jurídica), la comisión comenzó a realizar su tarea en 1981. Luego de que el cardenal Poupard leyese las conclusiones a las que se arribara, el papa pronunció un nuevo discurso ante la Academia, el 31 de octubre de 1992, con el cual, al parecer, finaliza lo que se ha llamado el *examen* del caso[1]. Pero la lectura de ambos textos, conclusiones y discurso, sugieren, en virtud de ciertas afirmaciones que allí se formulan, que los términos en los cuales se ha dado por concluido el episodio no carecen de ambigüedad.

Es conveniente señalar desde un comienzo que en modo alguno se mencionan, entre los errores o desaciertos de la Iglesia, el tratamiento dispensado a los disidentes en distintas épocas históricas, asunto sobre el cual no hay pronunciamiento en lo absoluto, ni atisbos de que, al respecto, la Iglesia haya de pronunciarse en el futuro en términos autocríticos. Dicho de otro modo, y pese a cierta expectativa generada como consecuencia del discurso de 1979, no ha sido intención del papa *examinar* lo que podríamos llamar el "caso Santo Oficio", al cual pertenecen la humillante imposición de retractación a Galileo, y su condena a prisión,

o el martirio de Giordano Bruno, expresiones de intolerancia que, en particular, inhibieron el desarrollo de la ciencia en los países católicos y especialmente en Italia. Se entiende que Juan Pablo II ha mencionado el "sufrimiento de Galileo" sólo a los efectos de señalar que en aquella oportunidad la Iglesia procedió indebidamente y le impuso un castigo que no merecía. Por tanto, el caso Galileo, tal como lo conciben el papa y la comisión Poupard, consiste en una serie de controversias entre Galileo y los teólogos de su época acerca de cuestiones teológicas, epistemológicas y, en general, filosóficas. A entender de la comisión, tales cuestiones a se reducen a ***dos***, que aparecen mencionadas en la célebre carta que el teólogo papal Roberto Bellarmino dirigiera en 1615 al padre carmelita Foscarini, partidario de Galileo, y que expresan la conmoción desencadenada en los medios teológicos por la difusión del copernicanismo. Las llamaremos la "cuestión hermenéutica" y la "cuestión de la prueba", y las analizaremos por separado.

II

La primera trata acerca de la compatibilidad de las tesis copernicanas con las afirmaciones bíblicas. Galileo sostiene que para el estudio de los fenómenos naturales es necesario remitirse, antes que a la Escritura, a la práctica de la investigación científica, que procede metodológicamente por medio de lo que reiteradamente llama, con ligeras variantes, "las demostraciones necesarias y las evidencias sensoriales". Es verdad que la Escritura parece a veces, por la significación de las palabras, decir cosas diferentes acerca de la *verdad absoluta*. Pero la naturaleza es inexorable, inmutable, prosigue Galileo, y está sometida a leyes fijas, que no dependen de la opinión o el deseo de los hombres, y que fueron impuestas a los fenómenos por la voluntad de Dios. El lenguaje bíblico y el lenguaje de la ciencia son por igual manifestaciones de la palabra divina, que en la Escritura se expresa muchas veces metafóricamente para entendimiento y salvación de todos los hombres. En apoyo de esta tesis, Galileo citaba a su amigo el cardenal Baronio, distinguido historiador de la Iglesia, a quien atribuia el haber dicho que "la intención del Espíritu Santo es enseñarnos cómo ir al cielo y no cómo marchan los cielos"[2].

Para Galileo, las cosas referentes a los efectos naturales, revelados por el recurso a "las demostraciones necesarias y las evidencias sensoriales", *no deben ser puestas en duda*. Las fuentes de la verdad son los textos sagrados y las conclusiones científicas, pero, dado que ambos se corresponden con una verdad única, la existencia de presuntas contradicciones en la expresión de la misma requiere interpretar juiciosamente el verdadero sentido de la palabra bíblica. Debe por tanto prohibirse la "usurpación" de ésta, porque la metodología científica podría luego probar lo contrario y se habría forzado entonces la verdad a partir de los textos de la Escritura. Con ello, Galileo pretendía lograr la autonomía de la ciencia ante los eventuales condicionamientos que pudiese imponer la teología, a la que reconocía como "reina" de las ciencias por lo elevado de su objetivo, pero en modo alguno paradigma de autoridad en cuestiones mecánicas o astronómicas.

Ya en su discurso de 1979 ante la Pontificia Academia de las Ciencias, Juan Pablo II reconocía que la Iglesia no había sabido comprender, en su momento, el sentido de la autonomía legítima de la ciencia, razón por la cual se originaron polémicas y oposiciones entre la ciencia y la fe en siglos posteriores. Pero en la actualidad, proseguía el papa, tales malentendidos han sido aclarados, y en apoyo de esta afirmación invocaba fragmentos de la encíclica *Gaudium et spes*. Admitía que Galileo había formulado "normas importantes de carácter epistemológico que resultan indispensables para poner de acuerdo la Sagrada Escritura y la ciencia", y mencionaba al respecto las cartas dirigidas por Galileo a su discípulo Benedetto Castelli (1613) y a la Gran Duquesa Cristina de Lorena (1615), carta, esta última, a la que llamará en 1992 "un pequeño tratado de hermenéutica bíblica"[3].

En las conclusiones de la comisión Poupard se lee textualmente que "ciertos teólogos contemporáneos de Galileo no supieron interpretar el significado profundo, no literal, de los pasajes de la Escritura que describen la estructura física del universo creado, y eso los llevó a trasponer indebidamente al campo de la fe *una cuestión de observación de la realidad (sic)*". Por su parte, el papa recuerda afirmaciones como las de la encíclica *Providentissimus Deus*, de León XIII, que adopta el punto de vista galileano acerca de los dos lenguajes como marco regulatorio de la ciencia y la fe, a la vez que rechaza el fundamentalismo de los teólogos del siglo XVII: "Dado que la verdad no puede de ninguna manera contradecir a la verdad, podemos estar seguros de que un error se ha introducido sea en la interpretación de las palabras sagradas, sea en otro lugar de la discusión"[4]. A propósito de la *primera* cuestión, la hermenéutica, el buen católico Galileo ha quedado al parecer liberado de culpa y cargo, pues no se le achacan errores sino más bien aciertos. Mas no ocurre lo mismo con respecto a la ***segunda***, la "cuestión de la prueba".

