

En este número:

## ARTÍCULOS

**Teresa Rodríguez**

El platonismo florentino ante el problema de la creación de las almas

**Federico Raffo Quintana**

Indivisibles y movimiento en el continuo leibniziano

**Nicolás Lo Guercio**

Testimonio moral y epistemología del testimonio

**Eduardo García-Ramírez**

The Puzzle of Names



## ESTUDIOS CRÍTICOS

**María Griselda Gaiada**

Sobre el tablero de la libertad: la partida entre la contingencia y la determinación.



## CRÓNICAS

Ricardo Maliandi (1930-2015)

**CIF** CENTRO DE  
INVESTIGACIONES  
FILOSÓFICAS

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. XLI | N°1 | Otoño 2015

# REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Centro de  
Investigaciones  
Filosóficas  
-  
Buenos Aires  
-  
Argentina

Vol. XLI  
N°1  
*Otoño 2015*

ISSN 0325-0725



**REVISTA  
LATINOAMERICANA  
de FILOSOFÍA**

**Vol. XLI**

**Nº1**

*Otoño 2015*

---

## COMITÉ EDITORIAL

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

Secretario de redacción: **Juan M. Melone**

## CONSULTORES ACADÉMICOS

María Julia Bertomeu | Marcelo Boeri | Mario Bunge | Mario Caimi | Carla Cordua  
Marcelo Dascal | Ernesto Garzón Valdés | Jorge E. Gracia | Leiser Madanes  
João Paulo Monteiro | Carlos Ulises Moulines | Carlos Pereda  
Oswaldo Porchat Pereira | Mario Presas | María Isabel Santa Cruz  
Plínio Junqueira Smith | Ernesto Sosa | Carlos Thiebaut  
Roberto Torretti | Margarita Valdés

---

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

**rlf@retina.ar**

---

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

ISSN 0325-0725

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean

Otoño 2015

# **REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA**

---

## **SUMARIO**

---

### **ARTÍCULOS**

TERESA RODRÍGUEZ

El platonismo florentino ante el problema de la creación de las almas: una aproximación metodológica \_ 7

FEDERICO RAFFO QUINTANA

Indivisibles y movimiento en el continuo leibniziano \_ 27

NICOLÁS LO GUERCIO

Testimonio moral y epistemología del testimonio \_ 47

EDUARDO GARCÍA-RAMÍREZ

The Puzzle of Names \_ 69

### **ESTUDIOS CRÍTICOS**

MARÍA GRISELDA GAIADA

Sobre el tablero de la libertad: la partida entre la contingencia y la determinación. Leibniz y Lady Conway contra Molina y Suárez \_ 103

### **CRÓNICAS**

Ricardo Maliandi (1930-2015) \_ 121

## COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

— 125

OSVALDO GUARIGLIA (comp.)

¿El ocaso de la democracia? (M. Oliveira)

DIANA PÉREZ

Sentir, desear, creer (T. Balmaceda)

JEAN-PIERRE COMETTI

Exterior Arte (M. O. Martínez Atencio)

DANIEL BUSDYGAN

Sobre la despenalización del aborto (M. Oliveira)

## COLABORADORES

TERESA RODRÍGUEZ es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, donde actualmente se desempeña como docente. Sus áreas de especialización son la relación entre filosofía y poesía; la filosofía del Renacimiento italiano, especialmente Marsilio Ficino y Pico della Mirandola; y la historiografía filosófica de este período. matero@filosoficas.unam.mx

FEDERICO RAFFO QUINTANA es profesor y licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Actualmente es becario del CONICET y se encuentra realizando el doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata. Entre sus áreas de interés se encuentra el pensamiento leibniziano, específicamente de juventud; el problema del continuo en la matemática y la física del siglo XVII; y la filosofía moderna en general. federq@gmail.com

NICOLÁS LO GUERCIO es estudiante de doctorado en la Universidad de Buenos Aires. Sus principales áreas de interés son la filosofía del lenguaje (semántica de nombres de ficción, distinción entre semántica y pragmática) y la epistemología (desacuerdo entre pares epistémicos). nicolasloguercio@gmail.com

EDUARDO GARCÍA-RAMÍREZ es doctor en filosofía por la Universidad de Michigan, Ann Arbor. Es miembro del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Se especializa en filosofía del lenguaje y filosofía de la mente. Su trabajo en estas áreas está particularmente enfocado en el uso de estudios en psicología cognitiva y psicolingüística para resolver debates filosóficos tradicionales. edu@filosoficas.unam.mx

MARÍA GRISELDA GAIADA es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente trabaja en el grupo de investigación sobre Leibniz, dirigido por el Dr. Paul Rateau, en el Centro de Historia de los Sistemas de Pensamiento Moderno (Universidad de París 1). magriseldag@hotmail.com



## El platonismo florentino ante el problema de la creación de las almas: una aproximación metodológica

TERESA RODRÍGUEZ

*Universidad Nacional Autónoma de México*

— 17

**Resumen:** En este artículo sostengo que las críticas que Pico realiza en su *Comentario a una canción de amor* a Marsilio Ficino no son fruto de su ignorancia o su precipitación sino de las características propias del texto de Ficino (es decir, su *Comentario al Simposio*, conocido como *De amore*). Para evidenciar esto propongo una metodología que parta de una lectura holística del platonismo florentino como movimiento filosófico, basada en un sistema de referencias cruzadas que compartan coincidencia temática y temporal. Como ejemplo, analizo, bajo dicha metodología, la crítica a la posición de Ficino sobre la creación de las almas. El tema se estudia postulando la relación de mutua dependencia hermenéutica entre las distintas obras de cada filósofo, relación que no ha sido explorada en profundidad por la literatura especializada.

**Palabras clave:** Ficino, Pico, Timeo, alma.

## *Florentine Platonism and the Problem of the Creation of Souls: A Methodological Approach*

**Abstract:** In this paper I argue that Pico's criticism (in his *Commento sopra una canzone d'amore*) to Marsilio Ficino is not the result of ignorance or precipitation: it is the result of the characteristics of Ficino's own text (his commentary on Plato's Symposium, also known as *De amore*). To prove this I propose a methodology that starts from a holistic reading of the Florentine Platonism as a philosophical movement, based on a system of cross-references that share thematic and temporal coincidences. As an example, I analyze, under this methodology, Pico's critic to Ficino's position on the creation of souls. The topic is studied by postulating a relationship of mutual hermeneutical dependence between the works of the two philosophers, a relationship that has not been explored in depth by the academic literature.

**Key-words:** Ficino, Pico, Timaeus, soul.

### **1. Introducción**

81

En un reciente ensayo, Michael Allen (2008) examina la labor de Pico della Mirandola como exegeta platónico. Centra parte de su argumentación en las críticas que Pico plasma en su *Comentario a una canción de amor*<sup>1</sup> (en adelante *CCA*), dirigidas a la labor exegética de Marsilio Ficino.<sup>2</sup> Allen afirma que, si bien son perspicaces, Pico se precipita al emitir sus críticas o ignora parte de la problemática de la tradición platónica respecto a diversos temas como el

---

<sup>1</sup> Pico redacta esta obra en 1486, año en que se encuentra en medio de una actividad filosófica inusualmente prolífica: trabaja en el proyecto de *Las 900 tesis*, en el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en el *Comentario*. En este reúne, según la hipótesis de Jayne (1958), sus notas de tres proyectos en uno solo: un comentario al *Banquete* platónico, un esbozo de su proyecto de teología poética y un tratado de amor. Todo esto articulado a partir de una canción de amor escrita por su amigo Girolamo Benivieni. A fines de ese año, si seguimos la hipótesis de Jayne, el borrador es enviado a Ficino, quien al parecer lo regresa con múltiples anotaciones marginales que respondían a las críticas hechas por Pico a su *De amore*. Pico las incorpora o clarifica en el texto, al tiempo que emprende una modificación de la estructura del mismo. Sin embargo, después del fracaso del proyecto de la discusión alrededor de *Las 900 tesis*, Pico deja el *CCA* incompleto y aparentemente en el olvido, excepto para retomar ciertas partes en el *Heptaplus*.

<sup>2</sup> En su *Comentario al Simposio*, conocido como *De amore*.

orfismo de Ficino, la teología negativa o la creación de las almas por el demiurgo en el *Timeo* (Allen 2008: 91 ss.). Sostengo, en oposición a Allen, que no es exacto postular que Pico ignora la tradición o emite una crítica superficial. Para mostrar el tipo de crítica que realiza Pico a la lectura del *Banquete* de Ficino de una manera más precisa, examinaré justamente el tema de la creación de las almas individuales. Para ello parto de un examen metodológico de la cuestión del platonismo florentino con el fin de mostrar que es necesario trabajar de manera holística los textos de los miembros de ese movimiento con el fin de determinar el tipo de práctica filosófica que lleva a Pico a criticar a Ficino de la manera en que lo hace. Mi objetivo es mostrar que las críticas de Pico obedecen a las características del *De amore* (en adelante *DA*) como texto filosófico y no a una simple precipitación. Lo que busca Pico es desarticular las tesis ficinianas de manera eficiente a partir de un texto concreto y no desplegar la problemática completa dentro de la tradición.

Para mostrar esto analizaré 1) la dinámica de la práctica filosófica denominada “platonismo florentino” y la metodología historiográfica necesaria para desplegar las complejidades de la misma, 2) la posición de Ficino sobre la creación de las almas y el cuestionamiento que Pico lleva a cabo sobre esta y 3) el resultado de la labor de Pico como crítico de Ficino dentro del movimiento neoplatónico florentino.

19

## 2. El platonismo florentino

En la bibliografía especializada es común referirse al platonismo florentino como una escuela o movimiento que surge en Florencia hacia la segunda mitad del siglo XV y cuyos principales representantes serían Marsilio Ficino (1433-1499) y Pico della Mirandola (1463-1494). Se caracteriza, como su nombre lo indica, por un redescubrimiento de los textos de Platón y por el estudio sistemático de su filosofía. Kristeller afirma que “hacia la segunda mitad del siglo XV apareció una verdadera escuela filosófica en el humanismo italiano, a saber la Academia Florentina, representada por su director Marsilio Ficino y su joven colega Giovanni Pico della Mirandola” (Kristeller 1939: 202). Posteriormente al trabajo de Hankins (1990), quien demostró que la Academia Platónica de Florencia no era una institución u organización escolar, podríamos más bien definir al platonismo florentino como un movimiento filosófico. La categoría “movimiento filosófico” implica, como sugieren Boeri y Salles (2014: 2), un carácter dinámico frente a la transmisión dogmática de tesis que supone la pertenencia a una escuela (véase Dorandi 1999: 55 ss.). Ahora bien, hasta donde entiendo, nadie se ha detenido a describir las características que hacen que el platonismo florentino sea considerado como un movimiento filosófico (en este caso la práctica filosófica de

Ficino y Pico). Para efectos de este trabajo, propongo que el platonismo florentino fue un movimiento porque es posible postular para esta práctica filosófica un tipo de *unidad*. No una unidad doctrinal, puesto que ya se ha dicho que justo la característica de los movimientos filosóficos reside en su maleabilidad. La unidad, según la hipótesis de este artículo, residiría en la imposibilidad de comprender a un miembro sin una referencia explícita a otro miembro del movimiento, cuando menos en el caso de un grupo de tesis fundamentales. En este sentido, propongo una metodología particular que muestra, a través de un ejemplo, que no es posible abordar ciertos temas importantes del periodo sin apelar a una referencia cruzada entre los trabajos de Ficino y Pico. Si no se tiene en cuenta este sistema de referencias, se llega a conclusiones inexactas como la propuesta por Allen.

Así, diremos que el platonismo florentino es un movimiento filosófico<sup>3</sup> geográficamente localizado (en Florencia) y temporalmente focalizado (segunda mitad del siglo XV, entre 1457-1499)<sup>4</sup> cuyos protagonistas principales son Ficino y Pico.<sup>5</sup> Es un movimiento porque se impone la necesidad de referencias cruzadas

---

<sup>3</sup> A diferencia de lo que sucede con los términos “escuela” o “tendencia”, la categoría “movimiento filosófico” surge hacia el siglo XIX como un transvase del uso de esta palabra para describir algunos fenómenos sociales (por ejemplo, el movimiento obrero, feminista, etc.), primero y los artísticos y literarios después. Según Spiegelberg (1983), los movimientos suelen surgir a partir de un grupo reducido de personas que se reúnen bajo ciertas prácticas filosóficas comunes: p.e. Husserl y sus discípulos. A medida que el movimiento se expande, estos núcleos primigenios se transforman en comunidades donde los individuos pierden cercanía espacio-temporal y doctrinal, pero conservan, según Spiegelberg, principios metodológicos comunes. Frente a esto, la manera de concebir los movimientos filosóficos en este artículo tendrá las siguientes particularidades (que surgen del considerar esta categoría como una herramienta historiográfica y no como una posible *autodesignación* de los filósofos en cuestión):

- a. Aplicación de la categoría “movimiento filosófico” a un grupo de filósofos anteriores al siglo XIX, donde esta herramienta es claramente historiográfica y permite determinar un objeto de estudio.
- b. Aplicación a lapsos relativamente cortos con el fin de preservar la especificidad de la práctica antes de que se desconcentre geográficamente.
- c. Énfasis en la correlación de las prácticas filosóficas de los miembros del movimiento. Esto implica que para que un movimiento filosófico pueda caracterizarse como tal es necesario una mutua referencia a las obras de los individuos incluidos en él.
- d. El movimiento no implica necesariamente una relación maestro-alumno, ni una unidad dogmática compartida.

<sup>4</sup> Las fechas de inicio y fin corresponden respectivamente a los documentos más antiguos de la labor filosófica de Marsilio Ficino y a su muerte; el lapso comprende la vida de Pico quien nació en 1463 y murió en 1494.

<sup>5</sup> Alrededor de ellos, un grupo de poetas, filólogos e intelectuales (Landino, Poliziano, Lorenzo

entre los trabajos de sus miembros si queremos llegar a un conocimiento preciso sobre su práctica filosófica. Dicho lo anterior, surge un reto metodológico: ¿cómo estudiar el movimiento de manera que se eviten las generalizaciones y los lugares comunes, que se despliegan las diferencias pero se mantenga la unidad sin caer en una fragmentación *ad infinitum* de la práctica filosófica?

Celenza (2002: 83 ss.) y Hankins coinciden en que la obra de Ficino debe ser leída de manera holística si se quiere tener un panorama legítimo de su pensamiento. Así, Hankins propone que Ficino intentaba crear una obra unitaria en la que traducción, comentario y obra propia formaran un corpus conectado a través de referencias cruzadas que mostraran su carácter holístico:

A pesar de que su actividad exegética se extendió por cuarenta años, los restos escritos de las enseñanzas sobre Platón de Ficino, los argumentos, epítomes, fragmentos de lectura, comentarios y *distinciones*, despliegan un notable propósito unitario. De hecho, su concepción del corpus platónico [...] verdaderamente le exigía planear su exégesis de los diálogos de una manera holística (Hankins 1994: 318).

Este trabajo propone dos principios a partir de lo anterior:

(a) Aplicar un principio de lectura holístico al platonismo florentino en cuanto movimiento. Por lectura holística entenderemos lo siguiente: no es posible desplegar con precisión la complejidad de la obra de *a* temáticamente si no se hace referencia a la obra de cuando menos un *b*, donde *a* y *b* pertenecen al movimiento filosófico en cuestión. Esta línea de investigación no implica que se busque, como lo señala Rutkin (2010: 119), que la mutua relación de dependencia hermenéutica se establezca a partir de una dinámica en la que Ficino, el maestro, explicita pasajes oscuros de Pico, el alumno (lo cual sigue una línea historiográfica a partir de una transmisión por “escuela” de pensamiento, subrayando la unidad entre filósofos). Tampoco implica la postulación de principios hermenéuticos a priori<sup>6</sup>, en los que se dé por supuesto la naturaleza de su relación sin un sustento en una evidencia textual previamente explicitada. Por el contrario, esta aproximación metodológica a través del postulado de una lectura holística del movimiento implica que la mutua dependencia hermenéutica no se aboca a iluminar las oscu-

I 11

---

de Médicis) realiza labores que dejaremos de lado en el contexto de este trabajo puesto que nos interesa constreñir el rango de las labores intelectuales a las filosóficas.

<sup>6</sup> Para un ejemplo de esta metodología véase Morin 2003. Para una crítica de la posición de Morin, véase Rodríguez 2013.

ridades del otro suponiendo una relación maestro-discípulo, sino a explicitar las diferencias dentro del movimiento, lo que garantiza una presentación compleja de la temática y lectura de los textos platónicos recibidos por Ficino y Pico a través de la tradición neoplatónica.

(b) Particularizar, en cada caso de estudio, el principio anterior. Esto es, ¿qué parte de la totalidad de los argumentos, epítomes, fragmentos, comentarios, *distinciones*, cartas es pertinente para considerar la problemática de *este* trabajo? Sostengo que una manera holística de leer pasa por la consideración metodológica de las obras aledañas; por estas deben comprenderse aquellas que cumplen dos criterios: coincidencia temporal y coincidencia temática. Así, en lo que sigue propondré, a partir de Celenza y Hankins, que (1) las obras de Ficino y Pico que nos ocupan, a saber el *DA* y el *CCA*, deben leerse a través de una serie de referencias cruzadas; este sistema de referencias cruzadas, sin embargo, debe particularizarse para arrojar resultados específicos. Esta particularización deberá determinar (2) las obras aledañas al *DA* de Ficino que deben acompañar el tratamiento del problema a través de dos criterios: la coincidencia temporal de los textos y la coincidencia temática. (3) El mismo proceder se aplicará al *CCA*, donde aparece la crítica de Pico a la posición ficiniana expresada en *DA*. (4) La conclusión permitirá no solo explicitar la posición de Ficino o la de Pico, sino emitir un procedimiento metodológico en que los materiales pongan de relevancia aspectos no observados previamente respecto a la relación entre ambos filósofos y la forma en que un movimiento filosófico se pone en práctica.

12 I

Con el fin de mostrar un resultado de esta aproximación, en lo que sigue me enfocaré a la dilucidación de un caso particular: la creación de las almas.

### **3. Pico vs. Ficino: la creación de las almas**

En el ensayo mencionado, Allen hace referencia, entre otros temas importantes en la tradición platónica renacentista, a la problemática de la creación de las almas individuales:

[Según Pico] desde su eternidad, Dios crea la mente única y, ya que Él es la causa perfecta, es efecto perfecto y único. Esta es la única creación de Dios en el sentido que solo ella deriva inmediatamente de Él. Y aquí Pico ataca de nuevo a Ficino, esta vez por sostener (presumiblemente en *De amore* 4.4) que “de acuerdo con Platón” las almas humanas también son creadas directamente por Dios, un punto de vista que no mantienen ni Plotino, ni Proclo, ni sus seguidores. Pico ignora los problemas generados

por el recuento platónico del demiurgo en el *Timeo*, donde el Dios crea directamente las almas humanas y deja a los dioses más jóvenes la confección del cuerpo humano; además, este demiurgo no puede ser equiparado con el Alma del Mundo, porque el *Timeo* dice específicamente que el demiurgo creó el Alma del Mundo [...] Pico o se precipita y no da cuenta de la complejidad de los problemas o escoge simplificarlos radicalmente (Allen 2008: 94).

El texto al que se refiere Allen, como hemos dicho, es el *CCA*, obra que Pico escribe en 1486 a la par de *Las 900 tesis* y la *Oratio de hominis dignitate*. Según la interpretación de Jayne (1958), Pico escribe el *CCA* como reacción a su lectura del *DA*. La dinámica entre estas dos obras se presenta como ideal para demostrar la tesis precedente sobre la manera en que los movimientos se abocan a una práctica filosófica específica. Si volvemos a Allen, su interpretación implica que Pico se precipita al comentar los pasajes o no tiene un conocimiento preciso de la tradición platónica, a pesar de producir un efecto certero sobre ciertos puntos críticos (Allen 2008: 86). El texto de Pico es el siguiente:

Dios *ab aeterno* produce una criatura de naturaleza incorpórea e intelectual, tan perfecta cuanto es posible que sea una cosa creada. Pero fuera de ella, nada más produce ya que de una causa perfectísima no puede proceder sino un efecto perfectísimo y lo que es perfectísimo no puede ser más que uno; por ejemplo, el color perfectísimo entre todos los colores no puede ser más que uno; si fueran dos o más, sería forzoso que uno de ello fuera o más o menos perfecto que el otro, de otro modo sería uno igual que el otro, y así no serían muchos, sino uno. Aquel que será menos perfecto que el otro no será perfectísimo. De igual manera, si Dios hubiera producido además de esta mente otra criatura, no sería perfectísima, porque sería menos perfecto que aquella (*CCA*, I, 4).<sup>7</sup>

I 13

Curiosamente, la posición adoptada por Pico es la más lejana a la concepción cristiana que propone una multitud de ángeles entre Dios y las almas. Sin embargo, en el contexto del *CCA*, Pico decide transitar por la vía “más filosófica” (aunque más alejada del cristianismo) que constituye la primera opción. A partir de esto, escribe: “Pero me maravillo que Marsilio sostenga que, según Platón,

---

<sup>7</sup> En adelante cito el *CCA* de acuerdo con la división en libros (número romano) y capítulos (número arábigo) establecida por la edición canónica de Garin (1942). Las traducciones del *CCA* son mías.

nuestra alma es inmediatamente producida por Dios; lo que no menos se opone a la escuela de Proclo que a la de Porfirio” (CCA I, 4).

Pero, ¿realmente Pico se precipita e ignora la complejidad de los problemas o decide simplificarlos radicalmente como afirma Allen? En una aproximación superficial, la crítica de Allen parece ser certera: la compleja problemática del *Timeo* se ve subsumida en un esquema metafísico neoplatónico bastante simplificado del cual surge como imposible la creación de las almas individuales por Dios. Sin embargo, también podríamos argumentar a favor de Pico y decir que Ficino introduce el tema dentro de un esquema ontológico neoplatónico y, sin mayores explicaciones, afirma una posición contraria a la lectura de esta tradición. Si aplicamos los postulados metodológicos de una lectura holística, tendremos que recorrer las obras aledañas para emitir un juicio no precipitado sobre la supuesta precipitación de Pico o sobre la imprudencia de Ficino. Para ello, examino en lo que sigue con detalle la posición de este en el *DA*. Posteriormente procedo con la misma metodología al análisis del texto de Pico.

### **3.1. La posición de Ficino**

14 I

Ficino parece implicar al menos en dos pasajes del *DA* que el alma del mundo y las almas individuales han sido creadas directamente por Dios. Esto al mismo tiempo que presenta y respeta una metafísica de carácter neoplatónico en la cual las hipóstasis garantizan la procesión del grado inmediato inferior, lo cual difiere de una creación directa de los individuos por la divinidad:

Los platónicos llaman caos al mundo sin formas y mundo, inversamente, al caos informado. Hay según ellos tres mundos y por consecuencia tres caos. Al principio está Dios, autor del universo, que llamamos el Bien en sí. Él creó primero la inteligencia, después según Platón, el alma de este mundo y finalmente el cuerpo del mundo (*DA* I, 3).<sup>8</sup>

De inmediato el alma creada por Dios, por un cierto instinto natural se vuelve a su padre Dios, no de otro modo que el fuego generado en tierra por fuerzas superiores, de súbito, por ímpetu de natura, se endereza a los lugares más altos; así que el alma que se dirige hacia Dios es iluminada por sus rayos (*DA* IV, 4).

---

<sup>8</sup> Todas las citas del *DA* en español corresponden a la traducción de Rocío de la Villa Ardura.

La ontocosmología (dentro de la cual se inserta el tema de la creación de las almas), presentada en el *DA* supone como primera referencia el *Timeo*, como afirma Allen:

La introducción por parte de Cavalcanti de las ideas acerca de la vida en lugar de las ideas morales apunta en realidad a la dependencia indirecta del *Comentario al Simposio* respecto al *Timeo*. Esto no es sorprendente puesto que el *Timeo* fue, casi seguramente, el primer diálogo que Ficino conoció detalladamente debido a su historia medieval (Allen 1995: 144).<sup>9</sup>

El texto del *Timeo* deja a la tradición la problemática interpretación de la figura del demiurgo. Frente a algunas interpretaciones actuales que tienden, por ejemplo, a subsumir su figura sea en una teleología naturalista de corte aristotélico (véase Johansen 2003), sea a unificarlo en una sola causa eficiente-paradigmática para salvaguardar la preeminencia de las ideas en la metafísica platónica —encontrando en el demiurgo una especie de “excentricidad” de Platón (véase Ferrari 2003)—, la interpretación renacentista parece moverse entre dos polos: la lectura judeocristiana que equipara el demiurgo con el Dios de estos monoteísmos<sup>10</sup> y por ello podría sostener la creación directa de las almas por él, o una lectura neo-

I 15

---

<sup>9</sup> El *Comentario al Timeo*, como sostiene Kristeller, debió ser completado en 1483, poco antes de la impresión de la *Opera Omnia* de Platón. Sin embargo, desde 1457 existen testimonios de la escritura de un primer comentario que podría corresponder a las *Declarationum platoniarum* o *Institutionum ad Platoniam disciplinam*. Tal comentario sería bastante distinto al que sobrevive actualmente. Al menos en dos ocasiones encontramos referencias a este: la primera en el *De voluptate*: “*quod qua in his quis in Platonis Timaeum edidimus commentariis latius disputavimus, sufficiat hoc loco breviter attigisse*”. La segunda en el proemio del traductor anónimo a la carta *De divino furore*: “*Chi di questo fosse dubbio, legga i pienissime commentari del Timeo di Platone da lui (sc. a Marsilio) composti et l’acutissime disputazioni sopra molti enimmati complite*”. Según la conjetura de Kristeller esta obra debió ser una de las primeras de Ficino (1456), basada en fuentes latinas, ante la cual reaccionaron Landino y Cosme de Médicis sugiriendo que antes de publicar, Ficino debía perfeccionar su conocimiento de las fuentes griegas (véase Kristeller 2003: CXX-CXXI).

<sup>10</sup> Según David Runia, “el uso a gran escala del *Timeo* a propósito de la exégesis bíblica [...] es un logro personal de Filón” (citado por Pelikan 1997: 68). Filón tendría una lectura particular del *Timeo* que ve las ideas como los pensamientos de Dios y que elimina el alma del mundo para ceñirse a los requerimientos de la creación mosaica. Además sería el primer pensador en asociar la noción de la bondad del Demiurgo con el Dios de la concepción judeo-cristiana y relacionarlo con las categorías de padre y creador.

platónica donde se relaciona con el *noûs*<sup>11</sup> y que determina la creación mediata de las almas particulares.

Así, la referencia al *Comentario al Timeo*, escrito por Ficino hacia 1483, resulta imprescindible para la comprensión de la compleja problemática a la que Ficino se enfrentó y cuya resolución se muestra en el Discurso I del *DA*. En este sentido específico, los resultados de la investigación tendrán que ser determinados por este en cuanto obra aledaña. Cumple con los dos criterios mencionados en la secuencia metodológica: su contemporaneidad es muy clara, incluso físicamente: fue publicada en 1484 junto con las *Opera Omnia* de Platón en su traducción al latín. El *DA* y el *Comentario al Timeo* constituyen textos paralelos en cuanto son los únicos dos comentarios extensos incluidos en el volumen. Para los demás diálogos Ficino creó introducciones mucho más reducidas. Además, como se verá más adelante, la temática coincide en lo general y en el uso particular de la palabra “caos”. A partir de lo anterior, es posible comenzar con el análisis de la creación de las almas en su *Comentario al Timeo*.

Respecto al problema de la “primera criatura”, Ficino, contrariamente a la posición de Pico, elige una versión comprometida con el cristianismo<sup>12</sup>, pero que no desconoce ni trata de manera superficial la tradición neoplatónica. Ficino sabe claramente que la ontología neoplatónica no concuerda plenamente con la doctrina cristiana, como sería deseable para el caso de la Trinidad y la relación entre Dios y su hijo:

[Los platónicos] juzgan que este universo igualmente procede del Bien en sí a través del intelecto divino y del alma del universo. Que por el

---

<sup>11</sup> Véase el *Comentario al Timeo* de Proclo, quien propone una suerte de “biografía” platónica del Demiurgo (303.24-310.2). Para este filósofo, el demiurgo es un Intelecto divino que causa el trabajo entero de la creación y es el mismo que Orfeo y Platón llaman “Zeus”. Su ser consiste en su actividad y es eterno (véase Opsomer 2000: 117 ss.).

<sup>12</sup> Este compromiso con el cristianismo se expresa de manera precisa en el libro XVIII de la *Teología Platónica* donde el problema es tratado con un énfasis inverso: en ella el cristianismo es la primera opción explicativa y solo posteriormente se introduce el tema específico en el platonismo y en el registro poético de la *Prisca Theologia*. Así, el libro comienza por establecer que Platón no prohíbe adherirse a la teología común a los cristianos, judíos y árabes que sostiene que (a) el mundo fue creado en un cierto momento, que tuvo un comienzo. A partir de ello se desprende que el mundo no viene de sí mismo sino de Dios, quien los produjo de la nada por su infinita potencia, lo mueve por su libre voluntad y no por alguna necesidad de la naturaleza; (b) los ángeles fueron creados en el principio del tiempo y (c) las almas de los hombres son creadas cotidianamente y nunca antes que su cuerpo. En las dos obras que nos ocupan, en tanto comentarios extensos a Platón, la primera opción explicativa se inserta en el marco de la filosofía neoplatónica y solo a partir de esta se desarrolla la armonización con el cristianismo, como se verá en lo que sigue.

Uno el mundo está hecho como primordialmente uno y por el Bien en sí primordialmente bueno. Pero el mundo visible no es primordialmente uno o primordialmente bueno debido a sus múltiples partes distantes, a sus cualidades contrarias, a sus efectos diversos y a la deformidad de la materia y por ello piensan que antes de este mundo, otro mundo procede de la unidad en sí y de la divina bondad, un mundo que se parece al visible tanto como la naturaleza lo permite, un mundo que no es visible sino inteligible e intelectual, que contiene los modelos de todas las cosas que vienen a la existencia en el mundo visible. Llamen a este otro mundo el intelecto divino, no el Bien mismo, sino el hijo nobilísimo del Bien. Si entendemos este como una sustancia con el Primero, conciliaremos más cercanamente a Platón con la teología cristiana, pero el resto de sus intérpretes reclamarán (Ficino, *In Timaeum* IX).<sup>13</sup>

Esto lleva a la necesidad de elegir entre el cristianismo y la “escuela común” platónica. Ficino escoge al primero, pero puede discurrir sobre la segunda. Su objetivo es que prevalezca la verdad (que para él es eminentemente la cristiana). Sin embargo, antes de la revelación, la opinión que sostienen los filósofos era válida y el mundo inteligible fungiría como intermediario entre el Bien y el mundo físico, a través del alma:

I 17

Permanece entonces la verdad cristiana y mosaica. En el ínterin, como la mayoría de los intérpretes concuerda, fue posible la opinión de Platón o de Pitágoras: el mundo inteligible es el intermediario entre el mundo visible y el Bien mismo; imagen del Bien, verdadero ejemplar del cuerpo del mundo. Depende del Bien como la luz fuera del Sol depende de la luz intrasolar. Primero produce de sí el alma del mundo, como la luz difunde desde sí el esplendor y a través del alma produce las cosas singulares cotidianamente, como el esplendor a través del calor genera las cosas corpóreas (Ficino, *In Timaeum*, X).

Frente a esta concepción sostenida por la mayoría de los intérpretes neoplatónicos sobre la sucesión ontológica de las hipóstasis, Ficino afirma que es Dios quien crea las almas, en concordancia con una lectura judeocristiana<sup>14</sup> del *Timeo* a la cual se adhiere explícitamente: “De esta manera, el alma racional del hombre fue compuesta por Dios de la misma mezcla de las cosas en la crátera en

<sup>13</sup> Las traducciones del *Comentario al Timeo* son mías.

<sup>14</sup> Véase la nota 10.

que también el alma del mundo fue modelada [...]” (Ficino, *In Timaeum*, XXX-VIII). Este Dios, en el texto de Ficino corresponde al demiurgo; Marsilio lo relaciona explícitamente con el Dios de la tradición judeocristiana:

Observarás que cuando declara [Platón] que Dios permanece en su hábito, cuando promulga sus mandamientos que sus ministros siguen después de él, es porque no puede existir mutabilidad en Dios incluso cuando rige y mueve las cosas mutables. En sus ministros, su providencia se acerca a cierta mutabilidad. Así, se confirma aquello que dice Moisés: “Yo soy el que soy” (Ficino, *In Timaeum*, XXXVII).