III

Como es sabido, Galileo exponía sus tesis hermenéuticas a propósi-

to del debate sobre el sistema copernicano, acerca de cuya validez, según lo entendía, era posible ofrecer *pruebas* suficientes. Sin embargo, éstas no pretendían simplemente convencer a los astrónomos de que debían adoptar el heliocentrismo copernicano a modo de mero instrumento de cálculo, es decir, como una teoría destinada a "salvar las apariencias", sino ser entendidas, además, como apoyo en favor de la *realidad* de un Sol quieto y una Tierra móvil. Pues si bien los "astrónomos puros" aceptaban complejos recursos geométricos para facilitar los cálculos, decía Galileo, "no los consideraban reales los 'astrónomos filósofos', quienes, al ir más allá de la preocupación de conservar las apariencias de cualquier modo, tratan de investigar la verdadera constitución del universo: el problema más importante y admirable que existe"[5]. En muchos fragmentos de su obra, Galileo sostendrá esta tesis, característica de Copérnico, Kepler, Descartes y demás copernicanos: la investigación científica es apta para poner en evidencia el comportamiento de la realidad misma. No se limitaba, por tanto, a señalar que el instrumento de cálculo astronómico de Copérnico era más adecuado que el ptolemaico; pretendía, además, que la cosmología heliocéntrica fuese considerada como una alternativa válida y superadora de la de Aristóteles. En tal sentido, el realismo galileano, con su creencia en la posibilidad de descubrir las leyes físicas inmutables que regulan el universo, se presenta en las cartas a Castelli y a la Gran Duquesa con toda su intransigencia.

En su carta a Foscarini, Bellarmino no objeta la adopción *ex suppositione* del copernicanismo ("y no absolutamente") si es que los astrónomos así lo desean por razones de eficacia, posición que, erróneamente, atribuía a Copérnico y simulaba atribuir, cortésmente, al propio Galileo. Afirmaba que "esto es actuar con buen sentido y no correr riesgo alguno". Preocupado sin duda por salvagurdar los textos bíblicos contra las interpretaciones personales según el criterio protestante, la eminencia gris de la Contrarreforma señalaba además que era necesario proceder con prudencia en la materia, pues existían muchos comentaristas y la opinión de éstos no siempre era coincidente. Sin embargo, no descartaba la adopción del recurso en el futuro, en caso de existir pruebas de su necesidad, situación en la cual habría de admitirse que los textos "han sido no entendidos" en lugar de declarar que "una opinión que se ha demostrado como verdadera [por la Escritura] es en realidad falsa". Pero Bellarmino discrimina entre las pruebas que nos inclinarían a aceptar el copernicanismo por su valor instrumental de aquéllas capaces de persuadirnos de su realidad física, y en este punto se expresa con claridad paradigmática:

> Si hubiera una prueba real de que el Sol está en el centro del universo, de que la Tierra está en el tercer cielo y de que el Sol no gira alrededor de la Tierra, sino la Tierra alrededor del Sol, entonces deberíamos proceder con la mayor circunspección al explicar pasajes de la Escritura que parecen enseñar lo contrario. (...) Por lo que a mí concierne, no creeré que existen tales pruebas hasta que me sean demostradas. No es una prueba el que, si se supone que el Sol está en el centro del universo y la Tierra en el tercer cielo, se salven así las apariencias, pues ello no equivale a una prueba de que el Sol, efectivamente, está en el centro y la Tierra en el tercer cielo. La primera clase de prueba podría, creo, ser hallada; pero en lo que respecta a la segunda, tengo las mayores dudas; y, en caso de duda, no debemos abandonar la interpretación del texto sagrado tal como es presentado por los Santos Padres[6].

Desde su postura realista, Galileo pretendía que no se discriminase entre ambos tipos de pruebas, ya que entendía que la acumulación de pruebas en el primer sentido era en sí misma prueba en el segundo. En la carta a Cristina de Lorena, se limita a señalar que el sistema de Copérnico permite comprender, "ya sea numerosos efectos naturales que de otro modo no se sabría cómo explicar, ya ciertos descubrimientos astronómicos recientes" (en obvia alusión a sus propias observaciones telescópicas). ¿A qué clase de "efectos naturales" se refiere Galileo? En los primeros años del siglo XVII, cuando era aún profesor en la Universidad de Padua, su amigo Guidobaldo dal Monte lo interesó por un problema acuciante para los gobernantes de la República de Venecia: la explicación y predicción de las mareas. El análisis de Galileo lo llevó a la errónea conclusión de que el fenómeno sólo sería explicable como consecuencia del doble movimiento terrestre, conclusión que algunos historiadores, entre ellos Stillman Drake, señalan como el origen de la adhesión de Galileo al copernicanismo. Por otra parte, se sabe hoy, a partir del análisis de manuscritos inéditos, que las bases de su mecánica inercial, desarrollada a partir del estudio de la caída libre y del movimiento de los proyectiles, habían sido establecidas por Galileo en Padua con anterioridad a sus polémicas con filósofos y teólogos. La adopción de esta nueva mecánica eliminaba serias objeciones a la posibilidad del movimiento terrestre, en particular el secular "argumento de la torre" y en general cualquier otro fundado en el resultado de experiencias mecánicas que pudiesen ser realizadas a tal efecto (principio de relatividad). Como escribe Drake, Galileo disponía de

> (...) una acumulación de pruebas que relacionaban cosas tales como las fases de Venus, los eclipses de los satélites, las velocidades y distancias de los planetas con respecto al Sol y la existencia de las mareas, todas las cuales eran compatibles con su física terrestre, al tiempo que ponían de relieve distintos errores de la cosmología y la física aristotélicas. Subsistían aún muchísimas incógnitas, pero en este punto su situación era idéntica a la de Newton o a la de la ciencia actual. No hay en la ciencia nada parecido a una inmunidad contra posible descubrimientos ulteriores: la ciencia procede a base de los testimonios preponderantes en un momento dado, no de pruebas definitivas. El repertorio de pruebas que Galileo tenía entre sus manos apuntaba a la realidad de los movimientos terrestres, por lo que su convicción era científica independientemente de que luego algunas de esas pruebas se revelaran insuficientes[7].