Así, el alma racional del hombre fue compuesta por Dios; este Dios que es a la vez el judeocristiano y el demiurgo, cuya identificación debe, como se verá, retraerse a Filón, haciendo de esta lectura una tan antigua como la neoplatónica. La interpretación garantiza, para Ficino, la compaginación entre las posiciones mosaica y platónica, pero no sintetiza los problemas que suscita la otra lectura: la neoplatónica. Ficino es un intérprete comprometido que busca atenuar, en la medida de lo posible, las diferencias entre platonismo y cristianismo. Si volvemos al tema del orden generado a través de las hipóstasis desde Dios, Ficino explica la atribución final de la creación directa a este con la siguiente metáfora:

18 I

Imaginemos un alfarero que por mano propia hace la arcilla y una vez hecha la forma con la rueda, formando hace la figura y la distingue con una espátula de madera. Nadie diría que el vaso es hecho por la espátula y la rueda más que por el alfarero, ya que está hecho por el alfarero a través de la rueda y la espátula (Ficino, *In Timaeum*, X).

Ahora bien, el carácter aledaño de estas obras se confirma, además de por la coincidencia temática general, por el uso particular del término “caos”. En el contexto del *Comentario al Timeo*, Ficino evita usar esta palabra por considerarla fuera del ámbito en que trata el problema:

Para los propósitos actuales omito la palabra poética “caos” pero es bueno oír la evidencia dada por Filón, el escritor judío, quien expone el libro del Génesis de Moisés en términos semejantes. Cualquiera que desee investigar la razón de la creación de este universo no se equivocará, en mi opinión, si considera lo que Filón ha establecido desde tiempos antiguos: el Bien es el creador, padre y autor del universo (Ficino, *In Timaeum*, XII).

Por contraste, en el *DA* es justo la palabra “caos” la que se emplea para

exponer la dinámica de la formación del mundo a través de las hipóstasis. Con esto, aquello que fue dejado de lado en el *Comentario al Timeo* aparece en el *DA*. La palabra está asociada explícitamente a este diálogo platónico, donde Ficino presenta de una manera altamente sintética la problemática expuesta en el comentario: “Hesíodo, en la Teología, y Parménides, el pitagórico, en el libro de la Naturaleza, y Acusilao el poeta coincidieron con Orfeo y Mercurio. Platón en el *Timeo* describió el caos de forma semejante, y en él colocó el amor. Y lo mismo refirió Fedro en el *Banquete*” (*DA* I, 3). El término “caos” en el *DA* se asume en un contexto poético<sup>15</sup> (según la calificación dada por el mismo Ficino). Los dos textos se ocupan de aspectos complementarios que embonarán con la tradición monoteísta encarnada en el pasaje anterior por Filón.<sup>16</sup> De esta forma, la metodología propuesta ha permitido descartar que la presentación de la creación de las almas en el *DA* sea fruto de un descuido o de una lectura imprudente por parte de Ficino. El tema ha sido explorado en su *Comentario al Timeo* con exhaustividad. El resultado de sus investigaciones se presenta ciertamente de forma abreviada (o poética) en el *DA*. Esta conclusión no podría producirse sin los principios de lectura holística establecidos al inicio de este trabajo. Veamos ahora qué sucede si aplicamos la misma metodología a la obra piquiana.

### 3.2. La posición de Pico

I 19

Frente a la lectura comprometida con el cristianismo que ha hecho Ficino respecto al problema de la creación de las almas en la tradición platónica, la posición de Pico en el *CCA* disocia la filosofía platónica del cristianismo. Como

---

<sup>15</sup> Lo que sostiene esta lectura y la escritura de Ficino en el *DA* es su concepción del estilo platónico, *more poetico*: “Un estilo, digo, que se parece menos a la palabra humana que a un oráculo divino, muchas veces sublime y tonante, muchas veces emanando la suavidad del néctar, siempre lleno de misterios celestes [...] Figura fábulas al modo poético, ya que el estilo de Platón, en verdad se parece menos al estilo filosófico que al poético. Ya que a veces delira y ‘vaga’, como los poetas, y entonces no sigue un orden simplemente humano, sino oracular y divino, no se presenta tanto como el personaje de alguien que enseña, sino el de un sacerdote, de un adivino, en parte abandonándose al delirio inspirado, en parte purificando a los otros y llevándolos con él al delirio divino” (Ficino, *In commentaria Platonis proemium*, 103).

<sup>16</sup> Adicionalmente, dos referencias más testimonian la intención de que el *Comentario al Timeo*, como lo conocemos hoy, completara algunas cuestiones tratadas en ellos de manera abreviada. La primera aparece en el argumento al libro X de la *República*: “*in Timei commentariis opportunius explicabimus*” (citado por Hankins 1994: 319, n. 142) y la segunda en el argumento del Fedón donde escribe: “*Sed de hac ipsa figura, deque aliis terrae propriis quaestionibus, in Timaeo dicemus*”.

mencionamos, Pico dirige a Ficino un ataque contra su interpretación de la ontología neoplatónica en relación con el estatuto creacional del alma presentada en el *DA*: Pico emite en su crítica un juicio sobre la interpretación de la ontología neoplatónica por parte de Ficino y pretende mostrar que no se adhiere a ninguna de las dos posiciones viables, lo cual supone una descalificación para la lectura ficiniana no solo del *DA*, sino de la tradición platónica en general.

La posición de Pico parece indicarnos que su lectura sobre la problemática de la generación de las almas individuales en la tradición platónica parte de la vasta y rica tradición de comentaristas neoplatónicos. Esta adhesión a la tradición neoplatónica se presenta, curiosamente, alejada de los dos textos aledaños del *CCA*. En la célebre *Oratio de hominis dignitate* (también escrita en 1486), Pico parece adherirse a una lectura cristiana del *Timeo* en que el famoso recuento de la creación del hombre es equiparable al relato del *Génesis*, escrito (según creían los renacentistas) por el mismo Moisés:

20 I

Ya el sumo Padre, Dios arquitecto, había construido con leyes de arcana sabiduría esta mansión mundana que vemos, augustísimo templo de la divinidad; había embellecido la región supraceleste con inteligencia, avivado los etéreos globos con almas eternas, poblado con una turba de animales de toda especie las partes viles y fermentantes del mundo inferior, pero, consumada la obra, deseaba el Artífice que hubiese alguien que comprendiese la razón de una obra tan grande, amara su belleza y admirara la vastedad inmensa. Por ello, cumplido ya todo (como Moisés y Timeo lo testimonian) pensó por último en producir al hombre (Pico, *Oratio*, 4, 10-13).<sup>17</sup>

Ahora bien, la breve referencia de la *Oratio* parece indicar que Pico recurre a una lectura que presenta en paralelo las posiciones sobre la creación en el *Génesis* y en el *Timeo*, mientras que en el *CCA* apela a la tradición neoplatónica sobre la cristiana para explicar el carácter único de la primera criatura.

Si ampliamos nuestro rango temporal de 1486 hasta 1489, tendremos que en el *Heptaplus* (comentario de Pico a la primera parte del *Génesis*), el binomio Moisés-Timeo es presentado explícitamente desde la primera exposición. Además, sostiene que, según la doctrina platónica, nuestras almas tienen a Dios por artífice:

Noble es esta criatura y digna de que la exaltemos y celebremos, pero, si

---

<sup>17</sup> Las traducciones de la *Oratio* son de Adolfo Ruíz Díaz.

no hemos olvidado la doctrina platónica recordada hace un momento [...] según la cual nuestras almas han sido templadas, teniendo a Dios por artífice, en la misma crátera y con los mismos elementos que las almas celestes, procuremos no querer hacernos siervos de quienes son nuestros hermanos porque así lo quiso la naturaleza (Pico 1998: 141).<sup>18</sup>

En este pasaje se hace patente que, en 1489, tres años después de la escritura del *CCA*, Pico sostiene tesis muy cercanas a las que Ficino presentó en sus comentarios a los diálogos *Banquete* y *Timeo*: la creación directa de las almas por Dios como una doctrina platónica paralela al relato del *Génesis*. Esto parece indicar un desdoblamiento de la labor de Pico: el expositor de las doctrinas platónicas no debe obligatoriamente coincidir con los contenidos de la ortodoxia cristiana, mientras que el filósofo cristiano puede usar la tradición platónica a través de ese viejo binomio Moisés-Timeo, a pesar de las inconsistencias doctrinales entre ambas anteriormente notadas como expositor. Esta lectura disociada preludia, según Ryan (1998), una nueva lectura de Platón, independiente de las posiciones comprometidas teológica o filosóficamente.

Esta oscilación no es casual. Pico se decanta por la lectura neoplatónica en un texto que tiene como particularidad el examen crítico de algunas de las posiciones ficinianas sobre el *Banquete*. Un texto que reacciona ante la lectura de otro texto. No es posible comprender esta elección si se le aísla de su relación con la obra ficiniana. En lo que sigue mostraré por qué es necesario concluir que no es exacto llamar “precipitada” a la crítica de Pico, ya que responde a una reacción precisa al texto de Ficino que es posible evidenciar con la metodología de las referencias cruzadas.

I 21

#### 4. Conclusión

A partir de la particularización de la propuesta de Hankins sobre la lectura holística expresada a través del estudio de las referencias cruzadas es posible concluir que el *DA* y el *Comentario al Timeo* son los dos comentarios extensos que desempeñan un papel central en la consideración de la creación de las almas en Ficino durante la década 1480-89. Si bien su posición en el *DA* podría sugerir, en un primer momento, una lectura sesgada de la tradición platónica, la secuencia metodológica propuesta permite mostrar que tal lectura es fruto de un conocimiento profundo de la problemática y de la adhesión explícita a la

---

<sup>18</sup> Las traducciones del *Heptaplus* son de Adolfo Ruíz Díaz.

lectura judeocristiana inaugurada por Filón. Asimismo, se evidencia que el *DA* es un comentario escrito en un registro diferente al *Comentario al Timeo*. Estos dos registros son complementarios e implican que aquello que se sintetiza en el *DA* puede leerse explícitamente en el *Comentario al Timeo* y que aquello que se omite en este por considerarse dentro de un registro poético puede aparecer en aquel. Esta dinámica entre los textos ofrece un panorama ampliado que nos permite valorar la crítica de Pico de una manera novedosa.

Allen sostenía que la crítica del mirandolano era el resultado sea de su ignorancia, sea de su precipitación/simplificación. ¿Es la crítica de Pico fruto de su ignorancia? Si bien es cierto que el trabajo de Ficino sobre la tradición platónica era mucho más extenso que el de Pico (tanto en términos temporales —como se ha visto, Ficino empezó a escribir sobre Platón incluso antes del nacimiento de Pico— como en profundidad), no parece que la limitación de la crítica sea fruto de la ignorancia. En 1486, Pico había leído a Plotino. Bachelli afirman que lo conocía bien y que estudiaba a profundidad la tradición neoplatónica, lo cual lo convierte en un lector diligente, que distingue las diferentes etapas en la tradición pero que se circunscribe a Ficino cuando ejerce su lectura crítica (Bachelli 2001: 113). Por su parte, Saffrey (1996: 501–502) afirma que Pico poseía una copia del autógrafo de Ficino que contenía la primera versión de la traducción latina de Plotino (terminada en enero de 1486). El manuscrito se encuentra en la Biblioteca Nacional de Florencia y contiene notas marginales del mismo Pico.

22 I

Sin embargo, si bien se puede conceder que la crítica de Pico no es fruto de la ignorancia, parece evidente que tiene algo de simplificación. La simplificación no solo es propia de las críticas que dirige a Ficino sino del *CCA* en general. Hay que recordar que Pico escribe un comentario a un poema que necesita de una introducción breve al neoplatonismo que permita desplegar las posiciones filosóficas insertas en la obra de Benivieni. Él mismo en varias ocasiones afirma que restringe su exposición a los elementos pertinentes para la comprensión de sus propósitos.<sup>19</sup> Pero esto todavía no da un panorama completo de la situación: la simplificación de las críticas a Ficino parte, según se ha mostrado anteriormente, de la misma síntesis con la que este presenta el tema en el *DA*, bajo un registro poético. Pico responde de manera sintética a un texto sintético.

¿Qué significa responder de manera sintética? Significa que, para los propósitos de Pico, basta con mostrar los argumentos mínimos necesarios para desarrollar la tesis de Ficino en el *DA*. Esto remite de nuevo a la necesidad de apelar a las referencias cruzadas: Pico trabaja de manera paralela el texto del *CCA* (con sus críticas a Ficino) y *Las 900 tesis*, especialmente las secciones dedicadas al platonis-

---

<sup>19</sup> Por ejemplo, en *CCA* I, 2.

mo.<sup>20</sup> Las críticas translucen un tipo de disputa o discusión filosófica que se aboca a la tradición medieval de las *quaestiones disputatae* (véase Dougherty 2008: 114 ss.). En ellas, el oponente desarma la tesis sustentada con una serie de argumentos eficientes que no necesariamente pertenecen a una doctrina filosófica unitaria o a una posición individual coherente. Así, Pico se propone desarticular la tesis de Ficino “si Dios crea directamente las almas” a través de una lectura neoplatónica que no necesita estar en concordancia con sus postulados filosóficos generales (es decir, con lo expresado en la *Oratio de hominis dignitate* o el *Heptaplus*).

Si volvemos a la tesis principal de este artículo, es posible concluir que he evidenciado que las características de la crítica de Pico a Ficino no se derivan de su ignorancia o de una simple precipitación juvenil, sino que responden puntualmente a las características sintéticas del texto atacado (el *DA*) y a una práctica filosófica interconectada con las obras aleañas que incluyen, en este caso particular a la *Oratio* y *Las 900 tesis*.

## BIBLIOGRAFÍA

**Algra, K., Barnes, J., Masfeld, J. y Schofield, M.** (1999) (comps.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).

**Allen, M. J. B.** (1984), “Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of Trinity”, *Renaissance Quarterly*, 37, 4: 555-584.

**Allen, M. J. B.** (1995), *Plato's Third Eye* (Hampshire:Variorum).

**Allen, M. J. B.** (1995), “Cosmogony and Love. The Role of Phaedrus in Ficino's *Symposium Commentary*”, en Allen (1995: 131-153).

**Allen, M. J. B.** (2008), “The Birthday of Venus”, en Dougherty (2008: 81-113).

---

<sup>20</sup> Esto se hace evidente en la crítica que dirige a la interpretación de las dos Venus de Ficino. Pico interpreta *Símpo* 180c-e de manera crítica respecto a Ficino y parece apelar a una lectura directa del texto de Platón con el fin de evitar las sobreinterpretaciones metafísicas llevadas a cabo por Ficino que hacen de Venus algo más que una representación de la belleza: “Entonces Venus no es potencia alguna del alma o de la mente, sino esa belleza de la que se genera Amor y por ello, con justeza, Venus se dice su madre. Porque la belleza es causa del amor, no como principio productivo de ese acto que es al amor, sino como objeto. [...] sobre la cual debiera Marsilio cuidarse grandemente de no errar porque de esto depende casi toda esta materia y quien en esto se equivoca, se desvía de la verdad de los otros términos” (*CCA* II, 11). La tesis II.5.23 corresponde al pasaje que examinamos ahora: “Por la doble Venus de la cual se habla en el *Banquete* de Platón, no debemos entender otra cosa que la belleza doble: la sensible y la inteligible”. Lo anterior muestra que Pico trabaja de manera paralela el texto del *CCA* (con sus críticas a Ficino) y *Las 900 tesis*.

**Allen, M. J. B. y Rees, V.** (2002) (comps.), *Marsilio Ficino, His Theology, His Philosophy, His Legacy* (Leiden: Brill).

**Bacchelli, F.** (2001), *Giovanni Pico e Pierleone da Spoleto: tra filosofia dell'amore e tradizione cabalística* (Firenze: Leo S. Olschki).

**Benítez, L. y Velázquez, A.** (2013) (comps.), *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna* (México: UNAM).

**Boeri, M. y Salles, R.** (2014), *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética* (Sankt Augustin: Academia Verlag).

**Castelli, P.** (1998) (comp.), *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi* (Firenze: Leo S. Olschki).

**Celenza, C.** (2002), "Late Antiquity and Florentine Platonism. The Post-Plotinian Ficino", en Allen y Rees (2002: 71-97).

**Dillon, J. M.** (1969), "Plotinus, *Enn.* 3.9.1, and Later Views on the Intelligible World", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 100: 63-70.

**Dorandi, T.** (1999), "Organization and Structure of the Philosophical Schools", en Algra, Barnes, Masfeld y Schofield (1999: 55-64).

**Dougherty, M. V.** (2008), "Three Precursors to Pico della Mirandola's Roman Disputation and the Question of Human Nature in the *Oratio*", en Dougherty (2008: 114-151).

**Dougherty, M. V.** (2008), *Pico della Mirandola: New Essays* (Cambridge: Cambridge University Press).

**Ferrari, F.** (2003), "Causa paradigmatica e causa eficiente", en Natali (2003: 83-96).

**Ficino, M.** (1641), *Marsilii Ficini philosophi platonici medici atque theologi omnium praestantissimi Operum tomus secundus* (Paris: Guillaume Pelé).

**Ficino, M.** (1989), *De amore: Comentario al Banquete de Platón* (Madrid: Tecnos).

**Ficino, M.** (2010), *All Things Natural. Ficino on Plato's Timaeus* (London: Shephard-Walwyn).

**Garin, E.** (1942) (ed.), *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno* (Firenze: Vallecchi Editore).

**Hankins, J.** (1990), "Cosimo de Medicis and the Platonic Academy", *Journal of the Warburg and Courtland Institutes*, 53: 144-162.

**Hankins, J.** (1994), *Plato in the Italian Renaissance* (Leiden: Brill).

**Hankins, J.** (2005), "Plato's Psychogony in the Later Renaissance: Changing Attitudes to the Christianization of Pagan Philosophy", en Leinkauf y Steel (2005: 387-406).

**Jayne, S.** (1958) (ed.), *Commentary on a Canzone of Benivieni* (New York: American University Studies).

**Johansen, T. K.** (2003), "The Place of the Demiurge", en Natali (2003: 65-82).

**Kristeller, P. O.** (1939), "Florentine Platonism and its Relation to Humanism and Scholasticism", *Church History*, 8, 3: 201-211.

**Kristeller, P. O.** (2003), *Supplementum Ficinianum* (Firenze: Leo S. Olschki).

**Leinkauf, T. y Steel, C.** (2005) (comps.), *Platons Timaeos als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance* (Leuven: Leuven University Press).

**Morin, Y.** (2003), “Les trois Grâces du ‘Commento’: La réaction initiale de Pic à Ficcin”, *Revue Philosophique de Louvain*, 101, 3: 383–412.

**Natali, C.** (2003) (comp.), *Plato physicus: cosmologia e antropologia nel Timeo* (Amsterdam: A. M. Hackkert).

**Opsomer, J.** (2000), “Proclus on Demiurgy and Procession”, en Wright (2000: 113–143).

**Pelikan, J.** (1997), *What Has Athens to Do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint* (Michigan: The University of Michigan Press).

**Pico della Mirandola, G.** (1942), “Commento sopra una canzona d’amore”, en Garin (1942: 443–581).

**Pico della Mirandola, G.** (1998), *Heptaplus* (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires).

**Pico della Mirandola, G.** (2004), *Discurso sobre la dignidad del hombre* (México: UNAM).

**Pico della Mirandola, G.** (2014), *Las 900 tesis* (México: UNAM).

**Platón** (2003), *Diálogos III: Fedón. Banquete. Fedro* (Madrid: Gredos).

**Platón** (1997), *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias* (Madrid: Gredos).

**Proclo** (2008), *Commentary on Plato’s Timaeus* (Cambridge: Cambridge University Press).

I 25

**Rodríguez, T.** (2013), “Las tres Gracias en el neoplatonismo florentino”, en Benítez y Velázquez (2013: 191–202).

**Rutkin, H. D.** (2010), “Mysteries of Attraction: Giovanni Pico della Mirandola, Astrology and Desire”, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 41: 117–124.

**Ryan, E. E.** (1998), “L’influenza degli scritti filosofici di Giovanni Pico della Mirandola sull’interpretazione cinquecentesca dei Dialoghi di Platone”, en Castelli (1998: 139–155).

**Saffrey, H. D.** (1996), “Florence, 1492: The Reappearance of Plotinus”, *Renaissance Quarterly*, 49: 488–508.

**Spiegelberg, H.** (1983), “Movements in Philosophy: Phenomenology and its Parallels”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 43, 3: 281–297.

**Wear, S. K.** (2011), *The Teachings of Syrianus on Plato’s Timaeus and Parmenides* (Leiden: Brill).

**Wright, M. R.** (2000) (comp.), *Reason and Necessity: Essays on Plato’s Timaeus* (London: Duckworth).

Recibido: 07-2013; aceptado: 08-2014



# Indivisibles y movimiento en el continuo leibniziano

FEDERICO RAFFO QUINTANA

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

*Universidad Nacional de Quilmes*

I 27

**Resumen:** El presente trabajo propone analizar la interacción entre el concepto de indivisible y algunas consideraciones acerca del movimiento en el pensamiento temprano de Leibniz sobre el problema del continuo. Lo que se revelará es que los indivisibles, que fueron introducidos en el marco de una teoría del movimiento, fueron posteriormente negados una vez revisada la condición del movimiento en el marco de su teoría de la materia. De acuerdo con ello: en la primera parte se analizará la estructura del infinito actual en el contexto general de la *Theoria motus abstracti*; en la segunda se considerará el problema particular de la desigualdad de las velocidades de los movimientos; en la última, se examinará la crítica a su teoría de los indivisibles en el marco de *De minimo et maximo*.

**Palabras clave:** Leibniz, indivisibles, movimiento, continuo.

**Abstract:** This paper proposes to analyze the interaction between the concept of indivisible and some considerations regarding motion in Leibniz's early thought on the continuum problem. It will reveal that indivisibles, which have been introduced in the context of a theory of motion, have been denied later once reviewed the status of motion in his theory of matter. Accordingly: in the first part we will analyze the structure of the actual infinite in the general context of *Theoria motus abstracti*; secondly, we will consider the particular problem of the unequal speed of motions; at last, we will examine the critic to his indivisibles theory in his *De minimo et maximo*.

**Key-words:** Leibniz, indivisibles, motion, continuum.

### *1. El infinito actual entre lo sensible y lo racional*

28 |

El primer análisis más o menos sistemático que Leibniz ha ofrecido sobre el problema de la composición del continuo<sup>1</sup> se encuentra en un escrito que en 1671 presentó a la Ilustre Academia Real de Francia bajo el título *Theoria motus abstracti* (TMA). Allí Leibniz pretendía abordar las razones universales de los movimientos al margen de las sensaciones y los fenómenos.<sup>2</sup> Estableciendo definiciones, fundamentos predemostrables y teoremas, pretende resolver allí problemas generales y especiales relativos al movimiento. La justificación del proceder abstracto en cuestiones relativas al movimiento está en el hecho de que Leibniz entiende que un análisis sensible tiene un alcance limitado, en la medida en que hay determinados problemas cuya solución solamente puede darse en el marco de un análisis racional. En este sentido, en un escrito preparatorio para la TMA señala:

---

<sup>1</sup> Sucintamente, el 'laberinto del continuo' puede ser presentado como el problema de la infinita composición de magnitudes que se presentan sensiblemente como finitas, véase de Olaso: 335, n. 20. Una introducción a este laberinto puede encontrarse en Lawrenz 2010: punto: "The Labyrinth of the Continuum" y Arthur 2001: introducción.

<sup>2</sup> Precisamente el título completo del escrito es "Teoría del movimiento abstracto o razones universales de los movimientos independientes del sentido y los Fenómenos" (A VI 2: 259; OFC 8: 74). Las traducciones de los textos de Leibniz que se encuentran en este trabajo son nuestras, excepto aquellas de la TMA, las cuales son tomadas de OFC 8. En algunos casos puntuales hemos introducido pequeñas modificaciones.

Hay cuatro cosas por las que no puede tenerse confianza en las experiencias sensibles: 1) que ningún cuerpo que es sentido reposa, 2) que es incierto si un cuerpo que es sentido propiamente es ‘un cuerpo’ o ‘cuerpos’, 3) que es incierto si un cuerpo que es sentido es discontiguo o contiguo, 4) que es incierto si dos cuerpos que se tocan, se tocan en las superficies, o si solamente en líneas y puntos. Suponiendo o ignorando estas cosas, es imposible que los primeros principios del movimiento se establezcan sólidamente por el sentido. Pues es muy importante si un cuerpo reposa, si es ‘muchos cuerpos’, si es discontiguo, si toca a otro en un punto, línea o superficie; esto, sin embargo, no puede ser explorado por el sentido (*De rationibus motus*, AVI 2: 166).<sup>3</sup>

Es precisamente en la sección dedicada a los fundamentos predemostrables de la *TMA* que Leibniz se preocupa por el problema del continuo. Los dos primeros fundamentos presentan tesis esenciales de la solución leibniziana en general en lo que respecta al continuo: “(1) *Se dan en acto partes en el continuo* (...), (2) *y estas son infinitas en acto*; en efecto, lo indefinido de Descartes no está en la cosa, sino en el pensante” (*TMA*, AVI 2: 264; *OFC* 8: 79). Leibniz llega en estos años a la tesis de la infinitud actual de partes en el continuo precisamente a partir de un análisis racional del movimiento en el marco de su teoría de la materia. De acuerdo con Leibniz, para que la materia pueda ser sentida es necesario que haya variedad en ella. Puesto que dicha variedad se da por el movimiento que la determina, no puede afirmarse la existencia de una materia en reposo (*De materia prima*, AVI 2: 280). Con esto, el planteo de Leibniz difiere del que Descartes presentó en sus *Principia philosophiae*:

I 29

Sin embargo, hay que confesar que en este movimiento hay algo que nuestra mente percibe que es verdadero, pero que no comprende cómo ocurre, a saber, una división hasta el infinito, o indefinida, de algunas partículas de materia, en tantas partes que no podamos pensar en ninguna que no sea tan diminuta, que entendamos que no está dividida realmente en otras todavía más pequeñas (*Principia*, AT, VIII, 2, § 34. Traducción en Descartes y Leibniz *Sobre los principios de la filosofía*: 96).

---

<sup>3</sup> El texto citado comienza “son tres las cosas...”; hemos modificado el original asumiendo que se trata de un error. Por otro lado, otro ejemplo interesante que Leibniz analiza es el del choque de dos cuerpos, uno considerablemente menor que el otro, en cuyo caso concluye que en el marco de un análisis sensible no sería posible negar el reposo absoluto en uno de ellos, cuestión que, sin embargo, debe ser negada desde el punto de vista de una consideración abstracta.

De acuerdo con Leibniz, la división indefinida de Descartes no está en las cosas puesto que la materia efectivamente existente tiene infinitas partes en acto en virtud del movimiento. En el caso particular de la teoría del cuerpo, para Leibniz la infinitud actual de partes implica que en cada cuerpo hay una infinitud de otros, que hay mundos dentro de mundos, que “*hay, en cualquier cuerpo dado, infinitas criaturas*” (*De materia prima*, A VI 2: 280). Esta idea perdura en el pensamiento de Leibniz, lo cual se manifiesta por su reiteración constante, por ejemplo, en el *Pacidius Philalethi* de 1676 (A VI 3: 565): “así pues, opino que no hay ninguna porción de materia que no esté dividida en acto en muchas partes, y así, no hay ningún cuerpo tan exiguo en el cual no haya un mundo de infinitas criaturas” (OFC 8: 151).

Los siguientes fundamentos predemostrables de la TMA aspiran a dilucidar cómo debe entenderse la composición de infinitas partes en acto. Negativamente, lo primero que Leibniz indica es que no se da en el continuo aquello que carezca de magnitud o partes, esto es, lo mínimo (TMA, A VI 2: 264; OFC 8: 79). Si bien su definición recuerda a la de los puntos euclidianos (“un punto es lo que no tiene partes”, Euclides, *Elem.* 189),<sup>4</sup> en la medida en que el análisis del continuo no se circunscribe solamente al dominio geométrico, su alcance es mucho mayor. Como veremos en detalle más adelante, de acuerdo con Leibniz, si el continuo se compusiera de ellos, no podrían evitarse contradicciones; por ejemplo, que el todo sería igual a una parte. En estos años Leibniz entendió que la magnitud se define como el número de las partes, de manera tal que todo aquello que posea partes puede ser denominado como magnitud.<sup>5</sup> Así se lo manifiesta, por ejemplo, a Jakob Thomasius en una carta de abril de 1669: “y ya que toda magnitud es el número de las partes, ¿cuán admirable [es] que Aristóteles haya definido al Tiempo como el número del movimiento?” (A II 1: 22). Asimismo, Leibniz concibió la magnitud como una propiedad que, si bien no define a la materia, se deduce de su definición (A II 1: 36). En este sentido, dijo:

Pues toda afección que está en algo debe deducirse de su definición. La definición de Cuerpo es: aquello que está en el espacio (es decir, lo que es coextenso con el espacio). Esta definición no contiene otra cosa que el

—

<sup>4</sup> Es recurrente encontrar esta referencia al punto euclidiano en la bibliografía sobre el tratamiento leibniziano del continuo. Véase, por ejemplo, Beeley 1996: 243 o Arthur 2000: 5-6.

<sup>5</sup> Bassler 1998: 7 intuye atinadamente la correspondencia entre ‘magnitud’ y ‘tener partes’. No obstante, reconoce que no encuentra soporte textual con que justificar esta sugerencia. En este sentido, el pasaje citado, así como otros pasajes que pueden encontrarse en la misma carta de Leibniz a Thomasius, justifican esta idea.

espacio y la inexistencia en él [*inexistentiam in eo*]. Por consiguiente, no hay ninguna otra afección por sí del cuerpo que todas las afecciones del espacio, y además la inexistencia en el espacio. Todas las afecciones del espacio por sí son la magnitud y figura [...]. La existencia en el espacio es la localidad. Pero la existencia en un espacio dado contiene la existenciabilidad [*existentibilitatem*] en otro espacio igual y similar (puesto que aquí no hay ninguna razón de la diversidad). Por consiguiente, la mutabilidad de un espacio dado, o lo que es lo mismo, la movilidad. Por consiguiente, toda afección del cuerpo es la magnitud, figura y localidad y las cosas contenidas en ellas, como en la localidad está contenida la movilidad” (*De rationibus motus*, AVI 2: 167-168).

Como la materia se define por la extensión y la impenetrabilidad (*Leibniz a Thomasius*, A II 1: 26), se infiere que las partes que la componen deben ser ellas extensas e impenetrables. Algo que carezca de partes, por lo tanto, no puede deducirse de la definición de cuerpo.

A los fines de poder explicar diversos fenómenos (tales como la desigualdad en las velocidades de los movimientos y la cohesión de los cuerpos que se componen precisamente de infinitas partes en acto), Leibniz introduce en el análisis del continuo el complejo concepto de ‘indivisible’. Este concepto está relacionado con el método de los indivisibles de Bonaventura Cavalieri (1598-1647), como Leibniz mismo sugiere tras definir la noción de punto (cuestión que veremos más adelante), al señalar que: “este es el fundamento del *Método de Cavalieri*, con el que se demuestra de forma evidente la verdad de que es posible pensar, por decirlo así, rudimentos o inicios de líneas y figuras menores que cualquiera que se pueda dar” (*TMA*, AVI 2: 265; *OFC* 8: 80). Sin embargo, hay diversas maneras de interpretar la naturaleza de la relación entre el pensamiento de Leibniz y el método de Cavalieri. Para Bassler y Arthur, por ejemplo, Leibniz *toma* de Cavalieri la idea de una composición de indivisibles (Bassler 1998: 8; Arthur, 2001: xxxii). No obstante, de acuerdo con el pasaje anterior, Leibniz no toma dicha idea de Cavalieri sino que piensa que *ha ofrecido* un fundamento de dicho método. La relación, en este sentido, es inversa. Además, parece que también hay diferencias en lo que respecta a la manera en que Leibniz y Cavalieri entienden los indivisibles, aunque tal vez el filósofo de Leipzig no haya sido consciente de ello. Por lo pronto, Cavalieri le confiesa a Galileo en una carta de junio de 1639: “no me atrevería a decir que el continuo está compuesto de estos [indivisibles]” (citado en Andersen 1985: 307, traducción nuestra; véase también Andersen 1986). Ahora bien, se encuentra bastante extendida la discusión acerca de si para Leibniz los indivisibles son precisamente las infinitas partes del continuo o no, aunque se reconoce unívocamente la falta de claridad de Leibniz en dicha cuestión. Así sugiere, por ejemplo, Arthur al indicar:

I 31

Para Leibniz, quien ya estaba convencido de que la materia extensa no es autosubsistente sino dependiente de un principio incorpóreo de movimiento, la inferencia debe haber parecido irresistible: los cuerpos continuos también deben estar compuestos de puntos sustanciales indivisibles, cada uno de los cuales contiene en sí un principio incorpóreo de movimiento (Arthur 2001: xxviii).