Sin duda, las pruebas de mayor envergadura que Galileo podía exhibir públicamente provenían de sus observaciones astronómicas, que lo llevaron decididamente, a partir de 1611, a emprender su campaña en favor del heliocentrismo y de la autonomía de la investigación científica, como así también a la redacción de las cartas a Castelli y a la Gran Duquesa. A entender de Galileo, había en los cielos suficientes pruebas que corroborarían el sistema copernicano y refutarían el geocentrismo ptolemaico-aristotélico, como implícitamente se desprende de la lectura del *Sidereus nuncius* (1610) y de la *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti* (1613). La publicación de estos libros (y a diferencia de lo que sucediera con la cuestión de los proyectiles y la de las mareas, que sólo habían sido motivo de correspondencia privada y de exposiciones en círculos reducidos) ponían al alcance de un gran público las pruebas astronómicas de Galileo. Eran ampliamente discutidas en 1616, año en que la polémica, habiendo tomado extrema difusión, originó el conocido episodio de censura personal hacia Galileo y el compromiso de éste de no sostener en adelante el copernicanismo.

IV

Mucho se ha escrito y polemizado sobre lo sucedido en 1616, a puertas cerradas, sobre los alcances de la prohibición. ¿Se trató de una prohibición *absoluta*, que comprometía a Galileo a no sostener ni defender el copernicanismo en modo alguno, incluso a no exponerlo de palabra o por escrito, o bien solamente a no presentarlo en calidad de una descripción ***real*** del mundo físico? A los efectos de este análisis la cuestión es

irrelevante, pues es obvio que, cuando menos, se le prohibió lo segundo, tal como lo expresa con claridad la carta de Bellarmino a Foscarini y un certificado extendido por el teólogo papal a Galileo[8]. Sea como fuere, Galileo se llamó a silencio a la espera de una oportunidad más propicia, con la convicción de disponer de un argumento incontestable para dilucidar definitivamente la cuestión: su teoría de las mareas. Proyectó la redacción de un libro que habría de llamarse *Del flusso e riflusso* o bien *Dialogo sulle maree* y, en 1624, expuso los lineamientos generales del mismo al nuevo papa Urbano VIII, su antiguo amigo Maffeo Barberini, a la vez que intentó, sin éxito, que fuera suprimida la prohibición de 1616. Urbano VIII aseguró que no habría inconvenientes en la publicación del libro a condición de que el copernicanismo fuese allí expuesto al modo instrumentalista, pero recomendó a Galileo que le asignase otro título. Sin duda, el papa advirtió que, de ser correcta la explicación galileana de las mareas, ello podría ser tomado como elemento de juicio en favor de la realidad física del movimiento terrestre. El libro se llamó finalmente *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, fue publicado en 1632 con las debidas autorizaciones eclesiásticas y le acarreó a su autor, un año después, el proceso, la imposición de retractación y la condena a reclusión domiciliaria hasta su muerte.

Todo lo cual motiva algunas preguntas. ¿Se confirmaron los temores de Urbano VIII? Sin duda. En el libro, Galileo incluyó la totalidad de las pruebas a su alcance en favor del copernicanismo, entendido como una descripción verdadera del mundo (aunque mucha veces abandone el recurso metodológico a las "demostraciones necesarias y evidencias sensoriales" y recurra a la persuación con recursos literarios y publicitarios del más alto vuelo). En particular, empleó a tal efecto el argumento de las mareas, que ocupa la cuarta y última jornada del *Dialogo*. Pero entonces, ¿cómo trató Galileo de volver compatible su compromiso de no defender la realidad física del heliocentrismo con las afirmaciones que se formulan en el libro? Y también: ¿por qué los censores otorgaron el *imprimatur*? Galileo apeló al recurso de invocar el llamado "argumento de Urbano VIII", una tesis que, en lo esencial, trata de invalidar todo intento de conocimiento humano no derivado de la revelación divina suponiendo que, al margen de cuanto la razón y la experiencia puedan inducirnos a creer, siempre cabe la posibilidad de que Dios, con su poder infinito, haya dispuesto el andar del universo de otro modo, inescrutable para nuestro entendimiento. El argumento recuerda la irónica afirmación de Bertrand Russell de que el evolucionismo quedaría refutado si se admitiese que Dios ha creado el universo en tiempos recientes y

arrojado a la vez, aquí y allá, ciertos fósiles para confundir a los paleontólogos. Galileo lo atribuye a "una persona muy docta y eminente, a la cual es forzoso atenerse" y lo aplica en el *Dialogo*, precisamente, a las consideraciones sobre las mareas para quitar entidad a una posible lectura realista del origen del fenómeno (y en rigor de cualquier otro explicable en términos científicos), con lo cual finaliza abruptamente el libro[9].

Seguramente, para quien escribiera en su carta a Cristina de Lorena que "esas cosas relativas a los efectos naturales, que la experiencia de nuestros sentidos o las demostraciones necesarias nos prueban, no deben ser nunca puestas en duda por ningún motivo" el argumento de Urbano VIII debía resultar ofensivo no sólo para con su propia inteligencia sino también para con la de sus lectores. En una apostilla al *Dialogo* afirma que, si bien Dios pudo haber creado las aves para que volasen con huesos de oro y venas llenas de mercurio, no lo hizo, "lo cual debe mostrar algo"; criticaba, así, a quienes ocultaban su ignorancia invocando a cada momento un milagro. Aunque nada hace suponer que esta y otras observaciones similares sean una réplica al argumento de Urbano VIII, expresan con claridad el pensamiento de Galileo acerca de tales *Deus ex machina*. El lector podía optar, por tanto, por descartar todo cuanto Galileo dijera en favor de la realidad del copernicanismo haciendo uso del argumento papal (y considerar a la obra en bloque como "un capricho matemático") o bien, a la inversa, arrojar al canasto el argumento y quedarse con el resto. Galileo pretendía que todo lector inteligente hiciera precisamente esto último, pero a la vez que el argumento papal lo protegiera de posibles cuestionamientos doctrinales. Al parecer, la artimaña dio resultado con los benevolentes censores del libro, pero a la postre resultó ingenua y obvia, y fue puesta en evidencia como prueba de que Galileo había procedido con hipocresía, desobedecido el mandato de 1616 y traicionado la promesa hecha al propio Urbano VIII.

En 1908, Pierre Duhem, católico intransigente, sostenía que el desarrollo de la física había demostrado la pertinencia del enfoque instrumentalista de Bellarmino y Urbano VIII. Estos habrían captado "el exacto significado del método experimental", mientras que Kepler y Galileo habían errado al adoptar una posición realista, que Duhem consideraba nociva. De allí la curiosa simetría que advertía a propósito de la polémica: el teólogo Bellarmino habría acertado en la cuestión científica y fallado en la cuestión teológica, mientras que con Galileo había ocurrido exactamente a la inversa. Como señalaba Duhem, aunque las afirmaciones de Copérnico fueran capaces de explicar los fenómenos conocidos, ello no probaría que fuesen necesariamente verdaderas, ya que no hay

prueba alguna de que otro sistema alternativo de afirmaciones pudiese tener igual o mayor alcance explicativo. Por ello, concluía Duhem, lo que Galileo y Kepler nos han enseñado es que una teoría no debe simplemente salvar los fenómenos sino salvar a la vez *todos* los fenómenos[10]. No hay dudas de que, para Duhem, Bellarmino estaba en lo cierto cuando afirmaba su profundo escepticismo acerca de la posibilidad de probar que el discurso científico puede arrogarse la pretensión de describir lo que realmente acontece en la naturaleza. Pero esta tesis, que Duhem nunca trató de presentar como una legitimación doctrinaria de sus creencias religiosas, no parece haber arraigado en el pensamiento de los filósofos de la ciencia de extracción católica, quienes, en general, aun reconociendo que la polémica entre realistas e instrumentalistas continúa vigente, se muestran más bien propensos a admitir las pretensiones del realismo en materia científica.

V

En síntesis, desde el punto de vista instrumentalista que recomendaban adoptar Bellarmino, Urbano VIII y Duhem, la acumulación de pruebas de la teoría copernicana en el primer sentido (que podríamos llamar "apariencias salvadas") es perfectamente compatible con la imposibilidad de que ella ofrezca una descripción realista del mundo: aun cuando la teoría salvase *todos* los fenómenos, no tendríamos allí más que un (perfecto) instrumento de cálculo. ¿Qué hubiese acontecido, nos preguntamos, si la teoría de las mareas hubiese sido correcta e incluso si Galileo hubiese tenido acceso a las pruebas mecánicas y ópticas en favor del movimiento terrestre que se esgrimieron más adelante, tales como las que proporcionan el descubrimiento de la aberración de la luz, el comportamiento del péndulo de Foucault o la detección de la paralaje anual de las estrellas? Probablemente Bellarmino hubiese admitido la suficiencia de pruebas en el primer sentido y se hubiese congratulado de que los astrónomos dispusiesen de una *techné* adecuada, pero hubiese agregado que en modo alguno constituyen pruebas en el segundo sentido, es decir, las que nos inclinarían naturalmente a aceptar la realidad del copernicanismo. Al fin de cuentas, la significación última de su carta a Foscarini debemos buscarla en expresiones tales como que fue Salomón, "quien no sólo hablaba bajo la inspiración de Dios, sino que además fue un hombre excepcionalmente sabio y erudito", aquél que escribió "el Sol se levanta y se pone volviendo al mismo lugar". Salomón, agrega Bellarmino, "había recibido toda esa ciencia de Dios y no es verosímil

que haya podido afirmar una cosa contraria a la verdad demostrada [por la Escritura] o que se pudiera demostrar"[11]. Urbano VIII, por su parte, hubiera asentido con él y reiterado su argumento acerca de la omnipotencia de Dios, que niega la pretensión de esgrimir pruebas en el segundo sentido. Es más: sabemos que estaba persuadido, equivocadamente, ya desde los tiempos en que era cardenal, de que el argumento de las mareas era válido, pese a lo cual no objetó su inclusión en el *Dialogo*. Explicó al cardenal Zollern, según éste informó a Galileo, que la teoría copernicana nunca habría de ser declarada herética, pues no era de temer que alguien pudiese demostrarla como *necesariamente verdadera*[12]. Por tanto, más allá de la cantidad y diversidad de pruebas en favor del heliocentrismo que Galileo hubiese podido presentar, éste hubiese igualmente sido acusado (como se afirma en la sentencia de 1633) de "sostener como verdadera la falsa doctrina que algunos enseñan de que el Sol es el centro del mundo y está inmóvil y la Tierra se mueve", pues parece claro que no fue la ausencia o existencia de "apariencias salvadas" lo que guió el proceder de los teólogos de entonces sino la convicción de que *ningún descubrimiento científico, entendido como afirmación acerca de la realidad física, debía contradecir el contenido de la Escritura*. Tal fue la razón del proceso al que fuera sometido Galileo.

Es obvio que con el tiempo la Iglesia acabó por aceptar las tesis hermenéuticas de Galileo sin necesidad de que la ciencia haya podido presentar "pruebas" *en ninguno de los dos sentidos que se mencionan en la carta de Bellarmino*. Ninguna teoría científica, entendida al modo instrumentalista, puede garantizar con certeza que sólo ella salva los fenómenos adecuadamente y que no será reemplazada por otra más eficaz en el futuro. Por otra parte, la filosofía de la ciencia no ha logrado establecer criterios capaces de dirimir entre las tesis realista e instrumentalista, cuestión que aún hoy permanece en estado de debate. Cabría esperar, por tanto, que en las conclusiones de la comisión Poupard se hiciera referencia a todo ello. Pero tal cosa no ocurre. Es más: la epistemología que allí se utiliza es confusa epistemología.

VI

En las conclusiones de la comisión Poupard y en el discurso de Juan Pablo II se formulan reservas con relación al proceder de Galileo: el buen teólogo se habría comportado como mal científico. Ante todo, es necesario señalar lo impreciso del lenguaje empleado. La comisión presenta la "cuestión de la prueba" bajo la forma de dos preguntas: (a) "¿La

astronomía copernicana es verdadera, en el sentido de estar apoyada por pruebas reales y verificables?" y (b) "¿O se basa sólo en conjeturas o verosimilitudes?". Esta síntesis pretende reflejar las consideraciones que formula Bellarmino en su carta, pero aquí la paradigmática claridad del teólogo papal ha desaparecido. La primera pregunta se destina a cuestionar el proceder del realista Galileo ante la falta de corroboraciones suficientes ("pruebas reales y verificables", en el pintoresco lenguaje de la epistemología vaticana); la segunda, por el contrario, apunta a señalar que en la época de Galileo el copernicanismo debía ser entendido necesariamente al modo instrumental, en cuyo caso las "conjeturas o verosimilitudes" serían afirmaciones que no pretenden decir cosa alguna acerca de la realidad.