También señala esto en Arthur (2004), como crítica a la interpretación según la cual los indivisibles son átomos: “primero y ante todo, los indivisibles de Leibniz son *puntos*. Aunque ellos compongan el continuo físico y algunos sean menores que otros, ellos mismos no son cuerpos”. De un modo similar, Bassler (1998: 8) indica: “en el caso del continuo espacial, Leibniz identifica estos indivisibles como *partes* (no, digamos, solamente extremos), y así es acertado decir que Leibniz ve el continuo como compuesto de, lo que significa construido de, puntos”. Bassler, no obstante, reconoce que el tratamiento de Leibniz no es claro, marcando incluso cierta contradicción en su interpretación al decir: “(...) aunque Leibniz diga que hay infinitamente muchas partes actuales en el continuo, nunca llegar a decir explícitamente que hay infinitos muchos indivisibles o que el continuo *se compone de* indivisibles” (Bassler 1998: 8). Incluso, aunque en general Arthur sostenga que el continuo de *TMA* se compone de indivisibles, en algunas ocasiones deja abierta la posibilidad de entender que no es así. Así, por ejemplo, en Arthur (2000: 7) señala: “(...) Leibniz no afirma que el continuo se componga de estos indivisibles. Los intervalos son las partes del continuo y los indivisibles son sus comienzos y finales” (véase también Arthur 2004: punto 2 “Leibniz’s Atoms: Some Interpretations”). Esta última interpretación parece más acorde con lo que Leibniz señala en el cuarto fundamento predemostrable, a saber, que los indivisibles son extremos, esto es, inicios y finales de los continuos:

*Se dan los indivisibles o inextensos, de lo contrario no puede comprenderse ni el inicio ni el fin del movimiento o del cuerpo. [...] Aquello a lo que no se puede quitar extensión, es inextenso; por tanto, el inicio del cuerpo, del movimiento, del tiempo (el punto, el conato, el instante) o bien no se da, o bien es inextenso, que es lo que se quería demostrar (TMA, AVI 2: 264; OFC 8: 79).*

Ahora bien, aunque sean inextensos, Leibniz entiende que los indivisibles poseen magnitud, aunque menor que cualquiera que pueda pensarse, de modo tal que sus partes no disten entre sí (es decir, son *indistantes*). Al respecto afirma que:

*Punto* [esto es, el indivisible del espacio o cuerpo] *no es lo que no tiene parte*, ni aquello cuya parte no se tiene en cuenta, sino aquello que *no tiene extensión*, o cuyas partes *no distan entre sí*, cuya magnitud es inconsiderable, inasignable, menor que la que pueda pensarse (*TMA*, A VI 2: 265; *OFC*: 80).

Esto permite explicar, por ejemplo, la cohesión o unidad de los cuerpos: al chocar por el movimiento, sus indivisibles se aprietan al punto de penetrarse. Leibniz repite reiteradamente en estos años la explicación de la cohesión de los cuerpos. De hecho, considera que ha ofrecido por primera vez una explicación de este fenómeno: “[en la *TMA*] se ha descubierto por primera vez la razón de la cohesión” (*TMA*, A VI 2: 262. Véase Arthur 1998). De este modo, cosas que previamente tenían extremos diversos, pasan a tener un extremo en común. En esta explicación, Leibniz hace propia la noción de ‘continuo’ de Aristóteles:

[...] decimos que son «continuas» aquellas cosas cuyos extremos son uno (*Phys.* VI 1, 231a2). [...] Pero pueden ser contiguos los movimientos que no son los mismos, ni específicamente ni genéricamente: un hombre puede tener fiebre inmediatamente después de correr, y cuando en la carrera la antorcha pasa de mano en mano el desplazamiento es contiguo, pero no continuo, pues se ha establecido que continuo es aquello cuyos extremos son uno (*Phys.* V 4, 228a29–30; traducción de G. R. de Echandía).

I 33

En consecuencia, para Leibniz, cuando los extremos de las partes se penetran, deviene un cuerpo continuo. A propósito de esta cuestión, Beeley (1996: 202–204) señala que la infinitud actual de la materia tiene, sin embargo, un límite desde un punto de vista causal que está ligado precisamente a la experiencia sensible. Que haya un ‘límite causal’ significa, en este caso, que la explicación de la cohesión de las partes de un cuerpo determinado no puede remitir causalmente a la de la cohesión de las infinitas partes que hay en cada una de las partes de este cuerpo. Esto conllevaría explicar lo que acontece en un mundo por medio de lo que sucede en los mundos que están dentro de él. Si se diera esta dependencia causal, en virtud de la infinitud actual, no habría manera de evitar una regresión al infinito. El límite apunta, entonces, a que las causas deben ser siempre intrínsecas a un mundo determinado. Lo que Beeley indica en este sentido es que Leibniz considera aquí el ‘límite de la eficacia empírica’ (*die Grenze des empirisch Wirksamen*). De este modo, el mundo que se considera y cuyas causas deben encontrarse intrínsecamente es aquel sensiblemente percibido. De allí que la cohesión de un cuerpo deba explicarse por la penetración de los extremos de sus partes, más allá de que cada una de ellas posea infinitas partes a su vez cohesionadas. Más aún, aunque la razón de su cohesión sea la misma, esto no

implica que haya una dependencia causal sino que las causas intrínsecas de cada mundo se repiten en todos ellos.

## 2. Explicación de la desigual velocidad de los movimientos

Uno de los problemas relativos al movimiento más importantes en el contexto de la temprana filosofía moderna es el de la explicación de que haya movimientos más veloces que otros, esto es, que en un mismo tiempo recorran más o menos espacio. Leibniz era muy consciente de este problema, al punto de que precisamente en la *TMA* ofrece una solución. El contexto más o menos general del alcance de esta cuestión Leibniz lo conocía, en estos años, gracias a la obra de Libert Froidmont, *Labyrinthus sive de compositione continui* (1631),<sup>6</sup> a la cual remite recurrentemente (por ejemplo, en una carta al duque Johann Friedrich de Hannover del 21 de mayo de 1671, *A* II 1: 179). Leibniz remite a la obra de Froidmont en varios momentos de su vida. Así, por ejemplo, en 1676 remite al libro del teólogo lovaniense, como texto en el cual puede encontrarse una rigurosa explicación del laberinto (*De arcanis sublimium vel de summa rerum*, *AVI* 3: 475). Hacia el final de su vida, Leibniz se refiere a Froidmont y a su obra en *Essais de Théodicée* (al respecto véase Beeley 1996: 287).

34 |

Ante la revitalización que ha tenido el atomismo en el siglo XVII, la intención de Froidmont en esta obra es ofrecer un cuerpo de argumentos en su contra, al mismo tiempo que una defensa de su interpretación aristotélica del continuo (Beeley 1996: 287 ss.). De acuerdo con esto, su trabajo se estructura en tres grandes partes: en primer lugar, intenta mostrar que hubo históricamente un “*admirable consenso de todos los máximos ingenios de todo el género humano en la infinitud de partes del continuo*” (Froidmont 1631: 6-7);<sup>7</sup> en segundo lugar, ofrece una gran cantidad de argumentos contra la composición atomista tanto en el dominio geométrico como en el físico;<sup>8</sup> por último, intenta restituir la tesis

---

<sup>6</sup> Todas las traducciones de esta obra son nuestras. Nacido en Lieja, Froidmont (1587-1653) estudió en la universidad de Lovaina donde ejerció como profesor desde 1606 y se doctoró en teología en 1628. Si bien muchos de sus escritos tratan de astronomía, el objetivo de su *Labyrinthus sive de compositione continui* es otro. Puede encontrarse un muy interesante examen de los escritos astronómicos de Froidmont, así como de su tácita discusión con Galileo, en Pantin 2001.

<sup>7</sup> Los primeros 7 capítulos de su obra están dedicados a esta problemática. Es importante tener en cuenta, de todos modos, que la división en tres partes, aunque encuentra un fundamento en la obra, es arbitraria, de modo que muchas veces se entrecruzan.

<sup>8</sup> Dichos argumentos comprenderán desde el capítulo 8 hasta el 38. Se dividen, a su vez, en “argumentos geométricos” (capítulos 8-15) y “argumentos físicos” (capítulos 16-38).

aristotélica centrándose fundamentalmente en la dilucidación del concepto de infinito implicado en ella.<sup>9</sup>

Los problemas físicos particularmente atendidos por Froidmont atañen a la estructura del movimiento. Por ejemplo, para Froidmont la paradoja de Zenón según la cual Aquiles, esto es, un móvil más veloz, nunca podría superar a la tortuga, o bien un móvil más lento, atenta contra el núcleo de una composición atomista del continuo. Al respecto, dice:

Zenón introdujo, en otro tiempo, cierto paralogismo a partir de la infinitud de partes del continuo [...], *el más veloz nunca puede alcanzar a aquello que es llevado por un movimiento más lento*. [...] pero podría [darse] una demostración verdadera a partir de la finitud de átomos de Epicuro (Froidmont 1631: 57).

El problema que subyace es precisamente el de la explicación de la desigualdad en las velocidades. Del análisis de esta situación, se desprenden algunos elementos centrales de la interpretación de Froidmont relativa al continuo que, presumiblemente, tendrán impacto en la filosofía leibniziana. En particular, Froidmont destaca que una división del espacio en el cual se recorre un movimiento implica, necesariamente, una división del tiempo que sea correspondiente o proporcionada. Tomando la expresión de Palmerino (2011), se dirá que los continuos poseen una estructura isomórfica. De este modo, si el circuito en el que se desarrollaría la eventual carrera estuviera compuesto de puntos, deberían existir, correspondientemente, ‘puntos del tiempo’ o momentos (interpretados en términos de porciones temporales ‘atómicas’):

I 35

Por consiguiente, sea todo el campo en el cual el caballo de Adrasto, o el Pegaso de Belerofonte, o aquel de Marte [...], haya desafiado a la tortuga, cubierto de puntos Epicúreos. También recórrase el tiempo (lo que ciertamente se sigue de allí) solamente en sus momentos, [a saber,] partes no divisibles al infinito (Froidmont 1631: 57).

Froidmont da por sabido que una infinitud de partes del tiempo resulta de una infinitud de partes del espacio, de tal manera que no puede defenderse la infinitud de uno sin que se asuma, consecuentemente, la del otro (Froidmont 1631:

---

<sup>9</sup> A finales del capítulo 38, señala Froidmont: “Finalmente, explicaremos toda nuestra opinión disolviendo los argumentos que, contra Aristóteles y los Estoicos, entretienen Epicuro y Plutarco”. Esto corresponderá desde el capítulo 39 hasta el 50, que es el último.

22). Inversamente, de darse puntos indivisibles en el espacio, también deberán darse en el tiempo. El elemento que articula la estructura común del espacio y el tiempo es el movimiento. Esto se hace particularmente manifiesto si se tiene en cuenta, tal como hace Froidmont, la definición aristotélica de ‘tiempo’ como número del movimiento. En este sentido, afirma que: “si verdaderamente el movimiento es infinito en partes sucesivas, por consiguiente también el tiempo (que no es otra cosa que la duración de las partes sucesivas del movimiento) recoge una infinitud similar, como correctamente mostró en otro tiempo Aristóteles” (Froidmont 1631: 137). De esta manera, “si, por consiguiente, existen ciertos tránsitos indivisibles según la sucesión o instantáneos, deben necesariamente existir tránsitos en los cuales los indivisibles del cuerpo móvil recorren indivisibles del espacio” (Froidmont 1631: 137). Subyace a esta idea la tesis de que si no hay nada indivisible en el espacio o en un cuerpo, tampoco habrá un tránsito indivisible de un cuerpo a través de un espacio. Dicho de otro modo, “(...) si no hay nada en el cuerpo móvil o en el espacio que no sea divisible al infinito, por consiguiente, tampoco hay nada que sea atravesado indivisiblemente y sin sucesión por tal móvil” (Froidmont 1631: 137).

36 I En última instancia, esta tesis se traduce en términos de una oposición: o bien, por un lado, todos los continuos son divisibles sin fin —lo que llevaría a la conclusión a la que Froidmont pretende arribar y que él resume así: “pues toda parte divisible del espacio es atravesada por una parte divisible del móvil a través de una parte del movimiento según una sucesión divisible” (Froidmont 1631: 137)— o bien, por otro lado, de no aceptarse lo primero, todos los continuos deberían estar compuestos de indivisibles. Carecería de sentido pensar en una tercera alternativa en la cual uno de ellos sea infinitamente divisible y otro esté actualmente dividido en puntos: si se sostuviera, por ejemplo, que el tiempo se compone de momentos indivisibles pero que el espacio es infinitamente divisible, entonces, en un instante podría recorrerse un espacio infinito. Y nadie estaría dispuesto a aceptar esta conclusión. No obstante, Froidmont reconoce algunas interpretaciones atomistas un poco menos ingenuas que la que aquí ha presentado. Son fundamentalmente dos: (1) si un móvil se mueve dos veces más rápido que otro, en un instante se encuentra desplegado (*replicatus*) en dos puntos del espacio (y así manteniendo cualquier proporción); (2) en el trayecto de un móvil cuyo movimiento es más lento se encuentran pausas intercaladas que explican la lentitud.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> En lo esencial véase para la respuesta a estas posturas los capítulos 17–32 de Froidmont 1631.

La manera como Leibniz entiende la infinitud de partes del continuo en la *TMA*, y que mantendrá por algunos años más, es isomórfica. Disentimos en este punto con la interpretación de Palmerino, quien señala:

Un rechazo explícito del isomorfismo del espacio, el tiempo y la materia se halla en los escritos de Leibniz. Tanto en su correspondencia como en sus obras publicadas, Leibniz observa repetidamente que la incapacidad de distinguir entre la estructura de las magnitudes abstractas y la de las cosas sustanciales ha causado que muchos se pierdan en el *laberinto del continuo* (Palmerino 2011: 34).

Sin embargo, en su trabajo se observan referencias al pensamiento maduro de Leibniz. Aquí podríamos agregar que, como veremos, en su juventud Leibniz defendió un isomorfismo.

La infinitud actual de partes en el continuo implica que todos ellos están infinitamente divididos, así como que hay inicios indivisibles tanto del movimiento (conatos), del tiempo (instantes) como del cuerpo y el espacio (puntos) (*TMA*, *AVI* 2: 264; *OFC* 8: 79). Asimismo, implica que hay una correspondencia punto por punto entre conatos, instantes y puntos, en el sentido de que un conato recorre, en un instante, un punto del espacio. De esta manera, puede sostenerse un isomorfismo en la *TMA*. Más aún, se encuentra claramente expuesto en *De minimo et maximo* cuando Leibniz dice:

I 37

Supóngase, en efecto, que en un tiempo *ab* se recorre un espacio *ad* con un movimiento uniforme. Por consiguiente, en la mitad de tiempo se alcanza la mitad de espacio *af*, y en la milésima parte del tiempo [se alcanza] la milésima parte del espacio, etc. Por consiguiente, en un indivisible del tiempo [se alcanza] un indivisible del espacio, ya que el tiempo y el espacio se dividen proporcionalmente (*AVI* 3: 98).

El problema surge cuando intenta explicarse, a partir de esta correspondencia, la existencia de movimientos que, en el mismo tiempo, recorren un espacio mayor. Para esto, en la *TMA* Leibniz introduce una tesis fundamental: “[u]n punto es mayor que otro punto, un conato es mayor que otro conato, pero un instante es igual a otro instante” (*TMA*, *AVI* 2: 266; *OFC* 8: 82). Lo que esta afirmación permite determinar es que, como los indivisibles poseen partes, pueden ser ellos unos mayores que otros. No precisamente en el caso del tiempo, pues “el tiempo se hace manifiesto mediante un movimiento uniforme en la misma línea” (*TMA*, *AVI* 2: 266; *OFC* 8: 82), esto es, por medio de un movimiento que no aumente ni disminuya su velocidad a lo largo del trayecto. Un movimiento que no sea

constante en su velocidad, sin embargo, implicará que en cada instante recorrerá un punto del espacio que sea mayor o menor que el anterior. La razón que Leibniz ofrece para esto está dada, en principio, bajo el presupuesto de que un movimiento continúa tal como comienza:

Que un conato sea mayor que otro conato, o que un cuerpo que se mueve más rápido que otro ya desde el comienzo recorre más espacio, es algo evidente: pues si en el comienzo recorre exactamente lo mismo, siempre recorrerá lo mismo, porque el movimiento según comienza, así continúa [...] (*TMA*, *AVI* 2: 266; *OFC* 8: 82).

De este modo, bastaría con considerar los conatos de dos movimientos para determinar cuál de ellos será más veloz (supuesto, ciertamente, que nada se les interponga), concluyéndose que será aquel cuyo conato es mayor. En virtud de la correspondencia isomórfica entre los continuos, de aquí se sigue que el punto del espacio correspondiente al conato más fuerte será, a su vez, mayor que aquel correspondiente al movimiento más lento:

Por tanto en un instante dado el [conato] más fuerte recorrerá más espacio que el más lento; pero un conato cualquiera no puede recorrer en un solo instante más que un punto, es decir, una parte de un espacio menor que la que pueda exponerse; de otro modo recorrería en el tiempo una línea infinita. Por tanto, un punto es mayor que [otro] punto (*TMA*, *AVI* 2: 267; *OFC* 8: 82).

38 |

### **3. Una autocrítica a la teoría de los indivisibles**

La propuesta de la *TMA* sufrió una crítica tan fuerte que Leibniz se vio obligado a abandonarla. La nota curiosa en este sentido es que el crítico fue Leibniz mismo. Apenas un año después él reconoce que aquellas contradicciones que se seguían de admitirse los mínimos en el continuo valen también para los indivisibles. Como se ha mencionado anteriormente, no es claro si en la *TMA* Leibniz compuso el continuo de indivisibles o no, aunque de acuerdo con sus indicaciones se compondría de infinitas partes cuyos extremos son indivisibles. Arthur (2001: xxxiv) y Lison (2006), entre otros, reconocen la revisión llevada a cabo por Leibniz que mencionaremos a continuación. No obstante, como para ellos el continuo de la *TMA* se compone de indivisibles, entienden que Leibniz estaría aquí cuestionando su interpretación de la composición previa. Creemos que la falta de claridad en esta cuestión no permite ser tan categórico al

respecto. Por dicho motivo, y como mostraremos aquí, en cualquier caso lo que Leibniz muestra es que, si se diera una composición de indivisibles, se presentarían las mismas contradicciones que supone una composición de mínimos. De allí que las dos primeras tesis que presenta en *De minimo et máximo* (1672-1673) sean precisamente que “no se da lo Mínimo o indivisible en el espacio y el cuerpo” y que “no se da lo mínimo o indivisible en el tiempo y el movimiento” (*De minimo et maximo*, AVI 3: 97-98). Más aún, antes de decidirse finalmente por considerar en forma separada las razones respecto del espacio y el cuerpo por un lado y del tiempo y el movimiento por otro, había indicado: “si no se dan los mínimos en el tiempo y el espacio, no se darán en el movimiento y el cuerpo; y, por consecuencia, no [se darán] en el universo” (*De minimo et maximo*, AVI 3: 97). Dada la correspondencia isomórfica entre ellos, bastaría con demostrar que no se dan los mínimos en uno de los continuos para que sea evidente que no deben afirmarse en ninguno.

Lo que esto implica es que la admisión de indivisibles también contradiría el principio según el cual el todo es mayor que una parte suya. Supuesta una secuencia temporal en la cual se comparen dos movimientos desiguales en su velocidad (figura 1), de acuerdo a lo que había indicado en la *TMA*, debe determinarse que la cantidad de conatos y puntos correspondientes a los cuerpos en movimiento es numéricamente idéntica, aunque uno de ellos recorra un espacio mayor. De este modo, la cantidad de puntos que se encuentran en el movimiento más lento (M1) sería igual a la del movimiento más veloz (M2). Consecuentemente, el trayecto recorrido por el móvil más rápido tendría la misma cantidad de puntos que el que recorre el móvil más lento en la misma cantidad de instantes temporales (T). Como el trayecto de este último puede ser entendido como una parte del correspondiente al del móvil más veloz, se infiere que el todo sería igual a una parte suya.

I 39



Figura 1

Leibniz expresa este mismo caso por medio del célebre ‘argumento de la diagonal’. De acuerdo con él, no se dan los mínimos o indivisibles en el espacio y el cuerpo. Leibniz traslada el problema, sin embargo, al dominio geométrico, “pues si se da un indivisible en el espacio o cuerpo, se dará también en la línea *ab*” (*De minimo et maximo*, AVI 3: 97). Supuesta la figura *abcd* (figura 2), pueden trazarse infinitas paralelas desde *ab* hacia *cd* (para evitar equívocos, nos referiremos a ellas como ‘las paralelas’), las cuales son, sin embargo, perpendiculares a *ab*. Supuesto

este estado de cosas, se generará una contradicción al considerar una diagonal, como *ad*. Así, en primera instancia, Leibniz indica que “no puede asignarse ningún punto en la línea transversal o diagonal *ad* que no incida en alguna de las infinitas líneas paralelas que se extienden perpendicularmente desde *ab*” (*De minimo et maximo*, A VI 3: 97). De allí que cualquiera de los puntos que se asigne sobre la diagonal, se asignará, también, en alguna de las paralelas. Con esto, Leibniz infiere dos cosas: por una parte, que un punto asignado en la diagonal incide solamente en una de todas las paralelas y no en dos o más; por otra parte, que una paralela no puede atravesar muchos puntos en la diagonal, pues, de asignarse en ella otro distinto, como *f*, dicho punto sería atravesado por otra de las paralelas. La conclusión de Leibniz es: “por consiguiente, habrán tantos puntos indivisibles de la línea *ad* cuantas líneas paralelas se extienden desde *ab*, esto es, cuantos son los puntos indivisibles en la línea *ab*; por consiguiente, tantos son los puntos indivisibles en *ad* cuantos en *ab*” (*De minimo et maximo*, A VI 3: 97). Sin embargo, puede asumirse un segmento de *ad*, como *ai*, que sea igual a *ab*. Pero esto genera una doble contradicción: por un lado, que la diagonal *ad* sería igual a una parte suya *ai* (en la medida en que *ad* y *ai* son ambas iguales a *ab*); por otro lado, que, en el segmento *id*, en la medida en que *ad* y *ai* son iguales, no debe haber ningún punto (*De minimo et maximo*, A VI 3: 97-98).

40 I

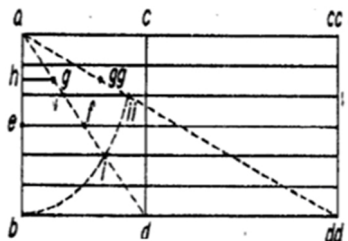


Figura 2

De la negación de los mínimos o indivisibles en el espacio y el cuerpo se sigue su negación en el tiempo y en el movimiento. Aquí se revela nuevamente que Leibniz entiende, al igual que Froidmont y en general que el atomismo, cierta isomorfía entre los continuos. En la medida en que para Leibniz el tiempo y el espacio se dividen proporcionalmente, si uno de ellos se dividiera en mínimos, también lo haría el otro (A VI 3: 98). En este sentido, formalmente la proporcionalidad misma ya basta para negar los mínimos del tiempo y del movimiento, pues se los ha negado en el espacio y el cuerpo. Sin embargo, Leibniz está dispuesto a suponer que no se da esta proporcionalidad para mostrar que, así y todo, los indivisibles son inadmisibles. En dicho caso, en un tiempo mínimo se recorrería un espacio no mínimo sino mayor. Consiguientemente, en un tiempo

sensible (que, aunque sea pequeño, no sea mínimo), el espacio atravesado será infinito. De allí que Leibniz concluya: “en efecto, la razón de un indivisible (si se entiende que existe) a lo divisible, o bien la razón de lo mínimo en el continuo a cualquier cosa no mínima, es la [razón] de lo finito a lo infinito” (*De minimo et maximo*, AVI 3: 98).

En esta argumentación se encuentra implícito un razonamiento que Leibniz ha desarrollado en ese mismo año a partir de su lectura del *Discorsi e dimostrazione matematiche intorno a due nuove scienze* (1638) de Galileo. En la primera jornada de esta obra, Galileo indica que los términos de mayor, igual y menor son admisibles solamente respecto de lo finito, y precisamente por ello no pueden aplicarse a lo infinito:

Estas dificultades son de las que derivan del modo que tenemos nosotros de discurrir con nuestro entendimiento finito acerca de los infinitos, asignándoles aquellos atributos que damos a las cosas finitas y limitadas [*cose finite e terminate*]; lo que pienso que es una inconveniencia, porque juzgo que estos atributos de mayoría, minoría e igualdad no convienen a los infinitos, de los cuales no se puede decir que uno es mayor o menor o igual al otro. (*Discorsi*, EN, VIII: 77-78; traducción de José San Román Villasante (*Diálogos*: 61) con algunas modificaciones nuestras).

I 41

En la medida en que estos términos cuantifican cantidades, el intento de referirlos a lo infinito, que de acuerdo con Galileo se define por no ser cuantificable, es un sinsentido (véase Knobloch 1999). Leibniz entiende que la tesis galileana no puede ser sostenida bajo ningún punto de vista y que, en este sentido, debe admitirse que estos términos valen igualmente para lo infinito como para lo finito:

En los Números hay infinitas raíces, infinitos cuadrados [e] infinitos cubos. Asimismo, tantas son las raíces cuantos los números. Y tantos son los cuadrados cuantas las raíces. Por consiguiente, tantos son los cuadrados cuantos los números, es decir, tantos los números cuadrados cuantos los números en total. Esto es imposible. De aquí se sigue que o bien el todo en lo infinito no es mayor a la parte, la cual es la opinión de Galileo y de Grégoire de Saint-Vincent [y] que [yo] no puedo aprobar, o bien lo infinito mismo no es nada, es decir, no es Uno ni un todo. (*Aus und zu Galileis Discorsi*, AVI 3: 168)

Del mismo modo, en *De minimo et maximo* ha dicho sobre esto:

El Número de todos los Números Cuadrados es una parte del Número de todos los Números; pero cualquier Número es la raíz de algún Número cuadrado, pues si se multiplica por sí, se tendrá un número cuadrado. Y el mismo número no puede ser la raíz de diversos cuadrados, ni el mismo [número puede ser] cuadrado de diversas raíces. Por lo tanto, los Números son tantos como los Números cuadrados, es decir, el Número de los Cuadrados es igual al Número de los Números: el todo [es igual] a una parte, lo que es absurdo (AVI 3: 98).

Leibniz también repite esta conclusión en años posteriores (véase, por ejemplo, *Pacidius Philalethi*, AVI 3: 551; *OFC* 8: 138). Es de acuerdo con esto que precisamente los argumentos que antes se han indicado son, para Leibniz, verdaderamente concluyentes. El problema que Leibniz deberá replantearse aquí será la manera de entender la estructura del continuo en general. En este punto de su análisis la consideración del movimiento es fundamental. Como se ha indicado previamente, Leibniz entendía que un cuerpo es definido por la extensión y la impenetrabilidad. Por eso mismo reconocía que el movimiento no solo no entra en su definición sino que, más aún, tampoco podía deducirse de ella: “el movimiento mismo no procede de ellos [esto es, de la extensión e impenetrabilidad]. De donde, propiamente hablando, no se da un movimiento en los cuerpos, como un ente real en ellos” (*Leibniz a J. Thomasius*, A II 1: 36). Lo que Leibniz reconoce en 1672 es justamente el error de esta tesis. Más aún: la composición del continuo de mínimos o indivisibles es una consecuencia que se sigue necesariamente de excluir al movimiento de la definición de cuerpo. Por ello es que en *De minimo et maximo* se propone lo siguiente: “en efecto, mostraré que, si en la naturaleza de las cosas, el espacio es distinto del cuerpo, [y] si el cuerpo del movimiento, deben ser admitidos los indivisibles” (AVI 3: 99–100). El absurdo de esta conclusión, como se ha reconocido, lo obliga a considerar al movimiento en relación al cuerpo diversamente a como lo había hecho hasta ese momento. Leibniz reconoce que la única manera de proceder en el análisis del continuo sin tener que afirmar lo indivisible es precisamente incluyendo al movimiento en la definición de cuerpo:

Pero si un cuerpo se entiende como aquello que se mueve, entonces su inicio será definido como una línea infinitamente pequeña, aunque, en efecto, exista otra línea menor que ella; sin embargo, de este movimiento no puede asumirse ningún otro Inicio que el que sea mayor que el Inicio de otro movimiento más lento. Pero definimos al inicio del cuerpo por el inicio mismo del movimiento, es decir, por el conato, ya que, de otro modo, el inicio del cuerpo habrá de ser un indivisible. De aquí se sigue que no hay, en el cuerpo, ninguna materia distinta del movimiento; en efecto, esta necesariamente contendría indivisibles. Por lo que mucho menos el

espacio es distinto de la materia. De aquí finalmente se entiende que *ser un cuerpo* no es otra cosa que moverse (*De minimo et maximo*, AVI 3: 100).

Lo que se sigue de allí es que ha variado la estructura isomórfica de los continuos. La justificación de los indivisibles en la *TMA*, en última instancia, estaba dada por el modo de comprender la división del continuo hasta suponer lo que no admite una nueva subdivisión (*TMA*, AVI 2: 264; *OFC* 8: 79). Precisamente esto es lo que no se seguirá una vez incluido el movimiento en la definición de cuerpo. La división del continuo no supondrá indivisibles, sino que Leibniz sostiene que puede proseguirse infinitamente: “en efecto, aunque ni mi mano pueda ni mi ánimo quiera proseguir la división al infinito, sin embargo, siempre puede entenderse en general que todo esto, lo que puede quitarse conservado el inicio, no pertenece al inicio” (*De minimo et maximo*, AVI 3: 99). De allí que la estructura del continuo no sea ya la de una división que suponga indivisibles sino la de una división al infinito. La razón última de esto es que, como el inicio mismo de una línea (esto es, de un segmento espacial) puede tomarse como el inicio de un cuerpo (pues no hay espacio sin cuerpo) y dado que un cuerpo está en movimiento, el comienzo de una línea puede pensarse, por así decirlo, como un ‘punto en movimiento’. Como atinadamente señala Arthur (2009), el inicio de una línea es ahora proporcional a un conato. De este modo, el inicio sería una línea infinitamente pequeña que, en tanto línea, admite nuevas subdivisiones infinitamente: “y ya que puede quitarse al infinito (en efecto, el continuo, como otros han demostrado, es divisible al infinito), se sigue que el inicio de la línea, es decir, lo que se recorre al inicio del movimiento, es infinitamente pequeño” (*De minimo et maximo*, AVI 3: 99).

I 43

#### 4. Conclusiones

Se indicarán a continuación en primer lugar las conclusiones parciales más relevantes que evidencian cómo se da la interacción entre indivisibles y movimiento en el marco del intento leibniziano de dilucidar la estructura del continuo y, en segundo lugar, se mencionará un problema que queda sin resolver explícitamente en el tratamiento leibniziano. En cuanto a las conclusiones parciales:

a) En el contexto de la *TMA*, las infinitas partes en acto del continuo, ninguna de las cuales es un mínimo, poseen términos indivisibles que, en la medida en que poseen magnitud, pueden ser unos mayores que otros.

b) Como ha indicado Froidmont, autor cuya obra Leibniz conocía, los continuos deben pensarse isomórficamente. En el caso de Leibniz esto implica

que hay indivisibles tanto del tiempo, del movimiento, del espacio y el cuerpo.

c) De la desigualdad de los conatos se sigue la explicación de que haya algunos movimientos más veloces que otros.

d) Sin embargo, en el marco de *De minimo et maximo* queda en evidencia que los indivisibles comportan las mismas contradicciones que los mínimos.

e) Leibniz realiza, consecuentemente, dos grandes modificaciones en la manera de entender el continuo:

i) En primer lugar, debe incluirse al movimiento en la definición del cuerpo.

ii) En segundo lugar, la estructura isomórfica debe entenderse no en términos de una división en indivisibles sino de una división al infinito, “aunque ni mi mano pueda ni mi ánimo quiera proseguir” esta división.

Una cuestión que no queda resuelta corresponde a la manera precisa de comprender la identificación que según Leibniz hay entre los indivisibles y los mínimos en el contexto de *De minimo et maximo*. El problema se retrotrae ciertamente a la falta de claridad de este concepto en el contexto de la *TMA*. Como se ha mostrado, Leibniz indica allí que los indivisibles son extremos, esto es, inicios y finales, de los continuos. Sin embargo, la argumentación ofrecida en *De minimo et maximo* implica comprenderlos como partes mínimas que, de darse, compondrían íntegramente el continuo. Presumiblemente la razón de esto está en que Leibniz entiende que, de darse un indivisible (como inicio) en una línea, deben darse en cualquier parte de ella, es decir, habrá muchos, precisamente porque hay infinitos puntos de contacto entre una línea y las paralelas. Justamente eso es lo que queda evidenciado en el argumento de la diagonal. De este modo, de ser esto correcto, la identificación estaría dada por el hecho de que, más allá de la diferencia conceptual, ni los mínimos ni los indivisibles admiten una nueva subdivisión, derivándose precisamente de allí las contradicciones.

## BIBLIOGRAFÍA

**Andersen, K.** (1985), “Cavalieri’s Method of Indivisibles”, *Archive for History of Exact Sciences*, 31: 291-367.

**Andersen, K.** (1986), “The Method of the Indivisibles: Changing Understandings”, *Studia Leibnitiana, Sonderheft 14*: 14-25.

**Aristóteles** (*Phys.*), *Física*, introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía (Madrid: Gredos, 1995).

**Arthur, R.** (1998), “Cohesion, Division and Harmony: Physical Aspects of Leibniz’s Continuum Problem (1671-1686)”, *Perspectives of Science*, 6: 110-135.

**Arthur, R.** (2000), “Leibniz’s Inversion of Zeno: Continuity of Motion, Substantial

Action and Plurality”, disponible en <http://www.humanities.mcmaster.ca/~rarthur/papers/LIZ.pdf> [última consulta: septiembre de 2014]

**Arthur, R.** (2001) (ed.), *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, selección, traducción e introducción por R. Arthur (New Haven-London: Yale University Press).

**Arthur, R.** (2004), “The Enigma of Leibniz’s Atomism”, *Oxford Studies in Early Modern Philosophy Volume 1*: 183-228.

**Arthur, R.** (2009), “Actual Infinitesimals in Leibniz’s Early Thought”, *The Philosophy of the Young Leibniz, Studia Leibnitiana, Sonderheft 35*: 11-28.

**Bassler, O. B.** (1998), “The Leibnizian Continuum in 1671”, *Studia Leibnitiana*, 30, 1: 1-23.

**Beeley, P.** (1996), *Kontinuität und Mechanismus. Zur Philosophie des jungen Leibniz in ihrem Ideengeschichtlichen Kontext* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag).

**De Olaso, E.** (1982) (ed.), *Leibniz. Escritos filosóficos* (Buenos Aires: Charcas).

**Descartes, R.** (AT), *Oeuvres de Descartes*, publicadas por Charles Adam y Paul Tannery (Paris: Vrin, 1964-1974).

**Descartes, R. y Leibniz, G. W.** *Sobre los principios de la filosofía*, traducción y notas por E. López y M. Graña (Madrid: Gredos, 1989).

**Euclides (Elem.)**, *Elementos*, introducción de Luis Vega, traducción y notas de María Luisa Puertas Castaños (Madrid: Gredos).

**Froidmont, L.** (1631), *Labyrinthus sive de compositione continui* (Anvers).

**Galilei, G.** (Diálogos), *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias*, traducción de José San Román Villasante (Losada: Buenos Aires, 2003[1945]).

**Galilei, G.** (EN), *Le opere di Galileo Galilei* (Firenze: Edizione Nazionale, 1898) (en números romanos el volumen).

**Knobloch, E.** (1999), “Galileo and Leibniz: Different Approaches to Infinity”, *Archive for History of Exact Sciences*, 54: 87-99.

**Lawrenz, J.** (2010), *The Nature of Reality and the Reality of Nature: A Study of Leibniz’s Double-Aspect Ontology and the Labyrinth of the Continuum* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing).

**Leibniz, G. W.** (A), *Sämtliche Schriften und Briefe* (Darmstadt-Leipzig-Berlin: Akademie-Verlag, 1923 y ss.) (en números romanos la correspondencia [II] o los escritos filosóficos [VI]).

**Leibniz, G. W.** (OFC), *Obras filosóficas y científicas* (Granada: Comares, 2007 y ss.) (en números arábigos el volumen).

**Lison, E.** (2006), “The Philosophical Assumptions Underlying Leibniz’s Use of the Diagonal Paradox in 1672”, *Studia Leibnitiana*, 38: 197-208.

**Montesinos, J. y Solís, C.** (2001) (eds.), *Largo Campo di Filosofare. Eurosymposium Galileo 2001*, (Coloquio, Tenerife, 2001) (Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia).

**Palmerino, C.** (2011), “The Isomorphism of Space, Time and Matter in Seventeenth-century Natural Philosophy”, *Early Science and Medicine*, 16: 296–330.

**Pantín, I.** (2001), “Libert Froidmont et Galilée: L'impossible dialogue”, en Montesinos J. y Solís C. (2001: 615–635).

*Recibido: 01-2014; aceptado: 10-2014*

# Testimonio moral y epistemología del testimonio

NICOLÁS LO GUERCIO

*Universidad de Buenos Aires*

---

I 47

**Resumen:** El objetivo del trabajo es poner de manifiesto la relevancia de las categorías presentes en el debate epistemológico sobre el testimonio para el problema del testimonio moral. Notablemente, ambos debates se desarrollan actualmente de manera aislada. Consideramos, sin embargo, que la comunicación entre ambos puede redundar en un beneficio mutuo. Para eso mostraremos, por un lado, la importancia de la epistemología del testimonio a la hora de analizar ciertas sospechas pesimistas respecto del testimonio moral y, por el otro, su relevancia para evaluar el éxito de argumentos concretos, en particular, el de una línea argumentativa en favor del optimismo que opera bajo una presunta analogía entre el testimonio y el consejo.

**Palabras clave:** epistemología del testimonio, testimonio moral, consejo moral.

**Abstract:** The purpose of this article is to bring out the importance of the epistemology of testimony for the problem of moral testimony. Notably, both issues remain separated nowadays in the literature. However, we consider that both fields of research could benefit from each other. In order to attain this goal we will show, on the one hand, that the epistemology of testimony is relevant for assessing some pessimists suspicions regarding moral testimony, and on the other, that the success of some concrete arguments depends on the stand one takes concerning the epistemology of testimony; in particular, we will assess an argument in favor of optimism that operates under an analogy between moral testimony and moral advice.

**Key-words:** epistemology of testimony, moral testimony, moral advice.

### **1. Introducción**

Es un hecho que formamos una gran cantidad de creencias a través del testimonio. La mayoría de nuestras creencias respecto de la física cuántica, la injerencia del cigarrillo en la salud humana, las bondades de cierta medida de política económica, entre otras, depende fundamentalmente de la confianza en la palabra de los expertos. No solo apelamos al testimonio de los expertos, sin embargo. Muchas de nuestras creencias cotidianas sobre la ubicación de cierta calle o el resultado del último partido del Barcelona F.C. dependen a menudo del testimonio de otros. En virtud de este hecho parece necesario aceptar que el testimonio es una manera (epistémicamente) legítima de formar creencias; lo contrario implicaría una concesión inadmisibles para muchos, a saber, que la gran mayoría de nuestras creencias resultan epistémicamente deficientes. Ahora bien, es posible identificar al interior de la práctica testimonial una subpráctica que podemos denominar testimonio moral. El testimonio moral abarca los testimonios con contenido moral explícito, es decir, aquellos que son directamente acerca de lo que está bien o mal (e.g. “comer carne está mal”), que contienen predicados éticos “gruesos” (e.g. “la tauromaquia es una práctica *cruel*”), o que son acerca de las razones moralmente adecuadas para actuar de cierto modo (e.g. “el aborto es permisible durante los tres primeros meses de gestación porque el feto, durante ese lapso de tiempo, no es una persona”). ¿Es correcto fundar nuestras creencias u acciones en el testimonio moral? ¿Es posible obtener conocimiento moral a través del testimonio? Sin duda esto es lo que hacemos cuando niños, y no parece haber nada inadecuado o ilegítimo en ello. Pero ¿qué debemos decir del caso de

los adultos, al menos de aquellos sin fallas cognitivas relevantes (ni ninguna otra carencia que los prive de su condición de agentes morales plenos)?

Recientemente, la cuestión del testimonio moral se ha vuelto el foco de atención de numerosos filósofos. A grandes rasgos, las posiciones surgidas en el debate pueden clasificarse en dos categorías. Los optimistas<sup>1</sup> consideran que el testimonio moral, dadas ciertas circunstancias (viz. el testimoniante es confiable y sincero, el contenido del testimonio no contradice de manera flagrante el sistema de creencias previos de la audiencia, entre otras) proporciona una razón justificatoria para actuar o creer, de manera que si el testimoniante posee conocimiento, el oyente también lo tiene.<sup>2</sup> Los pesimistas, por el contrario, insisten en que es incorrecto formar creencias con contenido moral explícito basándose únicamente en el testimonio. De la misma manera, desde esta perspectiva es incorrecto guiar nuestras *acciones* por el testimonio moral. Podemos distinguir a su vez dos tipos de pesimismo. Por un lado, encontramos a aquellos que niegan que pueda transmitirse conocimiento moral a través del testimonio. He aquí algunas de las razones que pueden encontrarse en la literatura (enunciadas de manera esquemática): no existe tal cosa como un experto moral; aun si existieran expertos morales, sería muy difícil reconocerlos; aun si existieran expertos morales y uno pudiera reconocerlos, es más difícil transmitir conocimiento moral que conocimiento acerca de cuestiones de hecho; el conocimiento de una proposición moral, a diferencia del conocimiento sobre cuestiones no morales, es conocimiento normativo y, por ende, requiere de manera necesaria la *comprensión* de las razones que la justifican, condición que no siempre es satisfecha cuando se trata del testimonio; por último, aun si nada de lo anteriormente expuesto representara un problema, el desacuerdo extendido respecto de las cuestiones morales (incluso entre expertos morales) hace imposible la obtención de conocimiento moral a través del testimonio de un experto, aun si este es confiable y sincero.<sup>3</sup> Por otro lado, encontramos pesimistas que aceptan que es posible, dadas ciertas circunstancias, obtener conocimiento moral a través del testimonio, pero argumentan que las acciones fundadas principalmente en el testimonio no son *moralmente valiosas*.<sup>4</sup> La razón es que para que una acción sea no meramente

I 49

---

<sup>1</sup> Véanse Jones 1999, Hopkins 2007 y Sliwa 2012.

<sup>2</sup> Distinguimos aquí entre razones meramente explicativas y razones justificatorias. Es altamente plausible que el testimonio moral pueda proporcionar razones explicativas para una creencia u acción. En este trabajo nos ocuparemos, sin embargo, del testimonio moral en tanto fuente de razones justificatorias.

<sup>3</sup> Véanse Williams 1995 y Driver 2006.

<sup>4</sup> Véanse Hills 2009, McGrath 2009, Markovits 2010 y Nickel 2001.

*buena*, sino *moralmente valiosa* es necesario que el agente *comprenda* las razones que la justifican.<sup>5</sup>

En este trabajo nos ocuparemos fundamentalmente de la dimensión epistémica del testimonio moral, es decir, del testimonio como fuente de creencias morales epistémicamente justificadas o conocimiento moral. El objetivo del trabajo es poner de manifiesto la relevancia de las categorías presentes en el debate epistemológico sobre el testimonio para la cuestión del testimonio moral. Notablemente, ambos debates se desarrollan actualmente de manera aislada. Consideramos, sin embargo, que la comunicación entre ambos puede redundar en un beneficio mutuo. Para eso mostraremos, por un lado, la importancia de la epistemología del testimonio a la hora de analizar ciertas sospechas pesimistas respecto del testimonio moral y, por el otro, su relevancia para evaluar el éxito de argumentos concretos; en particular, pondremos en juego varias nociones surgidas del debate en epistemología del testimonio para examinar la plausibilidad de una línea argumentativa en favor del optimismo que opera bajo una presunta analogía entre el testimonio y el consejo (véase Sliwa 2012). Según la epistemología del testimonio que se prefiera, argumentaremos, es posible o no homologar consejo y testimonio.

50 | Antes de avanzar con la discusión, sin embargo, conviene hacer alguna aclaración. En este trabajo asumiremos una aproximación cognitivista a las cuestiones morales, esto es, asumiremos que las afirmaciones morales pueden ser verdaderas o falsas y, por lo tanto, objeto de creencia y conocimiento. Una defensa del cognitivismo va mucho más allá de lo que es posible realizar en un artículo. Es necesario resaltar empero que el problema del testimonio moral, si se lo inscribe en un marco no cognitivista, pierde su fuerza. De acuerdo con las posiciones no cognitivistas más usuales<sup>6</sup>, una afirmación moral como “comer carne es malo” hace fundamentalmente dos cosas: por un lado, expresa una respuesta emocional negativa hacia comer carne (otras alternativas en la línea no cognitivista son: expresa las preferencias morales del hablante, entre las cuales se encuentra no comer carne; expresa la aceptación de una norma que prohíbe comer carne) y, por otro, constituye un intento por convencer al oyente de que no coma carne. En cualquier caso, para el no cognitivista las afirmaciones morales no buscan describir verdades o hechos morales. Si esto es correcto, la pregunta por la posibilidad de obtener conocimiento moral a través del testimonio pierde sentido. Por otro lado, gran parte del interés que suscita la cuestión del testimonio moral

---

<sup>5</sup> Comprender, raudamente, significa para el agente adquirir la habilidad práctica de aplicar ciertos preceptos morales más o menos generales a casos nuevos, semejantes pero no idénticos a los que se encontró previamente. Para más detalles véase Hills 2009.

<sup>6</sup> Véanse Ayer 1952, Stevenson 1944 y Gibbard 1992.

consiste en su íntima conexión con la pregunta por la legitimidad de la *deferencia a la autoridad de los expertos* en cuestiones morales. Sin embargo, para alguien que considera que una afirmación como “comer carne es malo” no hace más que expresar la respuesta emocional negativa del hablante hacia la ingesta de carne, la idea de deferencia a un experto moral pierde sentido, dado que la idea de experto moral se vuelve vacua. Hay dos maneras en que alguien puede ser considerado un experto para mí: por un lado, un sujeto puede ser un experto porque posee más o mejor evidencia; por el otro, un individuo puede ser un experto porque, aunque posee la misma evidencia, está mejor capacitado para evaluar esa evidencia. Si se asume una posición no cognitivista, es difícil ver cómo alguien podría ser un experto para mí en alguno de estos sentidos y, en consecuencia, por qué debería deferir mis creencias morales alguna vez. Así, quien favorezca una aproximación no cognitivista, aun si el testimonio es persuasivo, no tratará a la persona que provee el testimonio como alguien que posee conocimiento moral del cual él mismo carece o que, por estar en una mejor posición epistémica, puede acceder a verdades morales que resultan inalcanzables para sí mismo.

El artículo está estructurado del siguiente modo. En la próxima sección presentaremos someramente los tres modelos con los que la epistemología ha analizado la cuestión del testimonio. En la tercera sección pondremos en juego estas categorías en el análisis del testimonio moral; mostraremos que ciertas sospechas pesimistas solo están justificadas si se acepta un determinado análisis epistémico del testimonio. En la cuarta sección reconstruiremos un argumento optimista basado en la analogía entre consejo y testimonio. En la quinta sección, sostendremos que dicho argumento solo resulta exitoso si se asume una postura o bien reduccionista o bien antirreduccionista respecto del testimonio, pero no si se favorece lo que llamaremos un enfoque de segunda persona. Finalmente, presentaremos algunas conclusiones.

I 51

## 2. Tres modelos de testimonio

Una de las maneras de caracterizar el debate en epistemología del testimonio consiste en clasificar las posiciones en relación con la pregunta ¿es el testimonio una fuente de conocimiento autárquica o puede ser reducida a alguna de las fuentes tradicionales de conocimiento (percepción, memoria o inferencia)? Esta pregunta ha tenido al menos dos tipos de respuesta. Aquellos que defienden una postura *reduccionista* entienden el testimonio bajo el modelo de la *inferencia*. De acuerdo con esta perspectiva, la justificación testimonial asume la forma de una inferencia inductiva que parte del evento mismo del testimonio de que *p* y arriba, apoyándose en consideraciones independientes que avalan la confiabilidad y la sinceridad del hablante, a la conclusión de que *p*. En

otras palabras, de acuerdo con una postura reduccionista, cuando aceptamos un testimonio este se convierte en una pieza de evidencia inductiva que, junto a consideraciones que avalan la confiabilidad y la sinceridad del testimoniante, forma parte de una inferencia que nos justifica a creer el contenido del testimonio.

Los *antirreduccionistas*, por su parte, piensan el testimonio bajo el modelo de la evidencia y la justificación perceptivas. La justificación de creencias perceptivas es usualmente caracterizada como no inferencial: las representaciones perceptivas nos proveen razones *prima facie* para creer, de manera que frente a la percepción de que *p* estamos justificados a creer que *p*, siempre y cuando no existan derrotadores no derrotados en el contexto.<sup>7</sup> De un modo análogo, el acto del testimonio provee una razón *prima facie* para creer el contenido testimoniado; la ausencia de evidencia que ponga en duda la confiabilidad o la sinceridad del testimoniante es suficiente para creer justificadamente el contenido del testimonio. En este punto es importante notar que el papel adjudicado por los antirreduccionistas a las consideraciones concernientes a la sinceridad y la confiabilidad del testimoniante diverge significativamente del otorgado por los reduccionistas. Si bien estas pueden afectar la justificación testimonial, no constituyen razones positivas para aceptar el testimonio sino meras condiciones de trasfondo (*background conditions*), esto es, condiciones que deben cumplirse para que el testimonio pueda funcionar como transmisor de creencias y conocimiento. Según cierta manera de entender esta postura, el tipo de razón *sui generis* para creer se deriva de la comprensión, por parte de la audiencia, de la fuerza y el contenido del testimonio (véase Graham 2006). Según otra manera de construir la tesis antirreduccionista (véase Goldberg 2010), el testimonio de que *p*, dadas las condiciones de trasfondo, es un indicador confiable de la verdad de *p* o, para decirlo de otra manera, la ocurrencia del testimonio de que *p*, dadas ciertas condiciones de trasfondo, aumenta la probabilidad subjetiva de que *p*. Para el antirreduccionista, entonces, la justificación testimonial no proviene de la posibilidad de construir una inferencia inductiva a partir de la ocurrencia de un acto de habla aseverativo en ciertas condiciones, sino que es un tipo básico, no inferencial, de justificación. A la manera de las representaciones perceptivas, el testimonio proporciona una razón *prima facie* para creer.

Recientemente ha surgido un tercer enfoque que se diferencia tanto de las posturas reduccionistas como de las antirreduccionistas y se basa en las posiciones

---

7 La palabra 'derrotador' traduce aquí el término inglés '*defeater*'. Existen diferentes tipos de derrotadores. Los dos más comunes son los derrotadores que refutan [*rebutting defeaters*] y los derrotadores que socavan [*undercutting defeaters*]. Los primeros proveen razones en favor de la falsedad de una creencia; los segundos proporcionan razones que socavan la conexión evidencial con la creencia adoptada. Para más detalles véase Pollock 1986.

de *segunda persona*. En estos enfoques el énfasis está puesto en el papel justificatorio que desempeñan las relaciones sociales e interpersonales en la transmisión y adquisición de creencias y conocimiento. Así, la adquisición de conocimiento testimonial es considerada una capacidad cognitiva esencialmente cooperativa, donde la audiencia depende epistémicamente del hablante.

Una primera posición en este sentido fue desarrollada por Moran (véase Moran 2006). De acuerdo con Moran, el testimonio de que *p* proporciona una razón genuinamente epistémica para creer que *p*. Sin embargo, esto no se debe a que este proporcione *evidencia* de que *p*. El modo en que el testimonio de que *p* cuenta a favor de la verdad de *p* es completamente diferente del modo en que una pieza de evidencia apoya cierta proposición. Una pieza de evidencia cuenta a favor de la verdad de una proposición *p* independientemente de las intenciones, deseos o creencias de los sujetos. El ejemplo que utiliza Moran es el de una fotografía: cierta fotografía que muestra in fraganti al autor de un asesinato cuenta como evidencia de su culpabilidad independientemente de las intenciones, creencias o deseos del fotógrafo. En cambio, el testimonio de que *p* proporciona una razón epistémica para creer que *p* tan solo en virtud de las intenciones del hablante de que el testimonio cuente como una razón epistémica para creer que *p* y el reconocimiento de esta intención por parte de la audiencia. De esta manera, el tipo de razón para creer que proporciona el testimonio es interpersonal en el sentido de que depende de la intención del hablante de asumir cierta responsabilidad frente a su audiencia por la verdad de su testimonio y del reconocimiento de esta actitud por parte de la última. El hablante no pide a su audiencia solamente que crea que *p*, sino que pide que *le crea a él*, esto es, que reciba su ofrecimiento de hacerse responsable por la verdad de *p* como una razón para creer que *p*. Así, el hablante tiene la libertad de conferir a su testimonio el estatus de razón epistémica; al presentar su afirmación como un testimonio, se ofrece como garante del contenido testimoniado, donde esto significa que se pone como garante de la verdad de lo que dice y espera que la audiencia reconozca esta actitud y la adopte como una razón para creer.

I 53

Una postura en la misma línea es la de McMyler (véase McMyler 2011). McMyler caracteriza el conocimiento testimonial como un conocimiento de *segunda mano*, donde esto significa que el sujeto que obtiene conocimiento testimonial no llega a su propia conclusión acerca del asunto en cuestión sino que gran parte de su justificación se funda en su *confianza* en la autoridad de otro. Las razones basadas en la confianza en la autoridad del hablante constituyen razones de segunda persona; estas son razones que se basan en las relaciones interpersonales de autoridad y responsabilidad entre un hablante y su audiencia. Para McMyler, la *confianza* presenta dos dimensiones relacionadas. Por un lado, el hablante asume la responsabilidad de hacerse cargo de posibles desafíos epistémicos al contenido de su testimonio. Por el otro, al aceptar el testimonio la audiencia adquiere el

derecho a deferir los posibles desafíos epistémicos al hablante de quien recibió el testimonio. A su vez, si el hablante es incapaz de honrar su compromiso de enfrentar tales desafíos, el oyente tiene un derecho a queja [*right to complain*]. Así, bajo esta concepción, testificar que *p* es esencialmente diferente de afirmar que *p*; en el primer caso el acto de habla va dirigido necesariamente a una audiencia ante la cual se asume la responsabilidad de enfrentar posibles desafíos epistémicos, mientras que en el segundo esta dimensión se encuentra ausente.

¿En qué se diferencian estas tres aproximaciones a la cuestión del testimonio? Siguiendo a McMyler (véase McMyler 2011: § 3.1 – § 3.3), podemos afirmar que la principal diferencia está en el modelo de dependencia epistémica que suponen. Al formar creencias a partir del testimonio, la audiencia pasa a depender epistémicamente del hablante. Para las posturas reduccionistas, la audiencia es dependiente del hablante en el sentido de que este es el que proporciona evidencia (donde la evidencia en cuestión consiste en un tipo particular de evento, un acto de habla). Al interior de una postura antirreduccionista, en cambio, la audiencia depende epistémicamente del hablante porque *hereda* las propiedades epistémicas de su creencia. El testimonio como acto de habla es solo un proceso confiable (en ciertas condiciones) a través del cual el oyente puede heredar una creencia con las propiedades epistémicas que esta posee (justificación, racionalidad, conocimiento). Así, la dependencia epistémica se dirige a un tipo particular de *estado*, a saber, una creencia.

54 I

Tanto las posiciones reduccionistas como las antirreduccionistas, sin embargo, comparten una característica fundamental que las diferencia de los enfoques de segunda persona. En ambos casos lo que realiza el trabajo epistémico justificatorio en los intercambios testimoniales es *evidencia* proporcionada por el testimonio, sea esta entendida como evidencia que forma parte de una inferencia inductiva o evidencia *prima facie* a la manera de las representaciones perceptivas. La audiencia depende epistémicamente del hablante porque este, a través de su testimonio y dadas ciertas condiciones, proporciona evidencia para la proposición en cuestión. En una posición de segunda persona, por el contrario, si bien el testimonio proporciona una *razón epistémica* para creer, esta no puede ser considerada evidencia (al menos no en el mismo sentido en que este término es utilizado en las descripciones de las posturas reduccionistas y antirreduccionistas). Desde el punto de vista de segunda persona, el papel justificatorio lo desempeña la confianza de la audiencia en una *persona*; es la relación particular entre el hablante y su audiencia (una relación de autoridad y confianza) lo que justifica a esta última a formar la creencia correspondiente. Así, la audiencia no depende epistémicamente ni de un evento (el acto de habla) ni de un estado (la creencia del hablante) que proporcionan evidencia, sino de una *persona* en quien *confía*, en virtud de la obtención de ciertas relaciones sociales de autoridad y responsabilidad mutua.

### 3. Testimonio moral y autonomía

Una razón por la cual el testimonio moral causa cierto recelo en algunos filósofos es que este parece, *prima facie*, poner en peligro una tesis que podemos denominar **autonomía práctica**:

**Autonomía práctica:** los agentes plenamente racionales son completamente responsables por la justificación de sus propias acciones.

De acuerdo con cierta perspectiva filosófica de raíz kantiana, para ser un agente plenamente autónomo desde el punto de vista práctico uno debe siempre *llegar a su propia conclusión* acerca de qué hacer. Que un agente llegue a su propia conclusión sobre qué hacer implica que sus acciones están justificadas y motivadas completamente por la evaluación y la reflexión crítica que lleva a cabo sobre sus propias razones. Según esta línea filosófica, una acción moralmente valiosa debe ser autónoma en este sentido. El testimonio parece poner en peligro la autonomía práctica. En principio, parece que al fundar su acción completamente en el testimonio, el agente se apoya en las razones de otro y confía en la evaluación de las mismas que ha hecho ese otro. Dado que carece de acceso a las razones que justifican su acción y está por ese motivo imposibilitado de evaluarlas por sí mismo, quien actúa en virtud del testimonio parece renunciar a su autonomía práctica.<sup>8</sup>

I 55

Por otra parte, es posible argumentar que el testimonio moral amenaza no solamente la autonomía práctica sino también la autonomía epistémica, al menos con respecto al ámbito de las creencias morales.

**Autonomía epistémica:** los agentes epistémicos plenamente racionales son completamente responsables por la justificación de sus creencias.

De acuerdo con cierta perspectiva filosófica, para ser un agente epistémico racional plenamente autónomo uno debe siempre llegar a su propia conclusión acerca de qué *creer*. Esto quiere decir que uno debe fundar sus creencias completamente en la evaluación de sus propias razones. Según esta posición, para que una creencia sea epistémicamente valiosa (viz. esté justificada, sea racional,

---

<sup>8</sup> Stephen Darwall ha criticado extensamente la tesis de la autonomía práctica, argumentando que las razones para actuar son de segunda persona, esto es, su poder justificatorio responde a relaciones de autoridad y responsabilidad con otros agentes morales. Véase Darwall 2006.

constituya conocimiento) debe ser autónoma en este sentido. Nuevamente, la autonomía epistémica parece terminar donde comienza el testimonio. En principio, al fundar su creencia completamente en el testimonio el agente se apoya en las razones de otro y confía en la evaluación de las mismas que ha hecho ese otro. Dado que carece de acceso a las razones que justifican su creencia y está por ese motivo imposibilitado de evaluarlas por sí mismo, quien forma una creencia en virtud del testimonio parece renunciar a su autonomía epistémica.

Ahora bien, ¿en qué medida el testimonio amenaza la autonomía epistémica? La respuesta a esta pregunta, argumentaré, depende del modelo de testimonio que se favorezca. Considérese el modelo reduccionista. Como se dijo anteriormente, el reduccionismo entiende el conocimiento testimonial como una instancia más de inferencia inductiva. El oyente forma su creencia basado en una inferencia que toma el evento mismo del testimonio junto con consideraciones en favor de la confiabilidad y sinceridad del hablante como evidencia a favor de la verdad del contenido testimoniado. Si esto es correcto, el agente funda sus creencias en su propia evidencia y en su propio razonamiento a partir de ella, es decir, tiene sus propias razones para creer. En la medida en que este es el caso puede decirse que el receptor del testimonio llega a su propia conclusión sobre si creer el contenido del testimonio. Concedido: la evidencia no es sino indirecta. Si el contenido del testimonio es *p*, el oyente no obtiene, en virtud del testimonio, evidencia de que *p* sino evidencia de que hay evidencia de que *p*. Según la posición reduccionista, sin embargo, la evidencia de evidencia es evidencia.<sup>9</sup> De esta manera, si se favorece una posición reduccionista respecto del testimonio, la autonomía epistémica no parece estar en peligro. Esto no es relevantemente diferente si se trata en particular de conocimiento moral. Si el receptor del testimonio obtiene una pieza de conocimiento moral a través de una inferencia inductiva a la manera reduccionista, su independencia epistémica permanece intacta. Aunque no tenga evidencia directa en favor de la proposición moral en cuestión, tiene evidencia indirecta en favor de ella, esto es, evidencia de que hay evidencia que la apoya.

Considérese, por otra parte, el modelo antirreduccionista. Según este modelo, la evidencia testimonial es un tipo básico de evidencia, similar a la evidencia proporcionada por las representaciones perceptivas. Ahora bien, aun cuando se trate de este tipo de evidencia sui géneris, el receptor del testimonio forma su creencia basado en su propia evidencia, esto es, el oyente llega a su propia

---

<sup>9</sup> Para una defensa de una idea similar véase Hardwig 1985. Hardwig plantea que si un sujeto A tiene razones para creer que otro sujeto B tiene razones para creer que *p*, A tiene razones para creer que *p*, aunque estas razones no constituyen evidencia. Feldman 2007: 208 suscribe un principio análogo, sustituyendo *razón* por *evidencia*.

conclusión sobre si creer el contenido del testimonio. Si concedemos que un agente que forma creencias perceptivas no pierde por ello su autonomía epistémica y aceptamos la analogía propuesta por el antirreduccionista, no hay razones para pensar que la autonomía epistémica peligra en el caso del testimonio. Como dije anteriormente, hay varias maneras de desarrollar una postura antirreduccionista. A modo ilustrativo, considérese la posición de Goldberg (véase Goldberg 2010). Según esta posición, una creencia está justificada siempre y cuando haya sido formada a través de un proceso cognitivo confiable.<sup>10</sup> Frente a una percepción en las condiciones apropiadas, por ejemplo, el sujeto obtiene una creencia justificada: esto se debe a que tener una percepción de que  $p$ , en circunstancias normales, es un indicador confiable de que  $p$  es el caso. El testimonio también es, al igual que la percepción, un proceso cognitivo confiable. Esto quiere decir que el testimonio de que  $p$ , dadas las condiciones adecuadas, es un indicador confiable de la verdad de  $p$ . Al aceptar un testimonio en las condiciones apropiadas, por tanto, el oyente obtiene una creencia justificada porque esta se funda en un proceso cognitivo confiable. No diríamos que al formar una creencia perceptiva en condiciones normales un sujeto pierde su autonomía epistémica. Del mismo modo, un sujeto que forma creencias testimoniales en situaciones normales no pierde su autonomía epistémica. En ambos casos el sujeto forma una creencia justificada porque esta se basa en un proceso cognitivo confiable. Nuevamente, el hecho de que se trate de conocimiento moral no modifica significativamente el punto. Si un agente obtiene una pieza de conocimiento moral basado en la evidencia prima facie proporcionada por el testimonio, no parece verse amenazada su autonomía epistémica, en tanto ese agente basa su creencia en el ejercicio de sus propios procesos cognitivos.

I 57

Resta analizar las posiciones de segunda persona. Las teorías de segunda persona rechazan la idea de que el testimonio proporciona una razón para creer del tipo de la evidencia inductiva ordinaria o la evidencia perceptiva básica. Por el contrario, de acuerdo con estas posiciones, el tipo de razón para creer provisto por el testimonio es de segunda persona, esto es, se funda en las relaciones de autoridad y responsabilidad asumidas entre un hablante y su audiencia. Esto no quiere decir que el receptor del testimonio pierda radicalmente su autonomía, esto es, las teorías de segunda persona aún sostienen que es un requisito necesario para aceptar legítimamente un testimonio que el oyente monitoree racionalmente la sinceridad y la confiabilidad del testimoniante. Sin embargo, la evidencia en favor de la confiabilidad del testimoniante (o la ausencia de evidencia en contra)

---

<sup>10</sup> Un proceso de formación de creencias es confiable [*reliable*] en este contexto, raudamente, cuando produce mayoritariamente creencias verdaderas.

no juegan un papel justificatorio; lo que otorga una razón epistémica para creer es la confianza en la palabra del testificante, el hecho de que el oyente vea al hablante como intentando proveer una razón para creer y teniendo la *autoridad* para hacerlo. Ahora bien, si la razón para creer el contenido de un testimonio tiene que ver con la *confianza en la autoridad* del testificante, la tesis de la autonomía epistémica difícilmente pueda ser honrada. En este caso, el oyente no forma su creencia de manera autónoma en el sentido relevante, esto es, no llega a su propia conclusión sobre el asunto.<sup>11</sup> El sujeto reduccionista forma creencias testimoniales justificadas a partir de evidencia indirecta a favor del contenido del testimonio. El sujeto antirreduccionista forma creencias justificadas poniendo en ejercicio cierto tipo de proceso cognitivo confiable (de naturaleza esencialmente social), a saber, el testimonio. En contraste, el sujeto de las teorías de segunda persona forma creencias justificadas *confiando en una buena autoridad*, esto es, defiriendo completamente en las razones de otro por medio de una práctica social que lo autoriza. Aun si se considera que este tipo de razón basada en la autoridad es una razón *epistémica*, la autonomía epistémica en el sentido relevante desaparece. Nuevamente, el caso de conocimiento moral no es significativamente diferente. Si el oyente obtiene una pieza de conocimiento moral basado en la confianza depositada en una autoridad moral, esto es, si sus razones para creer son de segunda persona, entonces no parece que la tesis de la autonomía se mantenga en pie. En ese caso, su creencia no se basará ni en su propia evidencia ni en sus propios procesos cognitivos sino en la deferencia a la evidencia y los procesos cognitivos de una presunta autoridad.