Juan Pablo II asegura que Galileo y los teólogos de su época participaron de un error común, cual fue el de no haber distinguido entre "el análisis científico de los fenómenos naturales" y "la reflexión acerca de la naturaleza, de orden filosófico". Esta habría sido entonces la razón por la cual Galileo cometió el desacierto de no haber aceptado la sugerencia de Bellarmino de "presentar como una hipótesis el sistema de Copérnico, hasta que fuera confirmado con *pruebas irrefutables*". Es más, el papa parece sorprendido por el hecho de que aquél al que llama "el genial iniciador del método experimental" haya procedido de ese modo, pues considera que tal género de pruebas constituye "una exigencia de dicho método". Se lee textualmente en las conclusiones de la comisión Poupard que "Galileo, en efecto, no había logrado probar de modo irrefutable el doble movimiento de la Tierra", por cuanto tenía la convicción de haber encontrado la prueba en las mareas, fenómeno que, se recuerda, sólo fue posible explicar más adelante por medio de la mecánica newtoniana. "Hicieron falta aún 150 años más", afirma Poupard en su discurso, "para encontrar las pruebas ópticas y mecánicas de la movilidad de la Tierra" y, como consecuencia, en 1757 fueron eliminados del *Index* las obras procopernicanas[13]. Sin embargo, sólo en 1822 se permitió la publicación de aquellos libros "que exponían la astronomía copernicana como una *tesis* y no sólo como una *hipótesis*". Puesto que tal autorización se refiere a la libertad de sostener la realidad física del movimiento terrestre, el sentido que se atribuye al término "tesis" parece ser el de "enunciado cuya verdad ha sido probada", o bien, más modestamente y en lenguaje (popperiano) algo más moderno, "hipótesis con un alto grado de corroboración". A su vez, el término "hipótesis" se utiliza con su significación antigua, puramente instrumental.

Al reprochar a Galileo el no haber aceptado el copernicanismo como

"una hipótesis", la comisión Poupard parece decirnos que la acumulación de pruebas ópticas y mecánicas de las que sólo se dispuso en el siglo XVIII permiten sostener que el copernicanismo es una descripción real del mundo, lo cual, en verdad, sólo es pertinente si se adopta la interpretación realista de las teorías científicas. Dicho de otro modo, se sugiere que Bellarmino y Urbano VIII, de haber conocido tales pruebas, quizá no hubiesen exigido la adopción del punto de vista instrumentalista y Galileo no hubiese sido sometido a proceso. Tal habría sido entonces el error de Galileo: apresurarse a descartar el copernicanismo como "una hipótesis" en lugar de esperar pacientemente una acumulación de pruebas suficientes que permitiesen convertirla en una "tesis", es decir, en una afirmación acerca de lo que realmente acontece en la realidad. La comisión Poupard parece creer (o pretende que creamos) que un instrumentalista, ante el hecho consumado de que una teoría salva un número suficientemente amplio de fenómenos, se verá automáticamente constreñido a practicar una especie de *mea culpa* filosófica y convertirse alegremente en realista, admitiendo que las "apariencias salvadas" se han vuelto "corroboraciones", opinión que hubiese despertado el malhumor de Duhem. Tiene razón, por tanto, el historiador Egidio Festa cuando afirma, en un artículo publicado en 1993, que en su momento Bellarmino y Urbano VIII percibieron el problema en su auténtica dimensión mejor de lo que afirman hacerlo ahora Juan Pablo II y sus asesores[14]. En efecto, este extraño comentario de la comisión Poupard a propósito de las mareas y de las pruebas del siglo XVIII sobre la movilidad de la Tierra, retomado por el papa, resulta del todo inatigente para avalar la imagen de un Galileo que procede incorrectamente *qua* científico y que con su apresuramiento perjudica a su Iglesia.

En un trabajo publicado por el padre François Russo poco después de pronunciado el primer discurso de Juan Pablo II, este respetado historiador de la ciencia y filósofo jesuita analiza una serie de pretendidos justificativos que, desde el campo católico, se han esgrimido para atenuar el generalizado juicio de repudio que ha merecido el comportamiento de la Iglesia para con Galileo[15]. Russo concluye que ninguno de ellos merece ser tenido en cuenta, pues es innegable la "gravedad del error cometido por las autoridades romanas". En particular, declara enérgicamente la inatingencia del argumento según el cual Galileo debió haber adoptado el copernicanismo como "una hipótesis", pues, según afirma, la ciencia experimental es algo más que un simple instrumento para "salvar las apariencias"; por el contrario, ella pretende decirnos al menos *algo* acerca de la realidad. "Si Galileo se hubiese rendido

a las demandas del cardenal Bellarmino", escribe Russo, "hubiese renegado de aquello que constituía el corazón de su lucha", la que hoy le otorga "su mayor título de gloria". Y concluye: "Interpretar el rechazo opuesto por Galileo a Bellarmino como una falta de espíritu científico es un verdadero contrasentido", pues lo que estaba en juego en aquel momento era "la capacidad de la ciencia para alcanzar la realidad". Con relación a las sensatas afirmaciones de Russo, la posición que adopta la Iglesia sobre el caso Galileo en 1992 no avanza en lo más mínimo en cuanto al "sinceramiento mutuo" que debe presidir la armónica coexistencia de la ciencia y la fe. Significa, más bien, un retroceso.

VII

La actitud de la Iglesia ante la ciencia expresa todavía una extrema ambigüedad, que en modo alguno ha logrado superar este *examen* del caso Galileo por Juan Pablo II. Las expectativas se han visto defraudadas. En 1820, un profesor de astronomía de la Universidad de Roma, el canónigo Settele, apeló ante el papa Pío VII la decisión de no otorgar el *imprimatur* a un tratado de su autoría, pues aún por entonces se mantenía vigente la prohibición de publicar obras en las que se sostuviese la realidad del movimiento terrestre. En esa oportunidad, el papa nombró una comisión asesora para analizar el caso y ésta presentó un informe favorable. El episodio culminó dos años después, en 1822, con la promulgación de un decreto del Santo Oficio que ordenaba no negar autorización eclesiástica a la publicación de tales libros. Aquel informe de 1820 ha sido dado a conocer públicamente por Juan Pablo II en 1992, simultáneamente con la finalización de su propio *examen* del caso Galileo[16]. De hecho, ni las conclusiones de la comisión Poupard ni el discurso del papa parecen agregar precisiones significativas al mismo, por lo cual, de haberse querido únicamente esclarecer la posición de la Iglesia con respecto al caso Galileo, hubiese bastado con la difusión de dicho documento. Pero hay razones que nos inclinan a pensar que este episodio reciente, con sus repercusiones en la prensa mundial, parece en realidad estar destinado a llamar la atención hacia otro objetivo.