58 I

Así vemos que, en un primer sentido, el análisis epistémico del testimonio resulta relevante para examinar la cuestión del testimonio moral. Las sospechas de corte pesimista hacia el testimonio moral solo están justificadas si uno adopta una posición de segunda persona respecto de la epistemología del testimonio, pero no si uno adopta una posición reduccionista o antirreduccionista.

#### 4. Consejo moral

En la sección anterior mostramos la relevancia de las categorías presentes en el debate sobre epistemología del testimonio en relación con la cuestión del testimonio moral, a partir de un conjunto de consideraciones generales. En esta sección y la que sigue argumentaremos el punto a partir del

---

<sup>11</sup> El punto es que el oyente no forma su creencia basado en su propia evidencia (sea esta inductiva o básica), sino que, a través de una práctica social, defiere en la evidencia de otro.

análisis de un argumento concreto en favor del optimismo. Como se verá, el análisis epistémico del testimonio no solo es relevante a la hora de realizar consideraciones más bien generales sobre el asunto del testimonio moral, sino también a la hora de decidir el éxito de argumentos concretos a favor de una u otra postura.

Recientemente Sliwa (véase Sliwa 2012) ha presentado un argumento en favor del optimismo respecto del testimonio moral. El argumento puede ser esquematizado de la siguiente manera:

- i. Es legítimo pedir consejo moral, así como formar creencias y realizar acciones en base a este.
- ii. El fenómeno del consejo moral y el fenómeno del testimonio moral no presentan diferencias fundamentales.
- iii. Luego, es legítimo formar creencias morales y realizar acciones en base al testimonio moral.

Comencemos con la primera premisa. Es una práctica común pedir consejo sobre cuestiones morales. Una razón para ello es que solemos enfrentar decisiones morales complejas, dilemas de difícil solución. En esos casos, parece legítimo acudir a otra persona en busca de consejo, pues esta puede poner de manifiesto aspectos del problema que no habíamos considerado, hacernos reparar en la relevancia de cierto hecho que considerábamos inocuo, etc. Otra razón para pedir consejo moral es que muchas veces tenemos evidencia de que estamos influenciados por prejuicios que pueden nublar nuestro juicio moral. En estos casos parece aceptable pedir consejo, siempre que consideremos a la persona sincera, confiable respecto del tópico en cuestión y exenta de dicho prejuicio. En tercer lugar, realizar juicios morales sobre cuestiones particulares requiere el ejercicio de una habilidad (la habilidad consiste en aplicar preceptos morales más o menos generales a casos nuevos, análogos pero no idénticos a otros casos ya conocidos de aplicación). Esta habilidad viene en grados, de manera que algunas personas pueden poseerla en mayor medida que otras. Así, parece legítimo consultar a una persona que consideramos que tiene esta habilidad en mayor grado que nosotros. Finalmente, la idea de que pedir consejo moral es legítimo parece confirmarse al evaluar nuestras intuiciones sobre casos particulares. Considérense los siguientes ejemplos:

**Amigos:** Las amigas de Susana han estado jugando bromas a su nueva compañera de clases. Susana teme que sus amigas estén yendo demasiado lejos, tal vez llegando a acosar (*bullying*) a su compañera. Cuando Susana habla con sus amigas, sin embargo, estas insisten en que se trata tan solo de bromas inocentes. Susana sabe que si la nueva compañera está siendo

acosada debería hacer algo. Sin embargo, no quiere meter a sus amigas en problemas y no está segura de si se trata de un caso de acoso o no. Eventualmente, decide pedir consejo a un amigo.

**Casamiento:** Tom y Sara están planeando su boda y las familias de cada uno se han comprometido a contribuir económicamente. La familia de Sara, menos pudiente que la de Tom, les ofreció cierta suma de dinero, que cubre menos de la mitad de los gastos. La pareja debate si es apropiado pedir a la familia de Tom (más pudiente que la de Sara) una contribución mayor. En particular, les preocupa si es justo o no pedir a una de las familias más dinero que a la otra. Finalmente, deciden pedir consejo a un amigo en cuyo juicio confían.

**Viaje:** Ana es una periodista que se prepara para un viaje de trabajo peligroso, en un área de conflicto. Le ha dicho a su familia que va a viajar, pero no sabe si decirles adonde exactamente. Si les dice que viajará a una zona peligrosa, su familia se preocupará; si no les dice, estará mintiendo. Ante este dilema, decide pedir consejo a un amigo en cuyo juicio confía (Sliwa 2012: 178).

En todos estos casos, la intuición parece ser que ninguno de los protagonistas hace nada incorrecto al pedir consejo acerca del asunto en cuestión; de hecho, parece razonable que lo hagan. Para finalizar, concluye Sliwa:

En resumen, pedimos y confiamos en consejos morales porque somos en muchos aspectos criaturas que cometen errores, tienen distracciones, son susceptibles de tener prejuicios, tienen limitadas habilidades de discriminación en algunas áreas y que, además, están al tanto de todo esto. El consejo moral nos permite hacer lo correcto a pesar de todas estas limitaciones, apoyándonos en los recursos cognitivos de nuestros pares (Sliwa 2012: 181).

Hasta aquí no parece haber nada que reprochar. En efecto, pedir consejo moral y actuar o formar creencias en función del mismo constituye una práctica legítima. Sin embargo, esto es algo que conceden incluso los pesimistas. Hills (2009: 1), por ejemplo, afirma: “Pedir consejo a otras personas sobre asuntos morales y tomarse tal consejo en serio es claramente legítimo”. Es la segunda premisa la que genera controversia. De acuerdo con la segunda premisa no existe una diferencia relevante entre creencias fundadas en el consejo moral y creencias fundadas en el testimonio moral. El éxito del argumento depende, de esta manera, de su éxito para probar la segunda premisa.

Lo primero que es necesario notar es que Sliwa no proporciona argumentos

positivos en favor de la segunda premisa. Su estrategia, en cambio, consiste en mostrar que los criterios esgrimidos hasta el momento por filósofos pesimistas para diferenciar las prácticas de dar y recibir consejo y de dar y recibir testimonio no son exitosos. En particular, Sliwa se concentra en el criterio provisto por Hills (véase Hills 2009). De acuerdo con Hills, al aceptar un testimonio moral,

uno simplemente cree lo que le es dicho. No busca recolectar las razones en favor de *p* y sacar conclusiones propias o formular explicaciones para proposiciones morales que uno ya ha aceptado. Uno simplemente cree lo que le dicen.

Uno simplemente confía [*trust*] en lo que le dicen sin ejercer el juicio propio en esa cuestión en particular. En este caso, uno depende del juicio de otras personas (Hills 2009: 122-123).

En cambio, cuando recibimos un consejo moral,

uno somete [el testimonio] a un escrutinio crítico y decide si aceptarlo o no por sus propios méritos. Uno toma en cuenta lo que otros le han dicho como una guía para las propias reflexiones (Hills 2009: 122-123).

Según Hills el argumento de Sliwa no funciona porque la segunda premisa es falsa. Existe una diferencia relevante entre el testimonio y el consejo: mientras que al aceptar un consejo moral el oyente llega a su propia conclusión sobre el asunto, al aceptar un testimonio moral defiende la cuestión en el hablante, es decir, simplemente cree lo que le dicen.<sup>12</sup>

La respuesta de Sliwa es doble. Por un lado, argumenta que hay casos en donde diríamos intuitivamente que el oyente no hace nada malo al aceptar un consejo moral y sin embargo tal consejo no tiene solamente la función de guiar su propia reflexión; estos son los casos presentados por la propia Sliwa, por ejemplo, el arriba citado **Amigos**. Según Sliwa, parece claro que Susana no comete ninguna falta al acudir a su amigo en busca de consejo. Sin embargo, el consejo no tiene la mera función de guiar su propia reflexión, pues Susana acude en busca de consejo justamente porque desconfía de su propio criterio

I 61

---

12 La discusión de estas cuestiones en la literatura carece de una caracterización del tipo de acto de habla que constituyen tanto el consejo como el testimonio. Del mismo modo, en ningún momento se estipula siquiera qué tipo de norma (norma de la verdad, norma del conocimiento, entre otras) rige cada uno de estos actos. Parece presuponerse, en cambio, que tenemos intuiciones más o menos acertadas a la hora de reconocer casos claros de consejo y testimonio.

(considera que su juicio puede estar condicionado por su relación de amistad con los presuntos abusadores). Por otro lado, Sliwa rechaza la idea de que al aceptar un testimonio el oyente renuncie totalmente al propio escrutinio de las razones en favor de la proposición en cuestión (en esto no se diferencia de los casos de testimonio no moral). La autora nos invita a considerar el caso de una persona cuyo médico le prescribe tomar cianuro como solución a su problema de salud. Parece claro que, aun si el médico es usualmente sincero, competente y confiable, el oyente rechazará el testimonio, debido a que la prescripción es incompatible con muchas de las creencias que posee de antemano acerca de los efectos del cianuro en la salud humana.<sup>13</sup> Esto quiere decir que aun cuando aceptamos el testimonio de otro, no renunciemos tan radicalmente al escrutinio de las razones que apoyan la proposición testimoniada como parece suponer Hills. De manera que ni es el consejo moral una mera guía para la propia deliberación, ni implica el testimonio una renuncia completa a monitorear racionalmente la justificación de la proposición creída.

62 | Como se verá en la siguiente sección, el éxito del argumento depende sustancialmente de la postura que se adopte con respecto a la epistemología del testimonio. Mientras no quede en claro qué tipo de teoría acerca del testimonio está en juego, resulta imposible juzgar si los consejos morales pueden ser tratados como una forma más de testimonio moral, a la vez que se corre el riesgo de convertir el debate en una cuestión meramente verbal. En la siguiente sección intentaremos subsanar este inconveniente, analizando la plausibilidad de la segunda premisa del argumento en relación con cada uno de los modelos de testimonio esbozados en la segunda sección.

## 5. Consejo vs. testimonio

El argumento expuesto en la sección previa concluye que el consejo moral puede ser entendido como una forma más de testimonio moral. Ahora bien, este argumento puede ser entendido de tres maneras diferentes, dependiendo del modelo de testimonio que se favorezca. O bien se considera que el consejo moral no se diferencia del testimonio moral *reduccionista*, o bien se considera que el consejo moral es similar al testimonio moral *antirreduccionista*, o bien se equipara consejo y testimonio moral *de segunda persona*. Como se dijo anteriormente, esta cuestión es determinante porque permite tanto elucidar la

---

<sup>13</sup> El caso del médico no es un caso de testimonio moral, pero el punto de Sliwa es sobre el testimonio en general, incluido el moral.

cuestión, evitando que el debate se empantane en una cuestión meramente verbal, como decidir el éxito concreto del argumento en relación con cada postura.

¿Qué decir de la segunda premisa del argumento si entendemos ‘testimonio’ en un sentido reduccionista? Aun si, como afirma Hills, el oyente toma el consejo meramente como una guía para la propia reflexión, la premisa resulta verdadera, pues lo mismo debemos decir del caso del testimonio si se presupone un análisis reduccionista del mismo. El receptor del testimonio toma las palabras del hablante como una mera guía para la propia reflexión en el sentido de que su creencia es producto de una inferencia inductiva en la cual el testimonio cumple el mismo papel que cualquier otra pieza de evidencia. Si el conocimiento testimonial se reduce a un tipo de conocimiento inferencial, es necesario mantener que el oyente forma sus creencias testimoniales a partir de su propia reflexión. Por otra parte, si lo dicho anteriormente es correcto, la idea según la cual al aceptar un testimonio el oyente simplemente acepta lo que le dicen, sin ejercitar el juicio propio o reflexionar sobre la cuestión, se revela como falsa; el oyente reduccionista basa su creencia en nada más que su propia reflexión sobre el asunto. Es cierto que aun para el reduccionista el oyente de un intercambio testimonial no basa su creencia en evidencia *directa* para la verdad de dicha creencia. Aun así, todo el trabajo epistémico es realizado por el oyente, quien debe evaluar la confiabilidad y la sinceridad del hablante y monitorear la presencia de derrotadores en el contexto para así decidir si creer el contenido del testimonio. Si esto es correcto, parece que consejo y testimonio pueden homologarse, en el sentido de que ambos sirven solo como punto de partida para la reflexión del oyente.

I 63

La siguiente posibilidad es interpretar ‘testimonio’ en la segunda premisa del argumento en un sentido antirreduccionista. Ahora bien, como argumentamos anteriormente, aunque el modelo antirreduccionista es diferente del modelo inferencial preferido por los reduccionistas, ambos coinciden en mantener que es el sujeto que recibe el testimonio quien llega a su propia conclusión sobre el asunto. El antirreduccionista sostiene que el oyente está autorizado *prima facie* a tomar el testimonio de que *p* como un indicador confiable de la verdad de *p*. La evidencia testimonial es de esta manera un tipo básico de evidencia. Sin embargo, aun si la evidencia testimonial es esencialmente diferente de la evidencia ordinaria que opera en nuestras inferencias inductivas, constituye evidencia de primera mano para el oyente. De esta manera, al formar una creencia moral a través del testimonio el oyente no cree simplemente lo que le dicen, como afirma Hills, sino que forma su creencia en virtud de la evidencia a su disposición. Tampoco es cierto que el oyente no ejerza su propio juicio o reflexione sobre la cuestión, pues los antirreduccionistas consideran, en primer lugar, que es una condición de posibilidad del conocimiento testimonial que el receptor del testimonio sea sensible a la presencia de derrotadores no derrotados en el contexto, tanto respecto de la confiabilidad del testificante como de su sinceridad y, en segundo lugar,

que el hecho de que un agente confiable crea que  $p$  es un indicador confiable de que  $p$ , es decir, constituye un hecho que aumenta la probabilidad subjetiva de que  $p$ . Así, parece que la homologación de consejo y testimonio moral también es plausible si entendemos este último en un sentido antirreduccionista.

La última alternativa es interpretar ‘testimonio’ en la segunda premisa del argumento bajo una perspectiva de segunda persona. Bajo esta interpretación, argumentaremos, la homologación entre consejo y testimonio se vuelve insostenible. Como se dijo anteriormente, de acuerdo con las posiciones de este tipo, el testimonio provee razones de *segunda persona* para creer. Una razón de segunda persona es una razón que se funda en las relaciones interpersonales de autoridad y responsabilidad entre el hablante y su audiencia. De acuerdo con McMyler (véase McMyler 2011), el rasgo característico de estas relaciones es la autorización (*entitlement*) por parte del oyente a deferir la carga epistémica justificatoria al hablante [*pass the epistemic buck to the speaker*]. Al ofrecer su testimonio, el hablante asume la responsabilidad de justificar la creencia ante posibles desafíos epistémicos al oyente. Por su parte, el oyente obtiene el derecho a deferir en el hablante la responsabilidad de justificar su creencia, a la vez que el derecho a reclamar si aquel defrauda sus expectativas. Es preciso notar que si bien las posiciones de segunda persona estipulan el monitoreo racional de la confiabilidad y sinceridad del testimonio como condición necesaria para la obtención de justificación y conocimiento testimonial, este no juega un papel justificatorio positivo: las razones para creer el contenido del testimonio provienen de la confianza en la autoridad del hablante, mientras que las consideraciones respecto de su confiabilidad y sinceridad no son más que una condición de posibilidad para que las primeras se vuelvan operativas.

Si asumimos una posición de esta índole respecto del testimonio, este parece, en efecto, radicalmente diferente del consejo. Es muy distinto tomar las palabras de otro como evidencia para formar creencias morales (sea esta evidencia inductiva o de otro tipo) que deferir en el testimonio de otro a partir de un acto de confianza. En el primer caso el agente forma su creencia a través del ejercicio de sus propias habilidades cognitivas y apelando a sus propias razones, mientras que en el segundo caso defiere en las habilidades cognitivas y las razones de otro a través de relaciones sociales de autoridad y responsabilidad. Si esta última es la mecánica testimonial, parece que al aceptar el testimonio el agente simplemente confía en lo que le dicen, sin ejercitar su propio juicio sobre la cuestión en particular. De la misma manera, bajo esta acepción el testimonio no parece en ningún sentido una guía para la propia reflexión, sino un fenómeno que involucra deferencia en un sentido fuerte. Así, el consejo y el testimonio constituyen dos prácticas esencialmente diferentes: mientras que al aceptar un consejo el agente forma su creencia de manera autónoma y reflexiva (esto es, llega a su propia conclusión sobre el asunto), al recibir un testimonio *defiere la cuestión en una*

*autoridad*, siendo así epistémica y moralmente *dependiente* de esta. En este sentido, la segunda premisa se revela como falsa, de manera que el argumento falla.

## 6. Conclusión

A lo largo del trabajo mostramos la necesidad de tomar en cuenta la epistemología del testimonio en el debate sobre testimonio moral. Por un lado, argumentamos que el recelo que genera el testimonio moral en muchos filósofos está justificado solo si se presupone cierta concepción de su dinámica epistémica. En efecto, la motivación para rechazar el testimonio como una fuente legítima de creencias y acciones morales se deriva usualmente de la sospecha de que amenaza la autonomía del agente, indispensable para formar creencias y realizar acciones moralmente valiosas. Sin embargo, adjunimos que solo bajo cierta concepción del testimonio este se vuelve incompatible con las tesis de la autonomía práctica y epistémica. Si se asume una posición tradicional en relación con la epistemología del testimonio, tanto en su variante reduccionista como en su versión antirreduccionista, las tesis de la autonomía práctica y epistémica quedan fuera de peligro. En ambos casos el testimonio es pensado como una fuente de evidencia de algún tipo, cuya evaluación queda completamente en manos de la audiencia, quien decide adoptarla o rechazarla. En ese caso, el oyente depende epistémicamente del hablante en tanto este provee evidencia a través de su testimonio, pero mantiene a la vez su autonomía intacta, pues su creencia se funda completamente en nada más que su propia evaluación de la evidencia a su disposición.

I 65

En cambio, el testimonio reviste peligro para las tesis de autonomía epistémica y práctica si asumimos que proporciona razones de *segunda persona*, basadas en relaciones de autoridad y responsabilidad entre un hablante y su audiencia. En ese caso, la razón para creer que opera en el intercambio testimonial tiene que ver con la *deferencia* en una autoridad. La audiencia no basa su creencia en la evidencia proporcionada por el testimonio en tanto acto de habla; tampoco en la evidencia proporcionada por el estado de creencia del hablante en tanto agente cognitivo confiable; en cambio, la creencia de la audiencia se basa en la *confianza* en la *persona* que emite el testimonio en tanto autoridad sobre el asunto. Por ese motivo, la autonomía se ve amenazada.

En segundo lugar, argumentamos que la relevancia de la epistemología del testimonio en relación con el debate sobre testimonio moral va más allá de cuestiones generales. Para ello analizamos un argumento particular a favor del optimismo. El argumento postula una analogía entre el acto de dar consejo moral y el de dar testimonio moral. Argumentamos que el éxito del argumento depende

del compromiso con cierta teoría respecto de la epistemología del testimonio: la homologación entre testimonio y consejo que está a la base del argumento solo es sostenible en el marco de una teoría tradicional sobre el testimonio (sea reduccionista o antirreduccionista), en tanto entiende que al recibir un testimonio, al igual que al recibir un consejo, la audiencia evalúa el testimonio en tanto evidencia y llega a su propia conclusión sobre la cuestión (y no solo acepta ciegamente lo que le dicen). Por el contrario, dado el compromiso con una posición de segunda persona, el testimonio ya no puede ser pensado como una mera guía para la propia reflexión; en cambio, el oyente confía en la autoridad del hablante, esto es, simplemente cree lo que le dicen. Así, es posible diferenciar consejo y testimonio de un modo lo suficientemente claro como para bloquear la premisa del argumento en cuestión.

A partir de lo dicho, entonces, queda claro que pese al tratamiento aislado que han recibido hasta el momento, la epistemología del testimonio y la cuestión del testimonio moral están fuertemente entrelazadas, de manera que difícilmente sea posible expedirse sobre una de ellas sin asumir compromisos relevantes respecto de la otra.

## BIBLIOGRAFÍA

66 |

**Anthony, L. M.** (2007) (comps.), *Philosophers Without Gods* (Oxford: Oxford University Press).

Ayer, A. J. (1952), *Language, Truth and Logic* (New York: Courier Dover Publications).

**Darwall, S. L.** (2006), *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. (Cambridge: Harvard University Press).

**Driver, J.** (2006), "Autonomy and the Asymmetry Problem for Moral Expertise", *Philosophical Studies*, 128 (3): 619-644.

**Feldman, R.** (2007), "Reasonable Religious Disagreements", en Anthony (2007: 194-215).

**Gibbard, A.** (1992), *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment* (Cambridge: Harvard University Press).

**Goldberg, S. C.** (2010), *Relying on Others: An Essay in Epistemology* (Oxford: Oxford University Press).

**Graham, P. J.** (2006), "Testimonial Justification: Inferential or Non Inferential?", *The Philosophical Quarterly*, 56 (222): 84-95.

**Hardwig, J.** (1985), "Epistemic Dependence", *The Journal of Philosophy*, 82 (7): 335-349.

**Hills, A.** (2009), "Moral Testimony and Moral Epistemology", *Ethics*, 120 (1): 94-127.

- Hopkins, R.** (2007), "What Is Wrong with Moral Testimony?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 74 (3): 611-634.
- Jones, K.** (1999), "Second-hand Moral Knowledge", *The Journal of Philosophy*, 96 (2): 55-78.
- Lackey, J. y Sosa, E.** (2006) (comps.), *The Epistemology of Testimony* (Oxford: Oxford University Press).
- Markovits, J.** (2010), "Acting for the Right Reasons", *Philosophical Review*, 119 (2): 201-242.
- McGrath, S.** (2009), "The Puzzle of Pure Moral Deference", *Philosophical Perspectives*, 23 (1): 321-344.
- McMyler, B.** (2011), *Testimony, Trust, and Authority* (Oxford: Oxford University Press).
- Moran, R.** (2006), "Getting Told and Being Believed", en Lackey y Sosa (2006: 272-306).
- Nickel, P.** (2001), "Moral Testimony and its Authority", *Ethical Theory and Moral Practice*, 4 (3): 253-266.
- Pollock, J.** (1986), *Contemporary Theories of Knowledge* (Savage, MD: Rowman and Littlefield).
- Sliwa, P.** (2012), "In Defense of Moral Testimony", *Philosophical Studies*, 158 (2): 175-195.
- Stevenson, C. L.** (1944), *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press).
- Williams, B.** (1995), *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993* (Cambridge: Cambridge University Press).

I 67

Recibido: 09-2014; aceptado: 02-2015



# The Puzzle of Names

EDUARDO GARCÍA-RAMÍREZ

*Universidad Nacional Autónoma de México*

I 69

**Abstract:** The literature is unclear on whether informativeness and substitution failure present two different problems to a theory of proper names for natural languages. In this paper I argue that the problems are intimately related and show how the tradition has failed to notice it. I offer an account of why this is so and present a new version of the problem. This finding is directly relevant for the prospect of discovering an adequate solution to the problems in question. The resulting formulation gives us a good idea of the kind of solution required.

**Key-words:** substitution failure, informativeness, natural language.

**Resumen:** La literatura en torno a los problemas de informatividad y fallas de sustitución no es clara respecto a si se trata de dos problemas independientes que deba resolver toda teoría satisfactoria de los nombres propios del lenguaje natural. En este texto argumento que

los problemas están íntimamente relacionados y muestro cómo la tradición no se ha percatado de esto. Presento una explicación de por qué ha sucedido esto y ofrezco una versión novedosa del problema. Este descubrimiento es directamente relevante para todo intento por encontrar una solución satisfactoria del problema en cuestión. La formulación resultante nos da una buena idea sobre el tipo de solución requerida.

**Palabras clave:** fallas de sustitución, informatividad, lenguaje natural.

## 1. Introduction

Frege (1892) presents the problem of informativeness as a problem about some uses of identity statements. He does not present it as a problem of belief ascription or propositional attitudes. Russell (1905) presents the problem of substitution failure as a problem about belief ascription or propositional attitudes. He does not present it as a problem of informativeness. This way of posing the problems has proven fruitful. Since Frege and Russell, many<sup>1</sup> have followed them in conceiving *informativeness* and *substitution failure* as two separate and independent issues; thus, allowing us to understand better what these problems are about.

This attitude is evident in the way in which different philosophers have tried to solve the problems. Millians seem to agree that they must deal with two different issues. Kripke (1979) addresses the problem of substitution failure, but does not say much (if anything) about informativeness. Something similar goes on in Soames (1987).<sup>2</sup> Likewise with Descriptivists. In his presentation of what he dubs “the Frege–Russell problems” Kroon (2004) takes them to be different, independent problems. Even contemporary reviews of the topic still present them as two separate issues.<sup>3</sup>

I believe we have learned enough. Informativeness and substitution failure are not two separate, independent, issues. They go hand-in-hand. They are so closely related to each other that one wonders whether they are really two different problems. In section 2 I will present each problem with some detail. Section 3 offers four different solutions from philosophers with opposing theoretical views. The evidence suggests that the alleged ‘problems’ are intimately

---

<sup>1</sup> See McKay and Nelson 2010 and Swanson 2006.

<sup>2</sup> See also Soames 2002.

<sup>3</sup> See Braun 2007 and Lycan 2006

related since *any* solution to one problem is proved to be enough to solve the other. Section 4 gives a brief description of the historical context. It seems that philosophers, in general, have failed to notice this intimate relation. In section 5 I offer an explanation, in psychological terms, of why these issues are so intimately related. I conclude in section 6 by describing such relation and reformulating the problems in a way that points towards the kind of solution required.<sup>4</sup>

## 2. The Puzzles

### *Informativeness*

Frege's (1892) puzzle about *informativeness* can be easily stated. The sentences in 1 and 2 differ, information-wise, amongst each other. For example, (1a) is trivial while (1b) is not, and (2b) may convey new information to an addressee who is already familiar with 2a. Yet, they merely differ –i.e., (1a) from (1b) and (2a) from (2b)– in their use of different but coreferential names: 'Mark Twain' and 'Samuel Clemens'.

(1a) Mark Twain is Mark Twain.

(1b) Mark Twain is Samuel Clemens.

(2a) Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

(2b) Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

I 71

Given a plausible view of names according to which they contribute only their referents, we have a problem explaining where this difference of informativeness comes from. The problem seems clear, but what is not is the very notion of informativeness. What does it mean to say that (1b) is informative while (1a) is not, or that (2b) can be informative in contexts where (2a) is not?

Frege's (1892) own account is not helpful. He says, for example, that (1a) is "valid a priori" and "called analytic" while (1b) provides "very valuable extensions of our knowledge" and is not "a priori". He also says that (1b), but not (1a), can be used to express a discovery and that, unlike (1a), it is not self-evidently true. These distinctions are not very useful. We know, thanks to Kripke (1980), that being

---

<sup>4</sup> Before getting started, a brief warning. I am concerned with informativeness and substitution failure as they pose conditions on a satisfactory account of proper names *for natural languages* like English and Spanish. Thus, I will not be concerned with how, or even if, these problems arise for formalized languages.

knowable *a priori* does not preclude some truth from expanding our knowledge. We are left with the unclear idea of “knowledge expansion”.

In a more recent rendition of the problem, Braun says that (1a) and (1b) –and *a fortiori* (2a) and (2b)– differ in informativeness because “a rational, competent, speaker could understand both and yet think that one is true and the other false” (Braun 2007: 492). Notice, however, that the criterion of informativeness is psychological: two sentences differ in informativeness if a normal subject can give opposing credence to both (e.g., believing one and disbelieving the other). Thus, mental states play a central role in this understanding of informativeness. Indeed, this is what most philosophers do. They either explicitly appeal to belief and other mental states, as Wettstein (1989) does, or presuppose them, as Kroon (2004) does.<sup>5</sup>

Thus, another way to understand the differences in informativeness, for example, between (2a) and (2b), is to notice that (3a) and (3b) can both be true.

(3a) Andy believes that Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

(3b) Andy does not believe that Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

72 |

If this is, as it seems, our best way to understand what we mean by “informativeness”, then it is important to note that the notion itself is speaker, or subject, relative. Here is an initial formulation of the problematic notion.

**INF:** For any pair of sentences *S1* and *S2*, which are not necessary falsehoods and which vary only in the use of different coreferential names, a normal subject *A*, and a context *c*, *S1* and *S2* differ in informativeness in *c* iff *A* believes one and does not believe the other in *c*.

This account has a limitation. There are many ways in which an utterance of mine can be informative. For example, it can be informative in virtue of its presuppositions or by updating the information you have about my mental states (e.g., when you already know who won the prize and I truly say: Jon won the prize). The problem of informativeness, and my account thereof, is not concerned with any of these. It focuses on the way in which an utterance can be informative in virtue of its *subject matter*. A good feature of INF is that it explains not only the

---

<sup>5</sup> See also Lycan 2006.

difference of informativeness among necessary truths, like (1a) and (1b), but also among contingent truths, like (2a) and (2b).

Two important claims follow from what I have said. First, informativeness is not a property that sentences have *simpliciter* but relative to a speaker –if you prefer we can say it is a relation.<sup>6</sup> This claim is of great importance. If it is true then a difference of informativeness is directly tied to attitudinal mental states.

Second, in order to describe how the difference of informativeness takes place, particularly between speakers and pairs of sentences, one *must* allow for the possibility of substitution failure as in (3a) and (3b). One cannot explain why (2a) and (2b) differ for Andy without accepting the truth of (3a) and (3b) and, ultimately, of (4a) and (4b), which are both instances of substitution failure of coreferential terms within belief reports.

(2a) Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

(2b) Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

(3a) Andy believes that Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

(3b) Andy does not believe that Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

(4a) Andy believes that Mark Twain is Mark Twain.

(4b) Andy does not believe that Mark Twain is Samuel Clemens.

I 73

The problem was this: (2a) and (2b) differ in informativeness, but vary simply in using different coreferential terms. And this was the cause: a normal agent can believe one without believing the other, which in turn gives place to substitution failure. It seems, then, that informativeness becomes a problem only when there is substitution failure.

### *Substitution Failure*

But, what is substitution failure? There is substitution failure whenever the substitution of coreferential terms fails to preserve the truth-value of the original sentence. The sentences in 5, all of which are true, illustrate this.

(5a) Andy believes that Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

---

<sup>6</sup> Or, if you are not satisfied, we can define it as BEING INFORMATIVE-TO-S and then claim it is a property that statements have *simpliciter*. That does not affect my argument, since it is still (now explicitly) referring to the mental states of the speaker.

(5b) Andy does not believe that Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

(5c) Mark Twain is Samuel Clemens.

Russell (1905) thinks that (5a)–(5c) create a problem for any theory of denoting expressions like ‘Mark Twain’ and ‘Samuel Clemens’. He starts by assuming Leibniz’s principle of Indiscernibility of Identicals (LI) according to which if Mark Twain is identical with Samuel Clemens, then whatever is true of Mark Twain is true of Samuel Clemens. Russell adds: “either may be substituted for the other in any proposition without altering the truth or falsehood of that proposition” (Russell 1905: 215). This is, briefly put, the principle of substitutivity. The principle seems intuitive and almost evidently true. That is precisely why its failure is problematic. It is so evidently true that it should not fail; the substitution of two terms that denote exactly the same object (e.g., ‘Mark Twain’ and ‘Samuel Clemens’) should not alter the truth or falsehood of the proposition expressed.

One can choose among many options to solve the problem. Two obvious ones are: (i) to claim that names contribute more than just their referent, or (ii) to directly reject the possibility of substitution failure (e.g., claiming that (5a) and (5b) cannot both be true). Descriptivists, like Frege, have followed (i) claiming that the semantic contribution of a name is not exhausted by its referent but includes a description. Millians, who believe that names semantically contribute just their referent, have followed both (i) and (ii): the former with non-semantic strategies<sup>7</sup> and the latter with different counterintuitive moves.<sup>8</sup> One of the counterintuitive results of the latter option is that normal subjects turn out to be either illogical or irrational.<sup>9</sup>

Following option (i) requires one to accept that subjects may ascribe incompatible properties to the same object. If the sentences in 5 are true, it seems safe to infer that Andy ascribes both properties *AUTHORING ADVENTURES OF HUCKLEBERRY FINN* and *NOT AUTHORING ADVENTURES OF HUCKLEBERRY FINN* to the same object, namely, Mark Twain. Accepting this is certainly not the same

---

<sup>7</sup> See Stalnaker 1987, Recanati 1993, and Swanson 2006.

<sup>8</sup> See Braun 2006, Salmon 1986 and 2006, Soames 2002, and plausibly Marcus 1981.