En su discurso de 1992, el papa afirma que, a la luz de los recientes desarrollos de la ciencia (y, en particular, los de la genética), no sería extraño que se produjese un caso similar al caso Galileo, situación que requeriría de la ciencia y la fe una "clara conciencia del campo y de los límites de sus respectivas competencias". Incursionando en el ámbito pastoral, sostiene que a propósito del caso Galileo los teólogos del siglo

XVII hubiesen debido "inventar una pedagogía capaz de iluminar al pueblo de Dios". Pero en la actualidad tal pedagogía aún brilla por su ausencia y acerca de ella el papa no se expide claramente. Su reiterada y tajante distinción entre "el enfoque científico de los fenómenos naturales" y "la reflexión de orden filosófico sobre la naturaleza", acerca de cuya autonomía recíproca se pronuncia con particular énfasis, es cuando menos inquietante. Los hallazgos científicos actuales "parecen amenazar los cimientos mismos de lo humano", afirma el papa. Hay dos tipos de desarrollo humano, prosigue. Uno de ellos, que incluye la cultura y la investigación científica, es la dimensión horizontal del hombre; el otro corresponde a su transcendencia del mundo, la vuelta hacia el Creador, dimensión vertical que otorga sentido al ser y al actuar humanos, pues lo sitúa entre su origen y su fin. Y ambos desarrollos han de ser armónicos. Como admite Russo a propósito de estos pasajes del discurso papal, ellos intentan en lo esencial impedir la subordinación de la ética a la ciencia[17]. El papa sugiere que el orbe de la ética se inserta en la "dimensión vertical" del desarrollo humano, y no deja lugar a dudas acerca del papel primordial que allí habrá de desempeñar su Iglesia. Todo ello es legítimo. ¿Quién podría negar pertinencia y actualidad a una profunda reflexión acerca de las relaciones entre ciencia y ética? ¿Quién podría afirmar que el pensamiento de la Iglesia ha de ser marginado a la hora de abordar tales cuestiones? Pero, si éste es el debate que Juan Pablo II pretende instalar en la sociedad actual, ¿a cuento de qué se ha invocado el caso Galileo? Se aceptan hipótesis.

Universidad Nacional de La Plata

NOTAS

1. Discurso de Juan Pablo II ante la Pontificia Academia de las Ciencias, 10 de noviembre de 1979, en *L'Osservatore Romano* (edición en castellano), 2 de diciembre de 1979, p.9-10. Discurso de Juan Pablo II ante la Pontificia Academia de las Ciencias, 31 de octubre de 1992, en *L'Osservatore Romano* (edición en castellano), 13 de noviembre de 1992, p.6 y sig, donde se publica también el discurso del cardenal Poupard. Todas las citas mencionadas en este trabajo se remiten a tales fuentes. La intención del papa ha sido la de "examinar a fondo el caso Galileo"; no se trató, por tanto, de una "reapertura" del proceso de 1633, como se ha afirmado a veces.

2. Galileo, *Lettera a Madama Christina di Lorena, Le Opere di Galileo Galilei*, editado por A. Favaro, 20 volúmenes, Firenze, G. Barbèra, 1890-1909, vol.V, p.307-348. Citado en adelante como *Opere*.

3. Estas cartas, junto con otras dos dirigidas a monseñor Piero Dini, constituyen las llamadas "cartas teológicas" de Galileo. Cf. *Opere*, vol. V.

4. *Leonis XIII Pont. Max. Acta*, vol.XIII, 1894, p.361.

5. Galileo, *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti, Opere*, vol.V, p.102.

6. Carta de Bellarmino a Foscarini, *Opere*, vol. XII, p.171-172.

7. Drake, S., *Galileo*, Madrid, Alianza, 1983, p.89. Acerca de las investigaciones mecánicas de Galileo durante su período paduano, véase Drake, S., *Galileo at Work. His Scientific Biography*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.

8. En el certificado se afirma que a Galileo se le ha comunicado la prohibición de *defender* o *sostener* la opinión copernicana, por ser contraria a la Escritura. Pero existe también un acta de la reunión, que para muchos historiadores no responde a lo realmente ocurrido, en la que se lee que también se le prohibió *enseñar en modo alguno, de palabra o por escrito* dicha doctrina. El acta sería la pieza jurídica en la que se basaría el proceso de 1633. Lo acontecido el 26 de febrero de 1616 en la residencia de Bellarmino continúa siendo aún motivo de grandes controversias, no sólo en cuanto al carácter del mandato que se le impuso a Galileo sino también a la actitud personal del teólogo papal hacia él. Opiniones encontradas pueden hallarse en: Santillana, G. de, *The Crime of Galileo*, Chicago, The University of Chicago Press, 1955; Drake, S., *op. cit.*; Westfall, R.S., *Essays on the Trial of Galileo*, Vatican Observatory Publications, vol.1, n.5, 1989.

9. Galileo, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Opere*, vol.VII, p.488. El argumento de Urbano VIII era en realidad bien conocido, con distintas formulaciones, en el ámbito de la filosofía escolástica. Las implicaciones del mismo las expone Santo Tomás de Aquino en *Summa theologica*, pars I, quaest. XXXII, art.I, ad.2.

10. Duhem, P., *Sozein ta phainomena. Essai sur la notion de théorie physique de Platon a Galilée*, París, Hermann, 1908, p.136 y sig.

11. Carta de Bellarmino a Foscarini, *Opere*, vol. XII, p.172.

12. Carta de Zollern a Galileo, *Opere*, vol.XII, p.182.

13. Al poner el énfasis exclusivamente en estas pruebas ópticas y mecánicas del movimiento terrestre, la comisión Poupard parece ignorar que, en la época en que fueron halladas, la mecánica newtoniana estaba perfectamente establecida. Tales pruebas, significativas sin duda, no fueron más que corroboraciones de dicha teoría. Los físicos no necesitaban de ellas para adherir a la tesis del movimiento de la Tierra, pues de la teoría de Newton se infiere que el sistema solar gira alrededor de su centro de masa y que éste a su vez se mueve con respecto a las estrellas fijas. Para un exhaustivo tratamiento de la cuestión, véase Gapaillard, J., *Et pourtant, elle torune! Le mouvement de la Terre*, París, Editions du Seuil, 1993.