<sup>9</sup> Salmon 2006 and Braun 2006 seem to follow this path. They distinguish between illogical and irrational attitudes. Surprisingly enough Salmon does not say what illogical amounts to, see 1989 and 2006. Braun 2006 claims that a rational speaker may accept the identity statement (5c) and the substitution of names in (5a) and (5b). Doing so is rational. This entails a logical contradiction, however. Braun accepts this is illogical. He does not say what the difference is between being “illogical” and being “irrational”. Braun and Salmon have faced an intense attack from Schiffer; see Schiffer 2006 and 1987.

as ascribing irrationality to normal subjects, but it is still problematic, specially if, as is generally admitted, normal subjects with normal conceptual abilities do it. So we have a further problem: substitution failure is caused by lousy property attributions, and what explains this phenomenon? The traditional answer is to claim, explicitly or not, that normal subjects may sometimes fail to notice the truth of some identity statements. This seems especially true of cases like (1a)–(1b) and (4a)–(4b), where it is obvious that competent speakers do ignore such information.

There are, as is natural, many different stories you can tell about this ignorance—I will present two of them in this paper—but if the story is to be of any use, it must explain how acquiring knowledge about identity statements can make a cognitive difference by precluding competent speakers from attributing incompatible properties to the same object. This, in turn, is tantamount to claiming that true identity statements are *informative*. If they were not, then coming to learn them would not preclude the subject from making such lousy property attributions. And thus, we would not have an account of substitution failure.

As you can tell, this gets us right into the problem of informativeness. For claiming that true identity statements are, or can be informative, requires one to assume a difference between (1a) and (1b), trivial and informative identity statements. And this difference of informativeness between pairs of sentences that vary in using different coreferential terms is, as we saw in the previous section, a problem. This suggests a formulation of substitution failure among the following lines.

I 75

**SUBS:** For any two coreferential names ‘*N*’ and ‘*M*’, any context *c*, and a normal subject *A*: ‘*N*’ and ‘*M*’ are subject to substitution failure within reports in *c* of *A*’s first-order belief states iff *A* does not believe that ‘*N* is *M*’ is true in *c*.

Two important limitations apply. There are many ways in which two coreferential names may fail to be substitutable within belief reports. They may fail to substitute because the reports are of different orders (e.g., Andy believes that Samuel Clemens is Mark Twain, but he does not believe that he believes that he believes that Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*, even though he believes that Mark Twain did; he has not thought about this). Traditionally, the problem has been taken to be about first-order belief reports. The account above is consistent with this limitation.

Second: parallel to the case of informativeness, the failure to substitute *salva veritate* concerns only the subject matter of the belief report: the ascriber’s mental states. Substitution failure is not something that concerns the embedded sentence in a first order belief report. Presumably, there is no substitution failure in such

cases (e.g., ‘Mark Twain is Mark Twain’ and ‘Mark Twain is Samuel Clemens’ have the same truth-value).

Note that SUBS describes not only cases where names fail to be substituted within belief reports with a contingent truth in the embedded clause: e.g., (5a) or (5b). It also accounts for substitution failure within belief reports that have a necessary truth in the embedded clause, e.g., (4a) and (4b). This constitutes another parallel between substitution failure and the problem of informativeness. Contingent and necessary truths appear to be on the same standing with respect to both. As before, I believe the relation between both problems is close.

(4a) Andy believes that Mark Twain is Mark Twain.

(4b) Andy does not believe that Mark Twain is Samuel Clemens.

(5a) Andy believes that Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

(5b) Andy does not believe that Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

(5c) Mark Twain is Samuel Clemens.

Substitution failure was a problem because (5a) and (5b) are both true even though the embedded sentences vary simply in their use of different coreferential terms. And this was the cause: a normal agent may fail to notice the truth of an identity statement such as (5c). This ignorance, however, gives place to the problem of differences of informativeness. It seems, then, that there is substitution failure only when informativeness becomes a problem.

In this and the previous section I have shown how differences of informativeness come with substitution failure and vice versa. This suggests that, in so far as they are problematic, *informativeness* and *substitution failure* go together. In section 3, I will present four different solutions to the problems. I will describe how they are meant to solve one or the other and show how they also solve the remaining problem, which they were not (at least explicitly) meant to solve. This suggests that not only the problems, but also their solutions, go hand-in-hand.

### 3. Case Studies

*Frege*

Frege (1892) explicitly solves *informativeness* by appealing “senses”. He does not explicitly offer a solution to *substitution failure*, but his views on indirect speech offer an explanation. My goal will be to show that any one of

these moves, either appealing to indirect speech or to “senses”, is good enough to solve both problems.

Frege (1892) claims that there is only one way to account for differences of informativeness:

A difference could arise only if the difference of the signs corresponds to a difference in the way in which the designated objects are given (Frege 1892: 199).

And later on:

[It] is plausible to connect with a sign (...) not only the designated object, which may be called the *nominatum* of the sign, but also the sense (connotation, meaning) of the sign in which is contained the manner and context of presentation (Frege 1892: 200).

Briefly put, proper names have referents and senses. Different proper names for the same referent may have different senses. How does this solve the problem of informativeness? Recall our problematic sentences:

I 77

(1a) Mark Twain is Mark Twain.

(1b) Mark Twain is Samuel Clemens.

If sentence (1b) is true, then ‘Mark Twain’ and ‘Samuel Clemens’ have the same referent. Yet they differ in informativeness. How can this be? Answer: very simply, the names have different senses that determine the sentences’ meanings. ‘Mark Twain’ presents Mark Twain as, say, *the F*; whereas ‘Samuel Clemens’ presents Mark Twain as, say, *the G*. Sentence (1a) conveys the information that *the F is the F*, which is trivial. Sentence (1b) conveys the information that *the F is the G*, which is informative. End of story.<sup>10</sup>

Now, let me ask if this explains substitution failure. Remember our other problematic sentences:

(5a) Andy believes that Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

---

<sup>10</sup> I do not intend to take Frege’s story as a version of Descriptivism. I simply use definite descriptions in pretty much the same way as Frege does: as a way to represent a *sense*.

(5b) Andy does not believe that Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

(5c) Mark Twain is Samuel Clemens.

Given the truth of (5c) and the principle of substitutivity, we should be able to substitute 'Mark Twain' for 'Samuel Clemens' in (5b) without altering its truth-value. We cannot do this because it is inconsistent with (5a) being true. Why does substitution fail? Couldn't we give the same story as above? Couldn't we say, for example, that names have different senses that determine their meanings? 'Mark Twain' presents Mark Twain as, say, *the F*; whereas 'Samuel Clemens' presents Mark Twain as, say, *the G*. Hence, the embedded sentence in (5a) conveys information about *the F*, while that in (5b) conveys information about *the G*.

But, the Fregean skeptic may reply, how could this account for substitution failure? If there is no change of reference so that attitudinal contexts, (5a) and (5b), shift their reference from an object to a sense, how can we account for the truth of both (5a) and (5b)? Senses by themselves are not enough to determine truth-values, they need to become referents to do so. Or so the Fregean would say.<sup>11</sup>

I have a short and a not so short reply to this worry. The short answer is that the way to account for the truth of (5a) and (5b) by merely appealing to different senses (i.e., without appealing to reference shifting) is inconsistent with Frege's loved principle of compositionality. The not so short reply requires that we recall the description of substitution failure offered above.

**SUBS:** For any two coreferential names '*N*' and '*M*', any context *c*, and a normal subject *A*: '*N*' and '*M*' are subject to substitution failure within reports in *c* of *A*'s first-order belief states iff *A* does not believe that '*N is M*' is true in *c*.

According to this formulation, we have an account of substitution failure as soon as we can explain why a subject's first order belief states change in the presence of different but coreferential names. We can do this by appealing to different senses. If different senses are enough to prompt different attitudes—as Frege proposes in his account of informativeness—, subjects that associate different senses to each different coreferential name may have different first-order belief states.

Of course, this explains why they have different attitudes, but the Fregean wants to now why (5a) and (5b) have the truth-value they have. How can this

---

<sup>11</sup> Thanks to an anonymous referee for pointing this out.

happen? The answer now should be clear. (5a) and (5b) are both true because they both represent an Andy's state of mind accurately, and this is ultimately so precisely in virtue of the fact that Andy associates different senses to the names 'Mark Twain' and 'Samuel Clemens'.

This is certainly not the kind of account that the Fregean is used to, for it is *not* an account of the truth-values of (5a) and (5b) are determined by their logical form and the meaning of their parts. It is *not*, that is to say, a compositional account. There are psychological features (i.e., association and processing of different senses) that get into the account of the subjects belief-states but do not get into the semantics or syntax of the attitudinal reports. Furthermore, on this account, directly derived from Frege's theory of informativeness, (5a) and (5b) may have the same truth value even if their linguistic parts make exactly the same contribution and the logical form of (5b) is the negation of that of (5a). This should also be enough to explain why Frege did *not* accept this account of substitution failure, for it amounts to admitting that natural languages are not fully compositional.

This much is clear by now: Frege's account of the differences in informativeness *also* explains why there is substitution failure (albeit in a non-compositional way). This, however, is not something Frege claims explicitly. He seems to have a separate treatment of substitution failure. It is important to note that Frege himself seems to be drawing a connection between informativeness and propositional attitudes, since the very idea of there being different senses opens the possibility of there being different attitudes in equally competent speakers.<sup>12</sup> Still, as I will show in what follows, Frege offers different accounts for both informativeness and substitution failure. It will be important to understand why he does that.

I 79

Here is what Frege says about direct and indirect speech, which turns out to solve the problem of substitution failure.

When words are used in the customary manner then what is talked about are their nominata. (...) In indirect discourse words do not have their customary nominata; they here name what customarily would be their sense. (...) The indirect nominatum of a word is therefore its customary sense (Frege 1892: 200).

The embedded sentences in (5a)-(5b) are used indirectly. Frege's theory says that the expressions used in those sentences, say, 'Mark Twain' and 'Samuel

---

<sup>12</sup> I am grateful to an anonymous referee for pointing this out.

Clemens', change their reference. They now refer to their customary senses, say, *the F* and *the G* respectively. How can we use this to explain substitution failure? Answer: very simply, the names are used indirectly, so, according to Frege, they refer to their customary senses. They have different customary senses. Hence, they refer to different things. So the principle of substitutivity does not apply. Problem solved.

Whether or not you think this solution is the same as above depends on what you take to be doing the explanatory work. Is it the fact that names change their reference in belief reports? Or is it the fact that the names in question have different senses? Here are some reasons to think it is the latter. On the one hand, if, for some reason, the names were to have the same sense, regardless of whether they change reference from nominatum to customary sense, substitutivity holds—which obviously does not solve the problem. On the other hand, if, for some reason, names were to keep their customary reference and sense in indirect speech, assuming they have different senses, substitutivity would fail because the names have different meaning. This strongly suggests that the difference in senses is doing the explanatory work. Still, the explanations seem to be different. Frege's indirect-speech solution says that substitutivity fails because the names are not coreferential within the scope of attitude verbs. The Fregean solution I gave before claims that the principle fails because the names are not synonyms, both in direct and indirect speech. Of course, one might as well put it differently and claim that both solutions say that substitutivity fails because the names have different senses.

80 I

This account, in terms of indirect speech and reference, presupposes the existence of senses. So, it presupposes Frege's account of differences of informativeness. But it is not clearly a mere extension of the latter. Some such extension is the Fregean account I offered above. Frege does more than just *extending* his view of informativeness, he adds an important claim: that attitude contexts are special in that reference gets shifted. As I showed above, one can explain substitution failure, without making such a claim, by merely adding senses. Let us suppose that this solution is different from the one about informativeness. If so, then I am obliged to ask: does the indirect-speech solution solve the problem of informativeness?

Suppose all we have is Frege's theory of indirect speech. It says that names with different senses in direct speech will not be coreferential within belief reports. This offers a simple solution to the problem of informativeness. Why do (1a) and (1b), or (2a) and (2b) differ in informativeness? Answer: we know the names 'Mark Twain' and 'Samuel Clemens' are coreferential in all of them. That is why (1a)–(1b), (2a)–(2b), have the same truth-value. Nevertheless, we also know that they are not coreferential in (5a)–(5b), because they cannot be substituted

*salva veritate*. Thus, says the indirect speech theory, the names must have different senses. If so, then ‘Mark Twain’ and ‘Samuel Clemens’ do not convey the same information. This explains why (1a)–(1b), and (2a)–(2b), differ in informativeness. Problem solved!

Frege’s account of the differences in informativeness explains *substitution failure*. Frege’s indirect-speech account of substitution failure explains the differences in informativeness. If a theory works with one problem it works with the other. Both solutions go together.

### *Recanati on belief reports*

Recanati (1993) offers an account of substitution failure based on the dual claim that declarative sentences, in general, are sensitive to embedding contexts and that ‘that’-clauses (e.g., ‘Andy believes that...’) are peculiar contexts where the content expressed by the embedded sentence is underdetermined: there is no single, semantically determined, way of finding out what is expressed by the embedded sentence. In this sense, ‘that’-clauses are ambiguous. As such, the content expressed by the embedded sentence need not coincide with the one it would express outside of the clause. This allows for the possibility that ‘Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*’ and ‘Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*’ may express the same content outside but not inside a ‘that’-clause.

Recanati (1993) agrees that names *semantically* contribute only their referent, but claims that referring expressions, in general, *pragmatically* contribute a way of presenting their referent. As with Frege’s “senses”, it is unclear what these “modes of presentation” are. Recanati suggests that ‘Mark Twain’, for example, presents Mark Twain as MARK TWAIN or, alternatively, as CALLED ‘MARK TWAIN’. It is this pragmatically conveyed information that helps “enrich” what is otherwise the underdetermined content of the embedded sentence. The mode of presentation, whatever that is, is added to the content of the embedded sentence. This is, claims Recanati 1993, a pragmatic process that becomes truth-conditionally relevant.

This is how the account explains substitution failure:

Suppose someone says (5a). If the hearer contextually assumes that the ascriber is being ‘faithful’ to the believer, he will be led to assume that the ascribed belief concerning Mark Twain involves a mode of presentation (...) which includes the descriptive concept ‘called “Mark Twain”’. Hence, the hearer will assume that the believer thinks of Mark Twain as ‘Mark Twain’; he will take the reference of the ‘that’- clause as a quasi-singular

proposition involving a certain (*de re*) concept over and beyond the reference of (...) ‘Mark Twain’. (Recanati 1993: 358)<sup>13</sup>

And what is a “quasi-singular” proposition? Assuming propositions are structured sets of objects (e.g., referents and properties), the proposition expressed by ‘Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*’ within (5a) is something like (5 $\phi$ ):

(5a) Andy believes that Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

(5 $\phi$ ) << Mark Twain, ‘Mark Twain’> AUTHORIZING *ADVENTURES OF HUCKLEBERRY FINN* >

Similarly, the proposition expressed by ‘Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*’ in (5b) is something like (5 $\psi$ ):

(5b) Andy does not believe that Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

(5 $\psi$ ) << Mark Twain, ‘Samuel Clemens’>, AUTHORIZING *ADVENTURES OF HUCKLEBERRY FINN* >

82 |

If (5 $\phi$ ) and (5 $\psi$ ), respectively, are the contents of the embedded sentences in (5a) and (5b), then substitution failure should be expected: using different names, ‘Mark Twain’ or ‘Samuel Clemens’, delivers different contents and, hence, belief reports with different truth-values.

Suppose you like this reply to the problem of substitution failure. If I am correct, it should also explain the differences in informativeness. Remember the puzzle? Sentences (1a)–(1b), and (2a)–(2b), differ in informativeness even though they vary merely in using different coreferential names.

(1a) Mark Twain is Mark Twain.

(1b) Mark Twain is Samuel Clemens.

(2a) Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

(2b) Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

The sentences in question do not vary in truth-value, so we should

---

13 I have modified the text to fit the examples of this paper. In the original text Recanati has ‘Cicero’ for ‘Mark Twain.’

not expect them to vary in terms of the contents they express. According to Recanati's "enrichment" story, embedded declarative sentences are enriched by "modes of presentation", which are themselves pragmatically conveyed by the names used. This is so because, in general, referential terms convey these "modes of presentation", but they do so in a pragmatic way. If this is so, then, all uses of 'Mark Twain', and of 'Samuel Clemens', pragmatically present their referents as 'Mark Twain', and as 'Samuel Clemens'. This happens even in declarative sentences such as (1a)–(1b) and (2a)–(2b). This is enough to explain the differences in informativeness.

Even though they express the same proposition, sentences (1a)–(1b), and (2a)–(2b), do so by pragmatically conveying *different* modes of presentation of Mark Twain. Whereas (2a), for example, presents the author of *Adventures of Huckleberry Finn* as 'Mark Twain', (2b) presents the same object as 'Samuel Clemens'. Hence, the difference in informativeness between both sentences. Similar considerations apply to (1a)–(1b) and their difference in informativeness.

It seems that Recanati's ambiguity/enrichment story on 'that'-clauses not only explains substitution failure but also the differences in informativeness. Solving one problem goes hand-in-hand with solving the other.

### *Plantinga and the Boethian compromise*

I 83

I have presented two different solutions to the puzzles: Frege's descriptivist and Recanati's anti-descriptivist. They both confirm my hypothesis: *informativeness* and *substitution failure* are solved together. Let me now present another, quite different, descriptivist solution: Plantinga's (1978) account of substitution failure.

Plantinga (1978) claims of proper names that: (a) they express properties; (b) these properties are essential to the referent; and that (c) "different proper names of an object can express logically equivalent but epistemically inequivalent essences of that object". (a) is meant to capture Frege's intuitions while (b) satisfies the Boethian compromise.<sup>14</sup> As for (c), things are more complex.

Plantinga relies on a simple view of essential properties: *P* is an essential property of *x* iff in every world where *x* exists *x* has *P* and in no world is there an object *y*, distinct from *x*, which has *P*. According to this view, any given object has a plethora of essential properties. One can easily transform a contingent property of a given object into an essential one by turning it into a "world-indexed"

---

<sup>14</sup> According to Plantinga, Boethius was the first philosopher to claim "that names express individual essences" (see Plantinga 1978: 128). He calls this view "Boethianism".

property. In this sense *being the author of “The Boethian Compromise” in the actual world* would be an essential property of Plantinga.

Plantinga points out an inconvenience. Conceived as such, any essential property of a given object is logically equivalent with *all* the remaining essential properties of the same object. For example, in all and only those worlds in which Plantinga has the property above mentioned he also has the property of *being the author of The Nature of Necessity in the actual world* (and a good number of other properties). It follows from this (together with the principles of Plantinga’s theory) that any proper name of an object expresses all the essential properties of that object.

That this is a problem is shown by the fact that it does not solve any of the puzzles. Consider the problem of informativeness: why do (1a)–(1b), or (2a)–(2b), differ?

(1a) Mark Twain is Mark Twain.

(1b) Mark Twain is Samuel Clemens.

(2a) Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

(2b) Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

84 |

Suppose then that we accept (a) and (b). It follows that ‘Mark Twain’ and ‘Samuel Clemens’ express the same properties of Mark Twain, namely, all of its essential properties. Hence, it follows that (1a) and (1b) express exactly the same proposition and, thus, do not differ content-wise. So we have no explanation of the difference in informativeness.

Plantinga’s solution is simple: accept (c). In other words, we must accept that, even though they express logically equivalent contents, ‘Mark Twain’ and ‘Samuel Clemens’ may express epistemically inequivalent contents. Plantinga does not say much about what makes two properties be “epistemically inequivalent”. He does have a very simple, and very Fregean, criterion for making such distinctions between properties. Consider (2a) and (2b).

As you may recall, someone might believe (2a) without believing (2b). Andy is, in fact, such a person. According to Plantinga, Andy’s different propositional attitudes towards (2a) and (2b) are sufficient to show that (2a) and (2b) express different propositions: “and this is due to the fact that their singular terms express different properties”. ‘Mark Twain’ and ‘Samuel Clemens’ both express essences of Mark Twain, “but epistemically inequivalent and hence different essences” (Plantinga 1978: 129–30).

Now, to say that Andy might believe (2a) without believing (2b) is the same as saying that (5a) and (5b) may both be true; and this is the problem of substitution failure.

(5a) Andy believes that Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

(5b) Andy does not believe that Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

In other words, Plantinga's reason to think that coreferential names may express epistemically inequivalent properties is the very same that makes us think that substitution may fail for some coreferential names. It is not surprising, then, that Plantinga's theory solves this problem: it is built into the theory.

Why is there substitution failure? Answer: very simply, proper names express essential properties of objects. Coreferential names may express epistemically inequivalent properties. When such is the case, sentences that differ merely in using different coreferential names may express different propositions. When this happens, there is substitution failure. End of story. This solution, however, is somehow circular. There is substitution failure because sentences using different coreferential names may express different propositions. This begs the question, how do we know they express different propositions? Plantinga's answer is, now, circular: because someone may believe what is said when using one name without believing what is said when using the other name (i.e., because substitution fails).

Plantinga also offers an account of informativeness. In his own words,

Since 'Mark Twain' and 'Samuel Clemens' express epistemically inequivalent essences of Mark Twain, (1a) and (1b) express epistemically inequivalent propositions, so that (1b) can be informative.<sup>15</sup>

I 85

Why is there a difference in informativeness between (1a) and (1b)? Answer: very simply, proper names express essential properties of objects. Coreferential names may express epistemically inequivalent properties. When such is the case, sentences that differ merely in using different coreferential names may express different propositions; one may be informative while the other is not. Hence, a difference in informativeness between (1a) and (1b), and similarly between (2a) and (2b). End of story.

As you can see, Plantinga's solution to the problem of informativeness is the same as Plantinga's solution to the problem of belief ascriptions. To make this even clearer, note Plantinga's own remarks concerning his account of informativeness: "Surely this is the natural and intuitively plausible position; surely

---

<sup>15</sup> Plantinga 1978: 134. I have modified the text to fit the examples of this paper. In the original text Plantinga has 'Hesperus' for 'Mark Twain' and 'Phosphorus' for 'Samuel Clemens'. Sentences (1a) and (1b) correspond to his (26) and (19), respectively.

a person could believe (1a) and (2a) without believing either (1b) or (2b).”<sup>16</sup> If I am not misreading Plantinga, he claims that “the natural and intuitively plausible position” about differences in informativeness is the one that explains substitution failure within attitudinal contexts.

Once again, we reach the same conclusion. Plantinga’s account of substitution failure explains the differences in informativeness. Even Boethians think that the solutions for these problems go together.

*Stalnaker on two-dimensionalism*

Stalnaker (1978) offers a theory of assertion in terms of an interaction between the content of the uttered sentence and the context of the conversation –hence the two dimensions. Context affects content in two ways: it determines what is said and its truth-value. This can be represented formally by means of a two-dimensional matrix, such as *A*, where propositions are represented in the horizontal lines.

|          |    |    |
|----------|----|----|
| <i>A</i> | W1 | W2 |
| W1       | T  | T  |
| W2       | F  | F  |

86 |

Content affects context in two other ways: it adds the act of assertion to the context set (i.e., the set of shared presuppositions of the conversation) and reduces it by eliminating possibilities incompatible with what is asserted. The goal of the assertion is to get the audience to exclude possibilities incompatible with what you said. In terms of the two-dimensional formal account, the goal is to reduce the context set in a single, non-ambiguous, way.

Three pragmatic rules describe the way in which this goal is achieved: the proposition asserted must be true according to some, and false according to other, possibilities in the context set; a proposition must be expressed and have a truth-value relative to all possibilities in the context set; and the same proposition must be expressed relative to each possibility within the context set.<sup>17</sup> It might be that the original context defines a matrix with necessary propositions (i.e., violating

---

<sup>16</sup> Plantinga 1978: 134. Again, I have modified the original text to fit the examples.  
<sup>17</sup> These “possibilities” are usually understood as “possible worlds” which represent possible ways for our world to be. They are not, in this sense, individual or partial possibilities of this or that thing being thus or so. They represent, rather, the totality of the world as being thus or so.

the first rule) and different ones relative to different worlds (i.e., violating the third rule). That is the case of matrix  $A$ . It gives us several candidates for the content of the assertion. We cannot pick a proposition because our direct rules of interpretation do not know yet tell us what was asserted.

If this happens, Stalnaker advises us to reinterpret the utterance, by taking the speaker to be saying something true. The diagonal proposition of the associated matrix represents the results of such reinterpretation. Formally speaking, this process is understood as “diagonalizing”. In the case of matrix  $A$ , the result of diagonalizing is matrix  $\dagger A$ .

| $\dagger A$ | W1 | W2 |
|-------------|----|----|
| W1          | T  | F  |
| W2          | T  | F  |

Matrix  $\dagger A$  advises us to exclude possibility  $w2$  and keep  $w1$ , thereby reducing the context set in a single, unambiguous, way. Stalnaker (1978) argues that this model is good enough to explain the differences in informativeness. Consider our problematic sentences, say, (1a) and (1b).

(1a) Mark Twain is Mark Twain.

(1b) Mark Twain is Samuel Clemens.

I 87

Suppose I say (1b) to Andy, “Mark Twain is Samuel Clemens”. Now suppose there are two different possibilities as part of the context:  $w1$  where Mark Twain is Samuel Clemens and  $w2$  where ‘Mark Twain’ and ‘Samuel Clemens’ refer to two different people who happen to be close friends. This generates matrix  $B$  with two propositions, both of which are trivial.

| $B$ | W1 | W2 |
|-----|----|----|
| W1  | T  | T  |
| W2  | F  | F  |

How do I manage to say something informative? Stalnaker answers:

Now if we try to bring the initial context set into conformity with the third principle by shrinking it, say by throwing out world  $[w2]$ , we will

bring it into conflict with the first principle by making the assertion trivial. But if we look at what is actually going on in the example, if we ask what possible states of affairs the speaker would be trying to exclude from the context set if he made that statement, we can work backward to the proposition expressed. A moment's reflection shows that what the speaker is saying is that the actual world is [*w1*] and not [*w2*]. What he means to communicate is that the diagonal proposition of the [original] matrix [...] is true. (Stalnaker 1978: 91)

This explains how (1b) is informative and (1a) trivial and, thus, how these two sentences differ in informativeness. Assertions determine two-dimensional matrices that must be compatible with the speaker's presuppositions. Asserting (1b) generates a matrix with necessarily true and necessarily false propositions, thus giving place to a contingent diagonal. This diagonal proposition is informative. Asserting (1a) generates a matrix with only necessarily true propositions, thus giving place to a necessarily true diagonal. Neither this nor the horizontal propositions of the matrix are informative. Thus, the difference in informativeness. End of story.

Does this same story explain substitution failure? It seems it does. Remember the puzzle. Suppose I utter (5b) because I want to report Andy's beliefs to Victor.

(5b) Andy does not believe that Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

Suppose that *w1* is the actual world, *w2* is a world in which 'Mark Twain' and 'Samuel Clemens' refer to different people (none of which is the actual Mark Twain) and Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*, and *w3* is similar to *w2* but here Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*. This gives us matrix *C* for the embedded sentence 'Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*' in (5b).

| <i>C</i>  | <i>W1</i> | <i>W2</i> | <i>W3</i> |
|-----------|-----------|-----------|-----------|
| <i>W1</i> | T         | F         | F         |
| <i>W2</i> | F         | F         | T         |
| <i>W3</i> | F         | F         | T         |

Now consider the case of (5a), which determines matrix *D* for the embedded sentence 'Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*'.

(5a) Andy believes that Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

| <i>D</i>  | <i>W1</i> | <i>W2</i> | <i>W3</i> |
|-----------|-----------|-----------|-----------|
| <i>W1</i> | T         | F         | F         |
| <i>W2</i> | F         | T         | F         |
| <i>W3</i> | F         | T         | F         |

Given this distribution over the possibilities in the context, we are asked to reinterpret both assertions as saying something true. As a result, (5b) asks us to exclude possibility *w2* and keep possibilities *w1* and *w3*, as illustrated by the diagonal of matrix *C*, whereas (5a) asks us to exclude possibility *w3* and keep possibilities *w1* and *w2*, as illustrated by the diagonal of matrix *D*.

This accounts for substitution failure by explaining why we cannot substitute ‘Mark Twain’ for ‘Samuel Clemens’ even if they are coreferential in the actual world (possibility *w1*). Assertions determine two-dimensional matrixes that must be compatible with the speaker’s presuppositions. The embedded sentence in (5b) conveys the proposition illustrated by the diagonal of matrix *C*. The embedded sentence in (5a) conveys the one illustrated by the diagonal of matrix *D*. The matrices differ, that is why the names are not substitutable. End of story.

189

Stalnaker (1987) is hesitant to put things the way I did. To extend the same solution to the problem of belief ascription, says Stalnaker, we need a matrix compatible not only with the presuppositions of the speaker but, also, with the presuppositions of the subject of ascription. And here is where the difference is supposed to be relevant: “When the beliefs of the subject are very different from the presuppositions of the speaker, it is not always obvious how this is to be done” (Stalnaker 1987: 126).

This, however, is (if at all) a problem for the two-dimensional proposal of Stalnaker. It is certainly not the problem we are interested in. Suppose, for the sake of the argument, that we find a way to solve this problem –i.e., a way to define a matrix compatible with both the speaker’s and the subject’s presuppositions.<sup>18</sup> What would be the solution to our substitution failure problem?

Suppose that I utter (5a) and (5b), with the corresponding substitution failure among the embedded sentences. When uttered in the actual world, they

---

<sup>18</sup> Stalnaker does seem to have a rather obvious way to do this: “The propositional concept we construct is one not for the sentence as O’Leary would use or understand it, but for the sentence as the speaker and addressee would use and understand it if they were in the possible worlds relative to which the propositional concept is being defined”. See Stalnaker 1987: 127.

contradict each other. What does Stalnaker's theory say about them? Define a matrix compatible with Andy's presupposition that *Mark Twain is not the same person as Samuel Clemens*. Include counterfactual possibilities, like  $w_2$  and  $w_3$  above. The resulting matrices represent different propositions expressed in different worlds. Diagonalization yields different derived matrixes for the different embedded sentences. They do not contradict each other, they simply express different, logically consistent, propositions.

It is clear how this accounts for the failure of substitution. If the embedded sentences express different propositions, the names are not substitutable. It should also be clear that the same story applies to the differences in informativeness. I utter (1a) and (1b). If the reinterpretation of (1a) gives a necessary truth and that of (1b) a contingent one –as I have shown–, then (1b) is informative and (1a) is not.

So much for Stalnaker's account of differences in informativeness and substitution failure. If one problem is solved, the other is too. And vice versa as well. One more reason to think they go hand-in-hand.

#### 4. A historical account

90 |

I hope to have convinced you that *informativeness* and *substitution failure* are intimately related. Most philosophers in the tradition have failed to notice how strong and important this relation is. Surprisingly or not, it has been unnoticed by some and, at most, simply assumed by others.

Frege (1892), for example, seems to be a paradigmatic case of those who take informativeness and substitution failure to be two separate issues. As I have shown, his two solutions are completely different, even though each could have been generalized to account for the remaining case. The same seems to happen with Recanati (1993). He offers a solution to substitution failure and says close to nothing about informativeness. Given that he is an advocate of direct reference, it would be strange for him to do this if he had thought the issues were so closely related.<sup>19</sup> Soames' (2002) case is different. His account of informativeness is closely related to his account of substitution failure. But the way he presents them, one of them being a problem posed by propositional attitudes but not the other, suggests that he takes them to be two different problems. The same goes for Lycan's (2006) recent introduction to the philosophy of proper names.<sup>20</sup> He agrees that

---

<sup>19</sup> Similar considerations apply to Barwise and Perry 1983, Crimmins and Perry 1989, and Salmon 1986.

<sup>20</sup> See also Braun 2007.

Millianism faces four different challenges, informativeness and substitution failure being two of them. He does not say if the problems are related, and certainly does not seem to think they are *closely* related at all.

Things are clearer with Russell (1905). He knows Frege's informativeness puzzle well enough. Nonetheless, he does not consider it among the puzzles that any good theory should solve; all he deals with is substitution failure. I am *not* claiming, or implying, either that Russell did not know there was some such puzzle or that he did not have a way of explaining it. It may very well be that Russell does not pay attention to this puzzle, say, because he thinks it does not arise for idealized languages. If such is the case, then so be it. If this historical view of Russell is correct then Russell did think that they were two different unrelated problems. I do not defend that Russell fails to account for the puzzle, but that he fails to notice that these two puzzles are so intimately related with respect to *natural* languages that it is hard to see why they should be treated as distinct puzzles.

According to Russell, Frege's puzzle is simply about "why it is often worthwhile to assert identity" (Russell 1905: 214). This suggests that Russell assumed that they were two different problems. The same goes on with Quine (1953). His goal is to deal with the problem of substitution failure, which he considers to be owed to the presence of referential opacity. There is no reason to think that Quine is unaware of Frege's informativeness puzzle, yet he says nothing about it, even though identity statements appear all over the text.

I 91

With Kripke (1979) things are a bit unclear. He presents a new puzzle, this time about belief, involving substitution failure, but does not offer any solution to any of, what I take to be, closely related problems. He seems to be concerned pretty much only with substitution failure, though it could be argued that he is assuming that informativeness is closely related to it.