14. Festa, E., "Que faut-il penser de l'affaire Galilée?", en *La Recherche*, vol.24, n.255, 1993, p.758-759.

15. Russo, F., "Sobre el caso Galileo", en *Criterio*, año LIII, n. 1846, 1980, p. 635-639.

16. Pontificia Academia Scientiarum, *Copernico, Galilei e la Chiesa. Fine della controversia (1820). Gli atti del Sant'Ufficio*, Firenze, Olschki, 1992.

17. Russo, F., "Que faut-il penser de l'affaire Galilée?", en *La Recherche*, vol. 24, n. 260, 1993, p.1410. Réplica al artículo de Festa mencionado anteriormente.

ABSTRACT

In late 1992 the so-called "study of the Galileo case" came to an end. It had been instigated at the initiative of Pope John Paul II who appointed an ad hoc commission to study the Copernican controversy which raged during the XVI and XVII centuries. Nevertheless, the conclusions reached by that commission and the subsequent speech made by John Paul II before the Pontifical Academy of Sciences make claims which seem to ignore the distinction between instrumentalism and realism.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXII N° 1 (Otoño 1996)

CRONICA

SIMPOSIO PLATONICO EN GRANADA

Entre el 4 y el 9 de setiembre pasado tuvo lugar en Granada (España) el IV *Symposium Platonicum*. Organizado por la Sociedad Internacional de Platonistas fundada en Perugia, Italia, en 1989, el encuentro estuvo consagrado esta vez a la exposición y discusión de los diálogos *Timeo* y *Critias* y contó con la presencia de un nutrido grupo de especialistas de todo el mundo. En lo que a Latinoamérica se refiere, hubo un total de seis trabajos: cuatro de Argentina (todos ellos de profesores de la Universidad de Buenos Aires), uno de México y uno de Chile.

Las reuniones se llevaron a cabo en el Palacio de Exposiciones y Congresos en un clima de gran cordialidad, siendo de destacar la eficiente coordinación del profesor Tomás Calvo, presidente del Simposio, quien contó con la estrecha colaboración del profesor Alvaro Vallejo. Al discurso inaugural siguió la conferencia en memoria de Cornelia de Vogel a cargo de G. Reale, quien disertó sobre la doctrina platónica del origen del mundo y la idea cristiana de la creación. Hubo luego una sesión plenaria compartida por F. Rodríguez Adrados, "Coherencia e incoherencia en la forma y contenido del *Timeo*", y por D. T. Runia, "The Structure and Philosophical Status of the Proemium of Plato's *Timaeus*". En las reuniones plenarias de los días venideros, los expositores y los temas abordados por ellos fueron los siguientes: E. Berti (Padua), "L'oggetto del *eikos mythos*"; M. Baltes, "Gegonen: ist die Welt real entstanden oder nicht?"; E. Ostenfeld (Aarchus), "The Status and Role of the Forms in the *Timaeus*"; J. M. Narbonne (Laval), "A propos de l'inalterabilité du réceptacle platonicien"; D. Sedley (Cambridge), "Caring for the motions of the Soul (*Tim.* 89d-90d)"; D. O'Brien (CNRS Paris), "La théorie de la perception sensible dans le *Timée* de Platon"; S. Scolnicov (Jerusalem), "Freedom and Education in Plato's *Timaeus*"; D. Otto (Freiburg), "Der Kritias vor dem Hintergrund des Menexenos", y M. Erler (Wårzburg), "Ideal und Wirklichkeit. Platon und Aristoteles zu Mythos und Geschichtsschreibung". Por otro lado, más de sesenta comunicaciones se presentaron y discutieron en las sesiones de comisión, distribuidas según los siguientes tópicos: A) *Timeo* y *Critias*: texto, cronología, lugar y

significación dentro del *corpus* platónico; B) *Eikos mythos*. El demiurgo; C) alma, matemáticas, astronomía; D) materia, receptáculo, física; E) alma, conocimiento, percepción sensible; F) biología y medicina. Etica.

Es de destacar que las discusiones se vieron altamente favorecidas, tanto en las sesiones de comisión como en las reuniones plenarias, por el hecho de que los asistentes al Simposio, gracias a la feliz iniciativa de sus organizadores, conocían el contenido de los trabajos con suficiente antelación. En tal sentido ha sido de inestimable valor la edición preliminar de la totalidad de las contribuciones, que fuera cuidadosamente preparada por el profesor A. Vallejo y enviada a los inscriptos al Simposio meses antes de realizarse el mismo.

Al término de este estimulante encuentro tuvo lugar la Asamblea final de la Sociedad, en la que se llevó a cabo la elección del nuevo Comité Directivo de la Sociedad, integrado por representantes de las distintas áreas geográficas, votándose asimismo el tema del próximo Simposio y la sede del que le seguirá. En cuanto a la temática del V Symposium, cuya realización está prevista para 1998 en Toronto, Canadá, y tendrá a T. Robinson por presidente y a L. Brisson por vicepresidente, resultaron elegidos los diálogos *Lysis*, *Cármides* y *Eutidemo*. En lo que hace a la sede del encuentro que le seguirá (2001), la elección recayó en la ciudad de Jerusalem.

Las Actas del IV *Simposium Platonicum* serán editadas por Academia Verlag-Sankt Augustin, que ha publicado ya las de los simposios anteriores. Vale la pena recordar que la Sociedad Internacional de Platonistas está abierta a todo estudioso que en los últimos quince años haya publicado al menos un artículo relevante sobre Platón, o bien haya realizado una tesis doctoral sobre el filósofo. Siendo su fin promover el estudio de Platón en todo el mundo, organizando simposios cada tres años en diferentes sitios, publicando las actas correspondientes y distribuyendo entre sus miembros un Boletín Bibliográfico permanentemente actualizado, podemos asegurar que la Sociedad goza de excelente salud.