Finally, there are other philosophers who seem to think that the problems are closely related, somehow.<sup>21</sup> Plantinga (1978) does think that a proper solution should account for both, but he clearly takes them to be two different problems that cannot be solved by non-Fregeans. Stalnaker offers pretty much the same solution to both problems, but he explicitly says that these are two separate issues, given that substitution failure presents one further obstacle having to do with the ascription of attitudes.<sup>22</sup> Jacob (2014) presents both issues as problems of intentionality. He takes them to be related to each other but says nothing about their relation, and it is fair to say that he takes them to be different issues.

There is, truly speaking, no general consensus about how to understand

---

<sup>21</sup> See Plantinga 1978, Stalnaker 1978 and 1987, and Jacob 2014.

<sup>22</sup> See Stalnaker 1978 and 1987.

differences in informativeness and substitution failure. Things are a bit worse when it comes to how these issues relate to each other. The literature suggests that there is no consensus that takes informativeness and substitution failure to be *substantially* different, just as much as it suggests that there is no agreement that takes them to be as intimately related as I have claimed. I hope the arguments I have presented may contribute to such an agreement.

### 5. *Why substitution failure?*

I have argued that, given our current understanding of the *phenomena*, differences in informativeness and failures of substitution go together. And their explanations, too. I have not claimed, or argued, that this is necessarily so. Things could be otherwise, but they are not. And it is important to see why this is so, for understanding the way in which these *phenomena* actually relate is central for understanding and, hence, explaining them.

Consider a world in which there are differences in informativeness, but no failures of substitution. How would that world look like? This is a world in which (1a)–(1b), and (2a)–(2b), differ in informativeness.

- (1a) Mark Twain is Mark Twain.
- (1b) Mark Twain is Samuel Clemens.
- (2a) Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.
- (2b) Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*.

What does this imply? Recall our formulation of *informativeness*:

**INF:** For any pair of sentences *S1* and *S2*, which are not necessary falsehoods and which vary only in the use of different coreferential names, a normal subject *A*, and a context *c*, *S1* and *S2* differ in informativeness in *c* iff *A* believes one and does not believe the other in *c*.

If the formulation is correct, the claim –which we are assuming– that (1a) differs in informativeness from (1b) presupposes that *as a matter of fact* Andy assents to one and not the other. I say “assents” to avoid being tendentious. In this way we leave open the question about Andy’s mental states and, hence, the question of substitution failure.

Now, suppose that, for some unexplained reason, among the inhabitants of world *wδ* there is a linguistic practice according to which all coreferential terms

are substitutable *salva veritate* within attitudinal contexts. It is important to note that this is *only* a change in linguistic practice and is meant *not* to include any cognitive or psychological difference between human beings here in the actual world and the inhabitants of  $w\delta$ . In particular, suppose that speakers in this world use the term ‘schmelieves’ that we define as:

Schmelieve: For any subject  $A$  and any names ‘ $m$ ’ and ‘ $n$ ’; if  $m=n$  then  $A$  schmelieves that  $m$  is  $F$  iff  $A$  schmelieves that  $n$  is  $F$ .

Suppose, furthermore, that we have really good evidence to the point that Andy schmelieves (1a). Hence, (4a) follows and, given that (4c) is true, (4d) follows too:

(4a) Andy schmelieves that Mark Twain is Mark Twain.

(4c) Mark Twain is Samuel Clemens.

(4d) Andy schmelieves that Mark Twain is Samuel Clemens.

Is there anything strange about this situation? A world like this is certainly metaphysically and logically possible. But is it cognitively possible? That is to say, can human subjects have mental representational states that match the uses of ‘schmelieves’ without thereby losing anything essential to human cognition? The answer, I believe, is negative. To illustrate it, let me begin by pointing at some surface oddities of ‘schmelieves’.

I 93

Ascribing schmeliefs to subjects may very well help illuminate their behavior. If all you know about *Adventures of Huckleberry Finn* is that Samuel Clemens wrote it, and you wonder why Andy has so many different editions of *Adventures of Huckleberry Finn* I can explain his behavior by saying: *Andy schmelieves that Samuel Clemens is the best author of the American tradition*. Yet, ascribing schmeliefs is, by far, not as explanatory as ascribing beliefs. It cannot explain why, for example, normal agents assent to one but not the other of the problematic pair of sentences (1a)–(1b). Andy’s distinctive assent to the distinct sentences is not an inference from the ascriber’s use of ‘schmelieves’; it is a puzzling fact that cannot be explained unless ‘schmelieves’ allows for some hyperintentionality.

To further illustrate this point, consider the following extension of the scenario above. Andy loves *Adventures of Huckleberry Finn* and he wants to meet the author. One day he is told that Samuel Clemens will be presenting a book in the coffee shop downstairs. He assents to both ‘Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*’ and ‘Mark Twain is Mark Twain’, but not to ‘Mark Twain is Samuel Clemens’. Given this, the definition of ‘schmelieves’ above, and the fact that Mark Twain=Samuel Clemens, we should conclude that Andy schmelieves that Mark Twain will be presenting a book in the coffee shop downstairs. Now, suppose further on, that Andy assents to ‘Samuel Clemens is the worst writer of

the American tradition'. Given this situation, it is terribly unclear what we can do (if anything at all) to understand and predict Andy's behavior on the basis of schmelief ascription. Should we expect him to go to the coffee shop downstairs? After all, Andy schmelieves that Mark Twain is the best writer of the American tradition and he schmelieves that he will be presenting a book downstairs. Yet, Andy was told that Samuel Clemens would be the one presenting and he does assent to 'Samuel Clemens is the worst writer of the American tradition'. Should we, then, expect him not to go downstairs? We have, I'm afraid, no clue of what to do.

To see what is missing, both linguistically and cognitively, we can begin by looking at ordinary belief-ascriptions. The natural result, in the scenario above, is to take Andy to believe that Samuel Clemens will be presenting a book downstairs, that Samuel Clemens is not Mark Twain, and that Samuel Clemens is the worst writer of the American tradition. A natural prediction would follow: Andy will not go downstairs to look for whoever is presenting the book. This illuminates both why Andy assents to one but not both sentences in (1a)–(1b) as well as his, otherwise strange, behavior with respect to Mark Twain and his book presentation. Linguistically speaking, we are missing a more illuminating attitude verb. Cognitively speaking, we would be missing more.

94 | If we take the adequacy of the belief report seriously, it suggests that human cognition –mental representational states in particular– can be guided by more than just the truth-conditional contents of the representations it makes use of. Schmeliefs are all about strictly following this truth-conditional content, yet, it seems clear that they cannot capture all there is to be captured by the mental representational states guiding human behavior. What else is there, then? What would be missing cognitively if we were to have just the cognitive correlate of non-hyperintensional attitude verbs such as 'schmelieve'?

Leslie (1987) has forcefully argued that one of our characteristically human cognitive abilities, that of pretending that such and such is the case, depends upon a more general ability to split representations of the surrounding environment from their referential, existential, and semantic conditions.<sup>23</sup> This cognitively general ability, available for any representational purpose, allows humans to form higher order representations (e.g., beliefs about beliefs and desires) and what he calls "decoupled" representations (e.g., the cognitive correlate of a quoted sentence with no assigned content), both of which can successfully guide an individual's behavior.

Consider, for example, the case of pretense. Children as young as three years

---

<sup>23</sup> See Leslie 1987, 1994 and 2002.

of age are able to engage in games of make-believe that make use of objects as props. Leslie (1987) considers cases of two and three-year-olds that can pretend of an empty cup that it is full. If the truth-conditional content of the representation ‘that cup is full’ were all that mattered for behavior-guiding purposes, it would simply be impossible for children to pretend in the mentioned way.

This ability is, of course, not unique to children, nor is it limited to pretending. Leverrier is famously known for having hypothesized both that *Vulcan perturbed the orbit of Mercury* and that *Neptune perturbed the orbit of Uranus*. He had similar kinds of evidence to accept the existence of both alleged planets, Vulcan and Neptune. Yet, as it turned out to be, there is no Vulcan. Leverrier presumably had a representational mental state of the form *Vulcan is a planet* as well as one of the form *Neptune is a planet*. Both mental states were, we may assume, of the same kind. The fact that ‘Vulcan is a planet’ is false (perhaps even necessarily false) did not preclude Leverrier from entertaining such representation and guiding his behavior accordingly.

Consider now what would be the case if all we were to have were schmelieve-like mental representational states. Suppose, for example, that Leverrier’s assent to “Vulcan is a planet” is good evidence of his schmelieving that *Vulcan is a planet*. Yet, as a matter of fact, ‘Vulcan’ has no referent, Vulcan is nothing whatsoever. It follows, then, that Leverrier’s schmelief is tantamount to schmelieving that *nothing is a planet* or, alternatively, to schmelieving nothing whatsoever. It seems that, on this view, Leverrier could not have had the representational mental state that, we assume, he did have. This result would extend to a good number of ordinary mental representational states –what would be a case of false belief on this view?– but also a good number of scientific hypothesis –e.g., phlogiston, ether, etc.

I 95

Leslie himself claims that linguistic “opacity” (what I’ve been calling hyperintensionality) has an important cognitive correlate: mental representational states that exhibit “object substitution” (see Leslie 1987: 416). Object substitution is most apparent in cases of basic pretense where the relevant mental state remains unaffected if the pretendedly referred-to object gets substituted by another one. Understanding theatrical representations is a good example. It doesn’t matter who gets to play the role of Hamlet in order to understand Shakespeare’s drama. If all there were to mental representational states were non-hyperintensional mental states such as schmelieve, there would simply be no pretense of this sort. For schmelieve, by definition, does not allow for object substitution. In general, fictional mental states like pretending, imagining, and perhaps hallucinating, don’t seem to be available any more.

I now want to go back to the initial question of this section. Can human subjects have mental representational states that behave the way schmeliefs do –i.e., can they do without any hyperintensional-like mental states– without

loosing anything central to human cognition? If Leslie is correct, then “mental hyperintensionality” turns out to be a design feature of human cognition.<sup>24</sup> Getting rid of such mental states by keeping only states of the kind of schmeliefs does seem to be like letting go a central part of human cognitive architecture. If so, and assuming attitudinal verbs are part of a broader machinery for explaining human cognition and behavior, it is not surprising that a good number of attitudinal verbs are hyperintensional. These, I hope, are good enough reasons to think we do need something else than just schmeliefs and schmelief-ascription. A more fleshed-out account of why we have hyperintensionality (linguistic and mental) is desirable, but beyond the scope of this paper. Suffice it to say that a world like  $w\delta$ , with informativeness but no substitution failure, seems to require some substantial departure from what seems to be actual human psychology.

## 6. *A working hypothesis*

In the previous section I talked about “mental hyperintensionality” in reference to Leslie’s (1987) account of pretense. One of the defining features of this ability, according to Leslie, is the *phenomenon* of object substitution: certain mental states allow for the substitution of objects they allegedly refer to without thereby modifying the mental state. Leslie (1987) describes these mental states as decoupled from their referential, semantic, and existential conditions. He further exemplifies them by analogy with sentences. There is an obvious sense in which the sentence “Hamlet is the Prince of Denmark” remains the same regardless of whether ‘Hamlet’ is used to refer to David Kaplan or David Lewis. Now consider mental states that are concerned with the cognitive correlate of that English sentence. Like the sentence, the mental state will remain the same regardless of what the reference of ‘Hamlet’ is. Now, if the referent can be considered part of the semantic conditions of that mental state (or of that sentence), then that mental state can be said to be concerned with something else (whatever that may be) than its semantic content.

Now, consider what happens if, instead of object substitution, we have sign substitution. The very sense in which “Hamlet is the Prince of Denmark” remains the same regardless of what ‘Hamlet’ refers to is the sense in which *S1*: “Mark Twain wrote *Adventures of Huckleberry Finn*” and *S2*: “Samuel Clemens wrote *Adventures of Huckleberry Finn*” are not the same regardless of the reference of ‘Mark Twain’ and ‘Samuel Clemens’. In other words, *S1* and *S2* differ even if

---

<sup>24</sup> See Leslie 1987, 2002 and Friedman and Leslie 2007.

‘Mark Twain’ and ‘Samuel Clemens’ are coreferential. If we follow the analogy with mental states, the result is that cognitive correlate of *S1* will *not* remain the same if we substitute ‘Mark Twain’ for ‘Samuel Clemens’, even if the names are coreferential. And this will be so precisely because this mental state is concerned with something else (whatever that may be) than just its semantic content. Call these mental states “hyperintensional”.

The ability to have hyperintensional mental states, I believe, sheds light on our problematic *phenomena: informativeness* and *substitution failure*. Differences in informativeness are problematic when they appear among sentences that vary in the use of different coreferential terms. Hence, differences appear even where there are no semantic differences. If our mental states were to map only into semantic content, this would be a mystery. If, however, mental states can also be concerned with something else than just semantic content, this becomes a feature of human cognition. The sentences do not differ in their content, but they differ in the signs they use to convey that content. And it may very well be that this difference of signs is that “something else” that guides the hyperintensional state.

Recall our formulation of the problem

**INF:** For any pair of sentences *S1* and *S2*, which are not necessary falsehoods and which vary only in the use of different coreferential names, a normal subject *A*, and a context *c*, *S1* and *S2* differ in informativeness in *c* iff *A* believes one and does not believe the other in *c*.

I 97

The claim was: if a normal speaker assents to (or believes) one sentence without assenting to (or believing) the other, we have reasons to think there are differences in informativeness. The possibility of hyperintensional states, of mental states concerned with something else than just semantic content (i.e., the signs themselves), explains why these different attitudes can take place without there being semantic differences.

The same goes for substitution failure.

**SUBS:** For any two coreferential names ‘*N*’ and ‘*M*’, any context *c*, and a normal subject *A*: ‘*N*’ and ‘*M*’ are subject to substitution failure within reports in *c* of *A*’s first-order belief states iff *A* does not believe that ‘*N* is *M*’ is true in *c*.

The claim was: two coreferential names fail to substitute within attitudinal contexts whenever the relevant subject fails to accept the truth of the corresponding identity statement. Once more, the possibility of hyperintensional states explains why this can be the case. When the relevant mental states are concerned with the signs, then different signs, in this case different names, will

not be interchangeable. The speakers' ignorance that a certain identity statement is true is not a surprise: they seem to ignore that these representations are, for all they care, interchangeable.

This suggests that what gives place to both problematic *phenomena* is the presence of different names, full stop. It also suggests a new way to describe the problem that I would like to propose as a working hypothesis.

PUZZLE: For any two coreferential names 'N' and 'M', any context *c*, and any subject *A*: there will be a difference in informativeness between sentences *S1* and *S2*, for *A* in *c* iff 'N' and 'M' fail to be substitutable *salva veritate* within reports in *c* of *A*'s first-order belief states.

or alternatively

NAME PUZZLE: Any two *different* coreferential names 'N' and 'M', will: (i) give place to differences in informativeness; and (ii) fail to be substitutable within 'that'-clauses iff the associated attitudes of the relevant subject *A* are hyperintensional.

98 |

On this view, it is the presence of different names that gives place to an explanation of both informativeness and substitution failure *phenomena*. More specifically, what I want to propose is that a proper account of the *phenomena* must be based on a proper understanding of the cognitive processes involved in the use and acquisition of proper names, together with a more substantial understanding of what has come to be known as the theory of mind mechanism (see Leslie 1987).<sup>25</sup>

What these accounts suggests is, first, that the presence of different names opens the possibility of forming different mental representational states (see Hall 1996), and, second, that humans are able to manipulate mental representations in order to produce higher order representations (see Leslie 1987). With these two elements in hand, we can offer a sketch of an account of the *phenomena*. The presence of different names triggers the formation of different attitudes. The theory of mind mechanism (ToMM) gets the work done by manipulating representations and producing the relevant hyperintensional representations. All of this is meant to take place independently of the semantics (including reference) of the corresponding linguistic representations.

---

<sup>25</sup> See Valentine, Brennen and Brédart 1996, and Hall 1996.

With this sketch at hand, it is useful to compare the proposals with two other similar accounts owed to Fodor and Recanati, both of which claim that the relevant *phenomena* must be explained in virtue of differences among representations or signs. There are at least two levels at which there are important differences between my proposal and the available accounts.

First, an initial difference has to do with the fact that none of the available accounts seems to countenance the tight relation between informativeness and substitution failure. On the one hand, Fodor (1990) offers his account of substitution failure in terms of differences in belief states –without differences in content. Throughout, however, the problem of informativeness is ignored. Recanati (2012), on the other hand, does intend to offer an account of both *phenomena*, but he treats them as independent ones having to do with recognition and trading upon identity (Recanati 2012:85) and with coreferentiality (Recanati 2012: 221). As Onofri (2014) shows, Recanati himself seems to have trouble for not considering these are closely related *phenomena*.

Second, there are important differences concerning the specific features of the accounts. Fodor (1990) claims that substitution failure cases are evidence not of differences in content but of belief states. On his view, “it must be that distinct belief-states can have the same content, i.e., there must be more to the identity of an attitude than its content and its mode”, and adds “differences in their vehicle’s seem to be all that’s left” (Fodor 1990: 168). Fodor adds little more to his claim that it is the vehicle of the belief that is to be blamed for the failure of substitution. Without any more specific details, it is difficult to judge whether and how this account is compatible with the one I sketched above. It seems, at first glance, to be similar to my claim that a difference of names is responsible for the differential belief formation. Yet, nothing is said concerning the processing and manipulation of mental representations, or anything that may explain why a normal subject may form the relevant hyperintensional states.

Recanati (2012) does offer a full-blown account, intended to be a referentialist friendly version of Frege’s theory by turning Frege’s senses into mental files that, nonetheless, do not determine semantic differences. On Recanati’s view, proper names and objects are related via a nondescriptive mode of presentation (Recanati 2012: 34). Nondescriptive modes of presentation are mental files that stand in epistemically rewarding relations with objects of reference. On this account, the presence of substitution failure is somehow related to the fact that subjects have different mental files associated with different names.

It is unclear how it is that Recanati’s account manages to account for both, informativeness and substitution failure, or if it does succeed (see Onofri 2014). But assuming that it does, the differences between this and the proposal I have presented should be clear. The view I have presented does not appeal to

199

mental files, epistemically rewarding relations and, most importantly, it does not appeal to *differences* among mental files. It is difficult to determine when two files become one, it is unclear whether a subject may have two files with exactly the same information in them and associated with exactly the same name, and thus it is unclear what amounts to a difference in the individuation of mental files that, in turn, gives place to substitution failure.

On the view I have proposed, there is no need to appeal to such differences. The proposed account is mainly based on how it is that normal subjects process proper names and, more importantly, on how they manipulate representations to form hyperintensional states.

This proposal prompts many questions, all of which I shall leave unanswered here. Which things count as different names? What counts as a hyperintensional mental state? What needs to be the case, cognitively speaking, for there to be differences in informativeness and substitution failure relative to a normal subject *A*? All of these should be addressed by a substantial account of the *phenomena* in question. I do not intend to do such thing in this paper. I'll be content to have shown that the apparently distinct problematic *phenomena* are intimately related, and why this is so.<sup>26</sup>

## REFERENCES

- Barwise, J. and Perry, J.** (1983), *Situations and Attitudes* (Cambridge: The MIT Press).
- Bealer, G.** (1993), "A Solution to Frege's Puzzle", *Philosophical Perspectives*, 7, *Language and Logic*: 17–60.
- Beaney, M.** (1997) (ed.), *The Frege Reader* (Oxford: Blackwell Publishing).
- Boolos, G.** (1990), *Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam* (Cambridge University Press).
- Braun, D.** (2006), "Illogical but Rational", *Nous*, 40: 376–9.
- Braun, D.** (2007), "Names and Natural Kind Terms", in Lepore and Smith (2007: 490–515).
- Crimmins, M. and Perry, J.** (1989), "The Prince and the Phone Booth", *Journal of Philosophy*, 86: 685–711.

---

<sup>26</sup> The author would like to thank an anonymous referee for his/her helpful comments. Thanks are also owed to Axel Barceló and Lenny Clapp. The research for this paper was supported by PAPIIT-IA400112 and CONACYT CCB-2011-166502 research projects. The paper was completed as a visiting scholar at the UBA, Buenos Aires, Argentina. Thanks are owed to CONACYT (Of. 233188) and DGAPA (UNAM), PASPA program, for granting the needed scholarships.

**Devitt, M. and Hanley, R.** (2006) (eds.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Language* (Oxford: Blackwell).

**Fodor, J.** (1990), "Substitution Arguments and the Individuation of Beliefs", in Boolos (1990:63-79).

**Frege, G.** (1879), "Begriffsschrift", in Beaney (1997: 47-78).

**Frege, G.** (1892), "On Sense and Nominatum", in Martinich (1996: 186-198).

**Frege, G.** (1917), "The Thought", in Beaney (1997: 325-345).

**Friedman, O. and Leslie, A.M.** (2007), "The Conceptual Underpinnings of Pretense: Pretending is not 'Behaving as If'", *Cognition*, 105: 103-24.

**Hall, D.G.** (1996), "Preschooler's Default Assumptions about Word Meaning: Proper Names Designate Unique Individuals", *Developmental Psychology*, 32: 177-186.

**Jacob, P.** (2014), "Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta, (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/intentionality/>>

**Kripke, S.** (1979), "A Puzzle about Belief", in Martinich (1996: 382-409).

**Kripke, S.** (1980), *Naming and Necessity* (Cambridge: Harvard University Press).

**Kroon, F.** (2004), "Descriptivism, Pretense, and the Frege-Russell Problems", *Philosophical Review*, 113: 1-38.

**Lepore, E. and Smith, B.** (2007) (eds.), *Handbook of Philosophy of Language* (Oxford: Oxford University Press).

**Leslie, A.M.** (1987), "Pretense and Representation: The Origins of "Theory of Mind"", *Psychological Review*, 94: 412-426.

**Leslie, A.M.** (1994), "Pretending and Believing: Issues in the Theory of ToMM", *Cognition*, 50: 211-238.

**Leslie, A.M.** (2002), "Pretense and Representation Revisited", in Stein, Bauer and Rabinowitz (2002: 103-114).

**Lewis, D.** (1981), *On the Plurality of Worlds* (Oxford: Blackwell Publishing).

**Lillard, A.S.** (2002), "Just through the Looking Glass: Children's Understanding of Pretense", in Mitchell (2002: 102-114).

**Lycan, W.** (2006), "Names", in Devitt and Hanley (2006: 255-273),

**Marcus, Ruth B.** (1981), "A Proposed Solution to a Puzzle about Belief", *Midwest Studies in Philosophy*, 6: 501-510.

**Martinich, A.P.** (1996) (ed.), *The Philosophy of Language* (Oxford: Oxford University Press).

**McKay T. and Nelson, M.** (2010), "Propositional Attitude Reports", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2014 Edition), E.N. Zalta, (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/prop-attitude-reports/>>.

**Mitchell, R.W.** (2002) (ed.), *Pretending and Imagination in Animals and Children*, (Cambridge: Cambridge University Press).

**Nichols, S. and Stich, S.** (2000), "A Cognitive Theory of Pretense", *Cognition*, 74, 115-47.

**Nichols, S. and Stich, S.** (2003), *Mindreading: An Integrated Account of Pretense, Self-Awareness and Understanding Other Minds* (Oxford: Oxford University Press).

**Onofri, A.** (2014), "Mental Files and Rational Inferences", *Inquiry*, 4: 1-15.

**Plantinga, A.** (1978), "The Boethian Compromise", in Plantinga (2003: 122-138).

**Plantinga, A.** (2003), *Essays in the Metaphysics of Modality* (Oxford: Oxford University Press).

**Quine, W.V.O.** (1953), *From a Logical Point of View* (Cambridge: Harvard University Press).

**Quine, W.V.O.** (1953), "Reference and Modality", in Quine (1953: 139-159).

**Recanati, F.** (1993), *Direct Reference* (Oxford: Blackwell).

**Recanati, F.** (2012), *Mental Files* (Oxford: Oxford University Press).

**Russell, B.** (1905), "On Denoting", in Martinich (1996: 199-207).

**Salmon, N.** (1986), *Frege's Puzzle* (Cambridge: The MIT Press).

**Salmon, N.** (1989), "Illogical Belief", *Philosophical Perspectives*, 3: 243-285.

**Salmon, N.** (2006), "The Resilience of Illogical Belief", *Nous*, 40: 369-375.

**Schiffer, S.** (1987), "The 'Fido'-Fido Theory of Belief", *Philosophical Perspectives*, 1, 455-80.

**Schiffer, S.** (2006), "A Problem for Direct Reference Theory of Belief Reports", *Nous*, 40: 361-368.

**Soames, S.** (1987), "Direct Reference, Propositional Attitudes, and Semantic Content", *Philosophical Issues*, 15: 47-87.

**Soames, S.** (2002), *Beyond Rigidity* (Oxford: Oxford University Press).

**Stalnaker, R.** (1978), "Assertion" in Stalnaker (1999: 78-95).

**Stalnaker, R.** (1987), "Semantics for Belief" in Stalnaker (1999: 117-129).

**Stalnaker, R.** (1999) *Context and Content* (Oxford: Oxford University Press).

**Stein, N.L., Bauer, P.J. and Rabinowitz, M.** (2002) (eds.), *Representation, Memory and Development: Essays in Honor of Jean Mandler* (Mahwah: Lawrence Erlbaum).

**Swanson, E.** (2006), "Frege's Puzzle and Pragmatic Presupposition" in Swanson (2006: 9-36).

**Swanson, E.** (2006) *Interactions with Context* (PhD Dissertation) (Cambridge: MIT).

**Valentine, T., Brennen, T. and Brédart, S.** (1996), *The Cognitive Psychology of Proper Names* (London: Routledge).

**Wettstein, H.** (1989), "Turning the Tables on Frege or How is it that "Hesperus is Hesperus" is Trivial?", *Philosophical Perspectives*, 3: 317-339.

*Recibido: 05-2014; aceptado: 12-2014*

## Sobre el tablero de la libertad: la partida entre la contingencia y la determinación. Leibniz y Lady Conway contra Molina y Suárez

MARÍA GRISELDA GAIADA  
*Universidad Nacional de La Plata*  
*Universidad de París 1*

I 103

**Resumen:** En este artículo presentaremos primero el concepto de la libertad de indiferencia, tal como fue formulado por Molina y Suárez, y luego las críticas que Leibniz y Lady Conway le opusieron. Los jesuitas consideraron que la libertad constituye una perfección, en la medida en que se preserva la “contingencia” de la acción, es decir, en cuanto la voluntad puede elegir indiferentemente entre el bien y el mal. Por el contrario, Leibniz y Conway vieron en ello una imperfección, puesto que el sentido más propio de la libertad es reconocer el bien y determinarse a seguirlo (“necesidad moral”). Sobre la superficie de una disputa entre voluntarismo e intelectualismo, puede advertirse el fondo teológico de la interpretación del drama de la caída.

**Palabras clave:** libertad, contingencia, necesidad moral, voluntariedad intrínseca, voluntariedad extrínseca.

## *On the Board of Freedom: The Game between Contingency and Determination. Leibniz and Lady Conway versus Molina and Suárez*

**Abstract:** The main objective of this paper is to deal with the freedom of indifference, as it was formulated by Molina and Suárez, which is opposed to what Leibniz and Lady Conway have argued on this point. The Jesuits believed that freedom is a perfection, to the extent that it preserves the contingency of our actions, i.e. in so far as the will can choose indifferently between the good and the evil. On the contrary, Leibniz and Conway saw there an imperfection, because the true meaning of freedom would be to recognise the good in order to follow it (“moral necessity”). On the surface of a disputation between intellectualism and voluntarism, we may perceive the theological background about the interpretation of the Fall.

**Key-words:** freedom, contingency, moral necessity, intrinsic voluntariness, extrinsic voluntariness.

### **1. Introducción**

104 |

El pensamiento de Leibniz, lo sabemos, adolece de una extrema complejidad que lo vuelve reticente a ser capturado por un sistema que pretenda abstraer un principio omnímodo a partir del cual los demás principios puedan ser deducidos y convenientemente explicados. La tentativa de Couturat (1902) de establecer un principio de “demostrabilidad universal”, esto es, derivar toda la metafísica leibniziana del principio de razón suficiente (PRS), entendido como la conversión lógica del principio de identidad<sup>1</sup>, ha mostrado no solo la insuficiencia de este tipo de esfuerzos totalizadores, sino también la inagotable vitalidad de la “fiera” que no hociquea ante las cadenas que presionan sobre su cerviz. Quizá no seamos demasiado audaces al decir que he ahí la infinita potencia de la literatura leibniziana.

Siguiendo, pues, este mandato de constreñimiento, vamos a ocuparnos en este artículo de las filosas críticas de Leibniz contra la “indiferencia de equilibrio,”

---

<sup>1</sup> En virtud de la tesis de que el “*praedicatum inest subjecto*”, según Couturat, el principio de identidad afirma que “toda proposición idéntica (analítica) es verdadera” –todo P es S–, mientras que el principio de razón dice que “toda proposición verdadera es idéntica (analítica)” –todo S es P– (Couturat 1902: 8).

partiendo de una historización del concepto, de modo que a trasluz de lo que delinearon los jesuitas pueda percibirse el sentido al que nuestro filósofo apuntó con sus contraargumentos. Al mismo tiempo, destacaremos las concomitancias que sobre este punto compartió con la “otra filosofía,” con la filosofía de los así llamados “autores menores”, cuyo recorrido y fuerza del pensamiento en muchos casos amerita un lugar más memorable entre los bronce de nuestra disciplina. Las agallas del pensamiento, la rebeldía de no callar ante la ortodoxia doctrinal o la severidad de su tiempo, la libertad que deviene siempre heterodoxa ante la norma que vehiculiza la ideología dominante, fue el patrimonio de todo un conjunto de filósofos “menores”, cuya filiación puede remontarse tan lejos hasta la figura cuasi heroica de Diógenes, el cínico. Entre estos rebeldes, dignos forjadores de su emplazamiento marginal, nos interesa destacar a Lady Anne Conway (1631-1679), filósofa por vocación, cuáquero por elección, libre por necesidad radical.

Dada la poca atención que por lo general han recibido las mujeres filósofas, nos permitiremos una digresión relativamente extensa sobre la biografía de la vizcondesa a fin de comprender por qué fue una interlocutora privilegiada de Leibniz y otros tantos de su época. Lady Conway recibió una educación no institucional de la mano de Henry More (1614-1687), gracias a su hermanastro, John Finch, que estudiaba en el *Christ's College* de Cambridge y ofició de enlace con vistas a promover el desarrollo de los intereses inusuales de su hermana. Lectora de una voracidad inusitada, adquirió por su cuenta la experticia del latín, superando las nociones vagas impartidas a las señoritas de su época: más tarde aprendió el griego —alrededor de 1665— (véase Orio 2004: 15) y es probable que también el hebreo para estudiar la cábala. De esta manera, pudo aprovechar como nadie en su familia una de las bibliotecas más importantes de Inglaterra: la de su suegro, el segundo vizconde Conway.

I 105

Sin negar que More fue un tutor de gran calibre, se puede advertir en la correspondencia con su “pupila heroica” un creciente progreso de parte de ella, a tal punto que finalmente devendrían pares intelectuales. Fiel a su condición de libre pensadora, Lady Conway llegaría a criticar el dualismo de su maestro y a proponer en su lugar un monismo materia/espíritu que hunde sus raíces en la cábala. Hay que reconocer que More se mostró siempre receptivo a las sugerencias y discrepancias de su discípula; no obstante, dos hechos marcaron cierta declinación de su amistad. En primer lugar, el encuentro que More tuvo en octubre de 1670 con Francisco Mercurio van Helmont, que había llegado a Inglaterra precedido de la fama de gran alquimista y portador de saberes ocultos. More intercedió con Van Helmont en nombre de la salud de la vizcondesa, aquejada desde la adolescencia de terribles migrañas; pero lo cierto es que el teósofo estaba de paso por las islas y esperaba regresar pronto a Sulzbach para reanudar la pila de proyectos que le aguardaban con Christian Knorr von Rosenroth. No obstante, aceptó finalmente conocer a Lady Conway. He aquí el inicio inesperado de una

de las más bellas historias de amistad: pese a que Van Helmont no pudo curar sus dolores físicos, permaneció más de ocho años junto a la cabecera de la cama de la enferma, justo hasta su muerte acaecida el 23 de febrero de 1679. Durante este tiempo, Anne Conway pudo dar a su vida el sentido místico que le demandara la incertidumbre misma de existir, quitar a su sufrimiento la banalidad de la contingencia y reinsertarlo en la tarea secreta que asiste a la restitución universal (*tikkun*), compendiar sus pensamientos, tan incitantes como autónomos, en la obra que su compañero espiritual se llevaría consigo para editar en Amsterdam (1690): *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae*.<sup>2</sup> Sin duda, esta nueva relación, de la que el mismo More fue causa, dejó su huella en el antiguo maestro que se sintió en algún sentido desplazado o usurpado por Van Helmont.