Graciela E. Marcos de Pinotti
UBA - UNLP - CONICET

CONGRESO FILOSOFICO DE CHILE

Entre el 25 y 28 de octubre de 1995 se celebró en Santiago de Chile el Encuentro Internacional: *Nuevo orden económico y desarrollo: Desafíos éticos*

cos para el siglo XXI, organizado por la International Development Ethics Association y co-organizado por el Centro de estudios de la realidad contemporánea, y el Centro de análisis de Políticas Públicas de la Universidad de Chile, entre otros. El encuentro contó con Sesiones públicas y Sesiones de trabajo que se realizaron en forma simultánea y versaron sobre Etica y economía, Etica ydesarrollo, Etica, ecología y desarrollo sustentable, Etica y educación, Etica y sociedad civil, Etica, justicia y derechos humanos, Etica y sociedad civil, Etica, justicia y derechos humanos, entre otros. El encuentro contó con participantes de casi la totalidad de países de América Latina, además de Francia, Japón, Inglaterra y USA. Se trataron con profundidad problemas ligados al desarrollo nacional e internacional, teorías de justicia y políticas públicas. Se discutió el rol del Estado, la sociedad civil y el mercado.

Ken Aman, David Crocker y Nigel Dower, junto con Cristian Parker de Chile fueron los encargados de la organización.

El encuentro sirvió para generar un espacio de reflexión interdisciplinario y pluralista sobre problemas éticos del desarrolo human sustentable. Fue destacable el nivel académico y organizativo demostrado y el entusiasmo que los miembros pusieron en el evento.

María Julia Bertomeu
UNLP - CONICET

CARLOS EDUARDO ALCHOURRON (1931-1996)

Abogado y Doctor en Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Profesor titular plenario de Teoría General del Derecho y Filosofía del Derecho de la UBA, y profesor titular de Lógica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Es el lógico y filósofo argentino de más prestigio en el extranjero debido a su obra de investigación en el campo de la lógica, filosofía de la lógica y teoría del derecho. Esta última plasmada en un libro, escrito con el Dr. Eugenio Buligyn, titulado *Normative Systems*, publicado originariamente en EE.UU. en 1971; su análisis riguroso de los sistemas normativos mediante la publicación de la lógica deóntica, inició una línea de investigación de numerosos artículos sobre el tema de las más importantes revistas internacionales. Estos artículos, escritos varios de ellos en co-

laboración con el Dr. Buligyn, acaban de ser publicados en la obra *Análisis Lógico y Derecho*, editada por el Centro de Estudios Constitucionales de Madrid en 1991 y prologada por Georg H. von Wright.

A partir de los años 80, se dedicó a investigar temas lógicos vinculados al cambio racional de sistemas de creencias, creando junto con los lógicos europeos David Makinson y Peter Gärdenfors, una teoría llamada precisamente *The Logic of Theory of Change*, convertida hoy en día en el punto de referencia de múltiples investigaciones en Inteligencia Artificial sobre bases de datos dinámicas, de las que dan cuenta los numerosos artículos y trabajos publicados en revistas especializadas. Su último trabajo en español, *Concepciones de la lógica*, publicado en el volumen 7, del cual fuera también coeditor junto con J. Mendez y R. Orayen, de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, constituye una de las exposiciones más reflexivas y profundas sobre uno de los temas metalógicos más antiguo y esenciales y su lectura se vuelve ineludible para cualquier interesado en esta problemática.

Sus últimas investigaciones en la lógica de los sistemas lógicos empleados en Inteligencia Artificial, lo llevaron a crear un sistema lógico sobre las condicionales características de este tipo de lógica, publicado en 1993.

Actual Presidente de la *Sociedad Argentina de Análisis Filosófico* y miembro plenario de la *Asociación Filosófica de la República Argentina* y de varias sociedades filosóficas internacionales, entre ellas, el *Institut Internationale de Philosophie*, con sede en París; profesor invitado de prestigiosas universidades extranjeras, participante de numerosos congresos nacionales e internacionales, director de subsidios de investigación de la CONICET y de la UBA, deja a sus amigos y discípulos la imagen de un maestro generoso y desinteresado, de personalidad peculiar, de brillante y aguda inteligencia y por sobre todo, de un honesto, profundo y admirable ser humano.

Gladys Palau

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

(Fundada en 1975)

Editada por el Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF

COMITE EDITORIAL

María Julia Bertomeu - Eduardo Flichman
Osvaldo Guariglia - Leiser Madanes
Ezequiel de Olaso - Mario Presas

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** es una publicación semestral que aparece en otoño y primavera. Consta de artículos, discusiones, estudios, críticos, notas, reseñas bibliográficas y actualidad filosófica. Los trabajos, escritos por investigadores latinoamericanos, son editados en español y portugués. La revista está abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas. Los artículos, notas y discusiones son recopilados, entre otros, en el Philosopher's Index y en el Répertoire Bibliographique de la Philosophie.

Volúmenes atrasados disponibles desde el N° IV en adelante. Precio por volumen: país $ 22 para individuos y $ 44 para instituciones; exterior U$S 25 y U$S 35 más gastos de correo. Adquiriendo la colección completa se obtiene un 20% de descuento.

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

(Fundada en 1975)

Editada por el Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF

COMITE EDITORIAL

María Julia Bertomeu - Eduardo Flichman
Osvaldo Guariglia - Leiser Madanes
Ezequiel de Olaso - Mario Presas

En los próximos números se publicarán trabajos de:

L. Olivé, P. Quintanilla, F. J. Laporta, C. Rosenkrantz,
F. Bertelloni, S. Gallichio, J. L. Galimidi, etcétera.

Volúmenes atrasados disponibles desde el N° IV en adelante. Precio por volumen: país $ 22 para individuos y $ 44 para instituciones; exterior U$S 25 y U$S 35 más gastos de correo. Adquiriendo la colección completa se obtiene un 20% de descuento.

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 en su defecto en PC (Programas: Word Perfect hasta 5.1, Word for Windows hasta 5.0 y Word for MS-DOS). Se solicita el envío en un disco de 3.5 pulgadas (los chicos) con dos copias en papel. Las colaboraciones también podrán ser escritas a máquina con original y copia, a doble espacio, en tamaño carta, no transparente, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas. Puesto que la RLF ha adoptado el arbitraje como anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en una página separada.
3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 palabras y los comentarios bibliográficas las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
Los artículos, las notas y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Los colaboradores deberán entregar dicho resumen a sus trabajos.
4. No se admitirean agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.
5. Las notas deben ser numeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de otra en páginas aparte. 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 editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc., si lohubiera, y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (en bastardillas); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de 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. organizados por el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones de Discusión, Estudio Crítico, Comentarios Bibliográficos y Crónicas.
7. Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de ser aceptdos 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, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.