En segundo lugar, cabe mencionar la conversión de Anne al cuaquerismo, lo que hizo que el distanciamiento con More se hiciera más palpable en los últimos cuatro años de su vida. No hay que olvidar que los cuáqueros eran considerados una secta radical, por cuanto entre sus prácticas destacaba interrumpir la celebración de los oficios para increpar a los ministros acerca de sus enseñanzas, así como llamar a la “desobediencia civil”, rechazando pronunciar juramentos ante la corte, servir en el ejército o pagar los diezmos. En una época donde la interrupción de la monarquía estaba todavía fresca, la igualdad defendida a nivel doctrinal (en cuyo servicio las mujeres tenían el derecho a predicar) tuvo una pendiente política que los volvió más indeseables aún en los círculos tradicionalistas: la igualdad en la fraternidad universal se rebela contra toda jerarquía política o eclesiástica y en ella se perfila el horizonte hacia la abolición de los beneficios de clase.<sup>3</sup> Cuando More supo que Lady Conway había encontrado en los cuáqueros un lenitivo para su dolor, su decepción fue tan grande que no pudo evitar que la angustia brotara de sus ojos (véase *Principios*: 26).

Así pues, fue gracias a Van Helmont, amigo inestimable de Leibniz, que nuestro filósofo tuvo la oportunidad de leer el breve tratado de la vizcondesa. Sabemos que en 1679 los dos hombres se encontraron en ocasión de la visita a la princesa Elizabeth, justamente cuando Van Helmont había dejado Inglaterra e iba muñado del manuscrito de Anne para hacerlo publicar en el continente. Es difícil no especular que la curiosidad insaciable de Leibniz no se dirigiera a explorar en el escrito que su amigo guardaba consigo. Por otra parte, si no fue en ese momento, en el invierno de 1688 Leibniz se detuvo un mes con von Rosenroth en Sulzbach, donde tuvo la posibilidad de leer el *Dialogus Cabbalisticus*

---

<sup>2</sup> El título entero es: *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae de Deo, Christo et Creatura, id est, de spiritu et materia in genere*.

<sup>3</sup> Van Helmont mismo se vio involucrado en la “controversia del sombrero” e incluso Leibniz salió en su favor contra las imputaciones de cuaquerización (véase *AI* 3:160).

y la *Adumbratio Cabbalae Christianae* de Van Helmont, así como los *Principios* de Lady Conway.<sup>4</sup>

Por último, solo diremos que la naturaleza singular de la vizcondesa no podía dejar de reflejarse en la vitalidad de su pensamiento y en la enorme capacidad de síntesis que evidenciaron sus *Principia*, cuyo cometido principal fue subsanar la disociación entre el pretérito y el presente de la filosofía de su siglo. Frente a la “filosofía mecánica”, notablemente bien reputada y encaramada en la cima del pensamiento, Lady Conway comprendió que la reducción de los fenómenos físicos a explicaciones en términos de “materia y movimiento” no podía satisfacer el horizonte infinito de la filosofía, llamada a reconocer el legado de los sabios antiguos, notablemente de Pitágoras y su escuela, y a incorporar las lecciones de la “otra” filosofía, juzgada, cuando no marginal, por lo menos riesgosamente judaizante. Para la vizcondesa, filosofía primera y filosofía natural constituyen un amalgamado cuya fuente se vierte en el interior de las mismas vasijas originales. Del mismo modo, la filosofía moral no fue solo un fundamento para la metempsicosis, sino también una forma de oponer la mutabilidad de las criaturas a la suma perfección y bondad de Dios en el camino hacia una teodicea. Dicho esto, es preciso que vayamos al concepto de la libertad de indiferencia.

## 2. La libertad de indiferencia en la escuela jesuita

I 107

Si bien esta corriente voluntarista ha sido fuertemente tributaria de la figura de Duns Scoto (1266–1308), vamos a centrarnos en este apartado en dos filósofos de la escuela jesuita, Luis de Molina (1535–1600) y Francisco Suárez (1548–1617), quienes no solo contribuyeron de modo esencial a dar sentido al concepto de libertad como plena indiferencia, sino que además fueron los representantes más cercanos en el tiempo a los que Leibniz consagraría sus críticas.

*Causa libre y causa natural según Luis de Molina:* para este filósofo, la libertad de querer con indiferencia supone que la voluntad no está determinada por las razones del entendimiento, sino que es absolutamente libre en su ejercicio o indiferente en su elección. La voluntad cobra así un poder autodeterminante que

---

<sup>4</sup> Además de las referencias en *Nuevos Ensayos –NE–* (A VI 6, Prefacio: 47; Libro I, Cap. 1: 72), hay varias muestras de consideración hacia Lady Conway que exceden las simples fórmulas de cortesía: Leibniz cita un párrafo de los *Principios* en su informe del libro de Petersen de abril de 1701 (Leibniz 1693: 95) y alude a ella en su correspondencia con Burnett (GP III: 176, 205, 217) y con Lady Masham (GP III: 337).

la independiza de los mandatos de la inteligencia o de cualquier determinación por fuera de ella misma. Para explicarlo, se valió de la distinción entre *causa natural* y *causa libre*:

Así se dice que agente libre es aquel que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar, o hacer una cosa lo mismo que la contraria. En virtud de esta libertad, la facultad por la que este agente puede obrar así, recibe la denominación de “libre”. (...) Por este motivo, si en algún lugar debemos situar el libre arbitrio, este no será otro que la voluntad, en la que formalmente radica la libertad, que se despliega antecedita por el juicio de la razón. En este sentido, el agente libre se distingue del agente natural, en cuya potestad no está actuar y no actuar, sino que, puestos todos los requisitos para actuar, actuará necesariamente y de tal modo que, si hace una cosa, no podrá hacer la contraria (*Concordia*, I Parte, Disp. II, § 3: 46).

Es claro que la *causa natural* da cuenta de la regularidad de las leyes físicas, de modo tal que, dados todos los requisitos para la acción, el fenómeno natural se seguirá inevitablemente; o lo que es obvio, dicho fenómeno carece del principio de espontaneidad para oponerse a la necesidad física. Por el contrario, un agente es *causa libre* cuando, aun dados todos los requisitos para la acción, puede actuar o suspender la acción, hacer una cosa o lo contrario ( $A \vee \neg A$ ). He aquí el corazón de la impredecibilidad de las acciones humanas para cualquier mente finita.

*Voluntariedad extrínseca y voluntariedad intrínseca según Francisco Suárez*: el poder autodeterminante que los jesuitas atribuyeron a la voluntad reside en el principio “*peccare possit, si velit*.” En otras palabras, frente a la corriente intelectualista de una voluntad *naturalmente atraída por el bien* (aparente), los jesuitas opusieron el concepto de una facultad intrínsecamente apetitiva y externamente incoercible, que debe ser *naturalmente indiferente* tanto al pecado como al acto virtuoso. Así pues, en sus *Disputaciones Metafísicas* (1597), Francisco Suárez reconoció dos tipos de voluntariedad sobre los que cabalga la diferencia entre, por un lado, lo que conocemos bajo el nombre de “intelectualismo” y, por otro lado, el “voluntarismo.” La *voluntariedad extrínseca* de Suárez revela la tutela del entendimiento comandando las razones que ha de seguir la voluntad, sean ellas suficientes o no para la consecución de un acto meritorio, es decir, sin excluir la falla en la deliberación intelectual o en el razonamiento práctico que antecede la acción. De este modo, la libertad de la voluntad resulta cedida a otra facultad, que la suple en la determinación inhibiéndola de su rol autodeterminante. La *voluntariedad intrínseca*, en cambio, designa que la voluntad es intrínsecamente voluntaria, por cuanto la acción brota de motivos, inclinaciones y apetitos propios de una facultad a la que nada le falta para comandar por sí misma la acción, para querer (*velle*) y no querer (*nolle*) por su entera cuenta. De esta manera, la libertad

es devuelta al corazón mismo de la voluntad, que gana en pleno derecho su lugar como “facultad libre,” es decir, “libre” por ser plenamente indiferente en su elección. A continuación, las palabras de Suárez sobre esta distinción, sustrayendo del intelecto su pretendida supremacía:

Pero una facultad que es libre con respecto a su ejercicio no está determinada a un acto por la sola fuerza de la naturaleza. En consecuencia, tiene que estar determinada voluntariamente. Por ende, o bien (1) está determinada extrínsecamente a través de un acto voluntario suscitado por otra facultad, en cuyo caso no será una facultad formalmente libre, sino más bien una facultad que es libre en tanto comandada, dado que no se mueve a sí misma con respecto al ejercicio, sino que en cambio es movida y determinada por otra; o bien (2) está determinada a través de un acto intrínsecamente voluntario, en cuyo caso la facultad en cuestión debe ser una facultad apetitiva. Por lo tanto, a fin de que una facultad sea formalmente libre con respecto al ejercicio —esto es, con vistas a ser capaz de determinarse a sí misma con respecto al ejercicio de un acto libre—, es necesario que sea una facultad que opera de un modo intrínsecamente voluntario mediante su propio acto. En consecuencia, dado que el intelecto no es una facultad de este tipo, como es evidente *per se*, es correcto concluir que no es una facultad que sea formalmente libre en el ejercicio de su propio acto (Disp. 19, Sec. 5, § 19: 340).

I 109

*Potestas ad opposita, sensus divisus y sensus compositus*: la filosofía moderna ha contribuido a popularizar la idea de que la libertad de indiferencia consiste en la posibilidad de actuar o de suspender la acción porque sí, esto es, sin que medien razones para ello. El mismo Leibniz no fue ajeno a esta imagen extendida, por cuanto consideró que la libertad molinista socava el PRS. No obstante, cabe señalar la complejidad que encierra el concepto, no reductible únicamente al rechazo de las interpretaciones intelectualistas con relación a la voluntad. Más bien cabría pensar que Molina y Suárez se comprometieron con una nueva lógica de la acción,<sup>5</sup> que revela un sentido francamente revolucionario de la “potencia a los opuestos” que caracteriza al libre arbitrio.

*El sentido dividido de la potencia a los opuestos*: desde la perspectiva aristotélica de las acciones contingentes, la definición de *la libertad como la potencia de hacer*  $A \vee \neg A$  ha sido entendida en sentido dividido (*in sensu diviso*), es decir, que dicha potencia tiene lugar antes de la acción que decreta la voluntad. Esto significa

---

<sup>5</sup> Esta es la tesis de Jacob Schmutz 2002: 173.

que el agente, previamente a la actualización de uno de los disyuntivos mediante su acción, conserva la potencia de inclinarse hacia lo opuesto. De esta manera, se preserva el principio de no contradicción y su corolario de la sucesión temporal, a saber, que dos voliciones contrarias nacidas del mismo agente solo pueden darse de manera sucesiva a lo largo de un eje temporal. Los tomistas, generalmente favorables a esta posición, consideraron que la afirmación de que *el hombre es libre de ‘dissentire’ o de ‘assentire’* debe ser considerada verdadera únicamente en el sentido dividido (véase Schmutz 2002: 188).

*El sentido compuesto de la potencia a los opuestos*: designa, por el contrario, que dicha potencia debe conservarse durante el instante mismo de la acción, esto es, que mientras se produce la actualización de A, se mantiene una *potencia real y sincrónica* hacia  $\neg A$ . El fundamento reside en que el pecado proviene del presente mismo de la acción, por lo que la libertad de hacer lo contrario no puede ser diferida a la anterioridad del acto. En otras palabras, la contingencia debe alojarse en el momento mismo en que se consagra la acción virtuosa o se cae en el pecado. Esta fue la idea con la que se comprometieron los jesuitas y que permite captar cabalmente el sentido de la plena indiferencia: si lo propio de la voluntad es actuar, la libertad de hacer tanto una cosa como lo contrario no puede ser desplazada a una deliberación intelectual que se ha producido antes, sino que debe tener lugar en la facultad que es formalmente libre, a saber, en el seno de la voluntad. Valga decir entonces que la libertad no puede afincarse en otro sitio que no sea la voluntad del agente. De este modo debe entenderse la afirmación de Molina que dice “si la voluntad puede elegir indiferentemente tanto un acto como el contrario, entonces la libertad también podrá reconocerse en relación a la especie del acto que –según se dice– tiene forma de libertad plena y perfecta” (*Concordia*, I Parte, Disp. II, § 5: 47).

La perfecta libertad es la que preserva la pura contingencia de la acción, es decir, que mientras actuamos, guardamos el poder de suspender la acción; de lo contrario, nuestra voluntad estaría “necesitada” (en la interpretación jesuita) hacia uno de los opuestos por antelación o exterioridad de la determinación. Sin entrar en la cuestión de si el *sentido compuesto* implica la divisibilidad del instante de la acción o bien la coexistencia de dos opuestos contradictorios al mismo tiempo –querer A y querer  $\neg A$ – (véase Schmutz 2002: 179), cabe decir que los jesuitas inauguraron una lógica de la acción, cuya innovación enseña que la contingencia se define de manera sincrónica, de modo que cuando la voluntad tiene cierta volición la tiene de un modo no necesario, es decir, que la causalidad de la voluntad se ejerce de manera contingente en el presente mismo de la causación del acto. Esto no significa que la voluntad, una vez determinada libremente a seguir un curso de acción, vaya a determinarse en el mismo instante a hacer lo contrario (*Concordia*, I Parte, Disp. XXIV: § 8): la voluntad no puede, por así decir, violar el principio de contradicción mediante la determinación

y la contra-determinación de sus voliciones, sino que simplemente cuando se actualiza la volición A, este acto electivo conlleva la potencia de  $\neg A$ .

En cuanto al uso terminológico *sensus divisus/sensus compositus*, Molina y Suárez mostraron sutilezas en el modo de expresarse que bien lejos estuvieron de constituir diferencias sustanciales con relación al concepto de libertad. El primero fue un poco más conservador y, siguiendo a Scoto, continuó hablando en términos de un “sentido dividido”, si bien resemantizado (dividir  $A \wedge \neg A$  no en una sucesión temporal, sino entre la actualidad de A y la potencia de no A en el mismo instante). Suárez, en cambio, vio que no había razón alguna para distinguirlo del sentido compuesto aristotélico y se expresó sin tapujos en términos de una absoluta libertad en sentido compuesto, dejando estupefactos a sus contendientes dominicos.

### 3. La crítica de Leibniz contra la indiferencia de equilibrio

Desde los primeros años de la década de 1670, Leibniz se opuso a la libertad molinista por considerarla una quimera que colisiona contra “el gran principio de la razón determinante.” (*Teod.*, § 175, GPVI: 219). Ya en *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen* (1670-71?), Leibniz argumentó que la libertad de indiferencia viola la cadena adamantina de la sucesión de causas y termina por destituir a Dios de su lugar de causa primera y última de todas las cosas (véase AVI 1: 545, 546). Desde una perspectiva intelectualista, la voluntad no puede desconocer las razones que le ofrece el entendimiento y, por lo tanto, no puede ser absolutamente indiferente a tal determinación extrínseca. Lo propio de la libertad es actuar con inteligencia, lo que equivale a decir que la voluntad, sustraída de la tutela del entendimiento, no podría dar en principio con las razones para autodeterminarse.<sup>6</sup> En términos de Suárez, entonces, la voluntariedad que Leibniz le confiere es ante todo de carácter extrínseco. Es posible reconocer un conjunto variado de argumentos

I 111

---

<sup>6</sup> No entraremos aquí en el modelo de corte voluntarista que coexiste en el pensamiento tardío de Leibniz, según el cual la voluntad puede reconocer el bien y determinarse a seguirlo sin el comandamiento expreso del entendimiento, lo que en términos de Suárez recibiría el nombre de voluntariedad intrínseca. Claro está que no se trata de una facultad desreglada, ciega o indiferente (“voluntarismo indiferentista”), sino de una voluntad que aplica por sí misma el PRS: de modo semejante a cómo se determina la voluntad consecuente de Dios a partir del concurso de todas sus voluntades antecedentes, cuando nuestra voluntad final se determina en cierta dirección, no hace sino concentrar todas las pequeñas voliciones que, trabajando a la manera de razones internas a la voluntad, tienen lugar en el seno del mecanismo volitivo. Véase Gaiada 2015a: 31-54.

críticos en el corpus leibniziano: la indiferencia de equilibrio es inconsistente con el PRS (siempre hay una razón suficiente para todo estado de cosas, volición o pensamiento);<sup>7</sup> es una facultad irracional que atenta contra la naturaleza de los espíritus, a cuya libertad corresponde la perfección de elegir con conocimiento;<sup>8</sup> es extranjera a la razón formal de la libertad, por cuanto no tiene nada en común con la mente.<sup>9</sup>

No obstante, todos estos argumentos, formulados y reformulados a lo largo de las décadas, comparten un mismo fundamento: la indiferencia de equilibrio es algo imposible si admitimos la verdad del principio de razón, el cual, a partir de la década de 1700, se expresaría en la forma de la “necesidad moral” que opera en la elección del sabio, cuyo modelo por antonomasia es Dios. Cabe aclarar que si bien la necesidad moral es una modalidad deóntica que se remonta a los escritos jurídicos de por lo menos comienzos de la década de 1670, su aplicación a la voluntad divina demoró hasta el período tardío (1707, según Grua 1953: 235).<sup>10</sup> Esta necesidad, sinónimo de la obligación moral, supone que el sabio siempre puede dar razón suficiente de lo que hace, ya sea Dios en la creación, ya sean los espíritus cuando siguen la voluntad presuntiva de Dios, porque lo propio de ellos es actuar conforme a los mandatos de su inteligencia. De ahí que una voluntad absolutamente indeterminada resulte para Leibniz una ficción sin fundamento, dado que, en ausencia de una causa para la determinación (el entendimiento), la voluntad no podría suplir esa vacancia, por cuanto carecería de poder autodeterminante:

Por esta falsa idea de una indiferencia de equilibrio, los molinistas han estado fuertemente confundidos. Les preguntaríamos no solamente cómo sería posible conocer a qué se determinaría una causa absolutamente indeterminada, sino también cómo sería posible que de allí resultara finalmente una determinación, de la que no hay ninguna fuente: pues decir con Molina que este es el privilegio de la causa libre, es no decir nada, es darle el privilegio de ser una quimera. Da gusto ver cómo se atormentan por salir de un laberinto, donde no hay en verdad ninguna salida (*Teod.*, § 48, GP VI: 129).

<sup>7</sup> Véanse *De indifferentia aequilibrii* (1677?), A VI 4: 1355; *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de libertate* (1677), A VI 4: 1380; *Du franc arbitre* (1678-1680/81?), A VI 4: 1408; *Teodicea*, § 45, GP VI: 128; *Teodicea*, § 313, GP VI: 302; *Teodicea*, § 314, GP VI: 303.

<sup>8</sup> Véase *Du franc arbitre* (1678-1680/81?), A VI 4: 1409.

<sup>9</sup> Véase *De libertate et gratia* (1680-1684?), A VI 4: 1455.

<sup>10</sup> En *Deo Volente*, hemos brindado un conjunto de razones que justifican esta utilización tardía. Véase Gaiada 2015a: 47 ss.

De más está decir que Leibniz no puede aceptar el sentido de la contingencia de Molina y Suárez, esto es, el sentido compuesto de la potencia a los opuestos, ya que la contingencia atribuible a las acciones no es otra cosa que la ausencia de necesidad metafísica, es decir, que las razones que operan en la elección no son “necesitantes”, sino que solo inclinan en cierta dirección. Nuestro filósofo ha sido concluyente respecto a esta “libertad de contingencia”, entendida a la manera molinista, puesto que “la indiferencia con respecto al bien y al mal sería el signo de una falta de bondad o de sabiduría” (*Tèod.*, § 175, GPVI: 219). En su *Teodicea* insistió en la imposibilidad de definir la libertad como indiferencia, esto es, como una imperfección de la voluntad, y atacó la pretendida oposición entre “libre y determinado”: “siempre estamos más inclinados y por consiguiente más determinados hacia un lado que a otro: pero no estamos jamás necesitados a la elección que hacemos” (*Tèod.*, § 132, GP VI: 184). Así pues, cuando el determinismo que opera en la acción coincide con la necesidad moral, el acto en cuestión será meritorio; por el contrario, si se aparta de la necesidad de elegir lo mejor, daremos con un acto privativo con relación a la ley moral (pecado). No obstante, esta determinación no es propiedad exclusiva de las acciones que revisten interés moral, sino que interviene en toda acción voluntaria, incluso en las que podríamos juzgar más triviales, a causa de las “*petites perceptions*” o “*petites volitions*” que siempre operan en nosotros, aunque con frecuencia no tengamos consciencia de ello.<sup>11</sup> A saber:

I 113

Una infinidad de grandes y pequeños movimientos internos y externos concurren en nosotros, de los cuales muy a menudo no nos apercebimos, y he dicho ya que cuando salimos de una habitación, existen razones que nos determinan a poner un pie delante del otro, sin que reflexionemos sobre ello (*Tèod.*, § 46, GPVI: 128).

#### **4. El rechazo de Lady Conway a la indiferencia de la voluntad**

Lady Conway también fustigó la libertad de indiferencia de “los Escolásticos”, tal como los llamó en sus *Principia*, en el marco del tratamiento de los atributos de Dios (*Principios*, Cap. III, § 1: 15). Cabe señalar

---

<sup>11</sup> Leibniz explica el funcionamiento de las pequeñas percepciones con el ejemplo del mar. (Véanse *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón* § 13, GP VI: 604; NE, GP V: 46-49). Hemos tratado la relación entre *petites perceptions* y *petites volitions* en Gaiada 2015b: 237-265.

que no es nuestra intención ofrecer en este apartado una historia de la recepción tendiente a esclarecer si Conway tuvo o no conocimiento directo de las polémicas entre molinistas, suarecianos y bañecianos; solo diremos que su escrito recoge las críticas que en su época circulaban contra la “indiferencia de la voluntad”, cuyo sentido, tal como lo describe la filósofa, se adecua perfectamente a la concepción de la libertad de indiferencia de los jesuitas. Dos argumentos, en estrecha conexión con las tesis de Leibniz, son utilizados por la vizcondesa a fin de atacar dicha concepción escolástica. En primer lugar, la atribución de esta clase de libertad a Dios significaría enajenarlo de su condición de tal, esto es, rebajarlo al peldaño de una criatura de voluntad corruptible. En segundo lugar, la genuina libertad del agente virtuoso es la necesidad de obrar conforme al verdadero bien, es decir, la autoacción moral que rechaza toda necesidad externa, concepto que no se distancia de la tónica de la necesidad moral leibniziana.<sup>12</sup>

*La indiferencia de la voluntad atenta contra la esencia de Dios:* entre los atributos esenciales de Dios cuentan la sabiduría, la bondad y la inmutabilidad. Según Conway, la absoluta indiferencia entra en contradicción con cada uno de ellos: con la sabiduría, por cuanto lo propio del sabio es actuar bien y no puede ser indiferente en cuanto a elegirlo o rechazarlo; con la bondad divina, dado que la suma perfección de Dios implica que se determine siempre según su bondad, sin que pueda intervenir ningún apasionamiento hacia lo menos conveniente; con la inmutabilidad, ya que “la indiferencia de la voluntad es la base de toda mutabilidad y corruptibilidad en las criaturas” (*Principios*, Cap. III, § 1: 15). Justamente la inmutabilidad divina, definida como la ausencia de tiempo, cambio o división de partes, (véase *Principios*, Cap. I, § 1: 9) garantiza la ausencia de pasiones, las cuales son en sí mismas temporales (véase *Principios*, Cap. I, § 5: 9) y funcionan como un termómetro de los cambios anímicos de las criaturas. A falta de pasiones, es obvio que en Dios no pesan los motivos heterónomos, causantes de que la voluntad pueda apartarse de los deberes de la razón. Por ende, suponer una libertad que hace contingente la elección de Dios, en el sentido de que podría actuar o no actuar sin razones, “no puede en modo alguno ser predicada de Dios, dado que sería una imperfección y lo haría como sus criaturas corruptibles” (*Principios*, Cap. III, § 1: 15).

El mal radica justamente en la naturaleza mutable de las criaturas, sin duda perfectibles, pero también corruptibles en razón de las pasiones que doblan su

---

<sup>12</sup> En rigor, la autoacción moral solo tendría lugar en las criaturas racionales, es decir, allí donde es posible hablar de un hiato entre deber y querer. Aunque estemos habituados a pensar que el querer a menudo entra en conflicto con el deber, que lo que la razón prescribe no alcanza a “tocar” la voluntad (“*pensées sourdes*”, GP VI: 311), que lo que apetece la voluntad riñe secretamente con los mandatos de la consciencia, lo cierto es que la vida moral de Dios no tolera semejantes ficciones.

voluntad, obnubilando la luz del bien en cuyas chispas destella la divinidad. Lady Conway afirma que “ningún mal habría en las criaturas, si no fueran mutables” (*Principios*, Cap. III, § 1: 15). Es por ello que una “voluntad pura”, tan indiferente a determinarse por el bien como a dejarse seducir por el mal, constituiría, si no una perversión, al menos una degradación ontológica, si pretendiéramos asestar con ella en la esencia de Dios. Creer que Él actúa según una voluntad pura, “sin ninguna razón sólida y verdadera o guía de la sabiduría” (*Principios*, Cap. III, § 1: 15) no significa otra cosa que alienarlo de su esencia, equiparar su obra a los caprichos de un cruel tirano, algo que no puede ser digno de la gloria de Dios. A saber:

Así, Dios sería como aquellos crueles tiranos del mundo que hacen la mayoría de las cosas según su propia voluntad pura, apoyándose en su poder, de modo que son incapaces de dar ninguna explicación de sus acciones que no sea su propia voluntad pura. (*Principios*, Cap. III, § 1: 15)

*La indiferencia de la voluntad socava la esencia de la libertad:* Lady Conway, al igual que Leibniz, consideró que la plena indeterminación, lejos de salvar la esencia de la libertad, hace de ella una facultad inverosímil, porque lo más propio de la libertad es que la voluntad se resuelva siguiendo la recta razón. Podríamos decir que la obligación moral es la forma de “la necesidad más libre”, o incluso de “la libertad más necesaria”. En el caso de Dios, porque sus acciones son siempre una medida perfecta de la ley moral, donde ningún hiato o “*décalage*” es lícitamente concebible; en las criaturas, porque la autocoacción moral implica sobreponerse a las bajas inclinaciones, tendencias egoístas o malas pasiones. Así pues, “Dios es el agente más libre y con todo el más necesario” (*Principios*, Cap. III, § 1: 15), mientras que la criatura racional deviene más libre cuanto más se ajusta a lo que es moralmente necesario: he aquí pues “la libertad más necesaria”, he allí “la necesidad más libre”. Lady Conway ha ilustrado la imposibilidad de adscribir a Dios semejante indiferencia como sigue:

En consecuencia, la verdadera justicia o bondad no tiene ninguna latitud o indiferencia en sí misma, sino que es como una línea recta trazada de un punto a otro, donde es imposible tener dos o más líneas igualmente rectas entre dos puntos, porque solamente una línea puede ser recta y todas las demás deben ser más o menos curvas en la medida en que se apartan de esta línea recta. Así es claro que esta indiferencia de la voluntad no tiene lugar en Dios, porque sería una imperfección. Por esta razón, Dios es el más libre agente a la vez que el más necesario, de modo que debe hacer todo lo que hace por y para sus criaturas, en tanto que su infinita sabiduría, bondad y justicia constituyen para Él una ley que no puede ser suprimida (*Principios*, Cap. III, § 2: 16).

I 115

Las voliciones de Dios se asemejan a una línea recta que no admite desviaciones respecto de la recta razón. En otras palabras, ninguna curvatura con relación al deber es admisible, porque Dios representa, por así decir, la “ecuación” de la ley moral. Como ser supremo, no tiene superior ni par, es decir, no hay autoridad a la que deba prestar obediencia en lo que hace; por consiguiente, ninguna “fuerza externa o compulsión” (*Principios*, Cap. III, § 1: 15) puede obligarlo, con excepción del bien que se debe sí mismo y que entroniza como regla de acción.

En lo que concierne al hombre virtuoso, Lady Conway tampoco concede lugar para la indiferencia de la voluntad, porque nunca las alternativas podrían serle perfectamente indiferentes, como si se tratara de arbitrar entre dos mitades de una esfera perfecta. Por el contrario, en él opera una inclinación, nacida del hábito de la virtud, que lo mueve en dirección del lugar donde la inteligencia ve alojarse las mejores razones, de suerte que “cualquier hombre bueno es capaz de dar una explicación conveniente de lo que hace o hará, porque entiende la verdadera bondad y sabiduría que exige que obre así” (*Principios*, Cap. III, § 1: 16). De este modo, la virtud aparta a la voluntad de una pretendida indiferencia hacia el bien o el mal y, en algún sentido, la “reeduca” o modela para que quiera actuar conforme a lo que es justo. He aquí la versión conwayana de la necesidad moral, que recalca en los mismos fundamentos intelectualistas de la filosofía de Leibniz. Aun más, en el capítulo VII, consagrado al ejercicio interno de los hombres, mudables tanto hacia el bien como hacia el mal —esto es, capaces de acercarse o de alejarse de la perfección física y moral, en razón de la distinción modal entre cuerpo y espíritu—, Conway asocia la indiferencia de la voluntad con el estado de las criaturas más alejadas de la bondad. Así pues, cuando por la vía de la punición, del dolor y la enmienda, regresen al estado prístino de bondad en que fueron creadas, veremos que “desde esa indiferencia de la voluntad hacia el bien o el mal que una vez tuvo lugar, la criatura se eleva hasta que solo desea ser buena y es incapaz de desear algún mal” (*Principios*, Cap. VII, § 1: 42).

Desde el punto de vista de Leibniz y de su colega inglesa, no hay una voluntariedad completamente intrínseca a la voluntad, porque tal cosa, lejos de salvar la contingencia de las acciones, significaría dejarlas huérfanas del comando de la inteligencia. Así, en lugar de causa libre, la voluntad ameritaría el nombre de “causa ciega”, porque sin la luz del entendimiento sería incapaz de tomar partido o de hacer un balance bien reglado de las opciones a su alcance. En esta interpretación, el asno de Buridán no puede gravitar en el centro geométrico de un mundo de alternativas que estuvieran repartidas simétricamente a cada lado de la recta que proyecta el punto donde se emplaza el animal (véase *Teod.*, § 49, GPVI: 129, 130). Tal cosa constituye para Leibniz una imposibilidad radical desde el punto de vista del PRS, que consagra que siempre hay una razón, aun la más inconsciente o inadvertida entre todas las razones, que hace valer su eficacia

para determinar a la voluntad (véase *Teod.*, § 310, GPVI: 300). Sin entrar aquí en el detalle de la infinidad de *petites volitions* o “*petits ressorts*” (GPV: 152) que desempeñan su papel en el mecanismo volitivo, cabe decir que el asno de Buridán representa una ficción que echa por tierra lo más digno de los espíritus, esto es, obrar determinados por su inteligencia. Tributaria por su parte de estas ideas, Lady Conway también se embanderó con la voluntariedad extrínseca que concede al entendimiento supremacía sobre la voluntad, de modo que una “voluntad pura” sin más ni más no puede ser sino el desconocimiento de lo que prescribe la razón: una forma de ignorancia, propia de tiranos, que anteponen su voluntad antojadiza a las razones que juzgan lo que es bueno.

Sin embargo, para finalizar, es justo dar a los jesuitas lo que a ellos corresponde. Las críticas intelectualistas solo pueden ser lícitas bajo la hipótesis de que la voluntad funciona más bien como el paso conclusivo de un conjunto de razones que se han sopesado por fuera de ella, de manera que, si pretendiéramos remover del entendimiento (esclarecido o no) su prioridad para iniciar la determinación, la voluntad no podría entronizarse en su lugar como la sola causa determinante, sin negar por ello los motivos e inclinaciones que le pertenecen.<sup>13</sup> No obstante, es preciso reconocer que la doctrina de Molina y Suárez insistió en que la voluntad tiene un poder autodeterminante que no demanda que el acto voluntario sea suscitado por otra facultad; por el contrario, ella es plenamente libre en su ejercicio, justamente porque puede determinarse por su entera cuenta. Concedida la tesis de la autodeterminación de la voluntad, los argumentos que señalan la imposibilidad de dar con una determinación no parecen responder lícitamente a este aspecto de la enseñanza jesuita. Si, como ha dicho Suárez, la voluntad “está determinada a través de un acto intrínsecamente voluntario”, entonces destacar su condición de “causa libre” no equivale a rebajarla al estatus de “causa indeterminada”, sino a reconocerla en su función de “causa autodeterminante”.

I 117

---

<sup>13</sup> Esto no significa que toda falta provenga de la ignorancia o de un entendimiento obnubilado que falla en el silogismo práctico, sin que la voluntad pueda hacer valer su tenacidad o rechazo con respecto a aquello que se le ofrece como lo más conveniente. De hecho, a sabiendas del bien (que muestra la razón), la voluntad puede elegir el mal, esto es: “*video meliora proboque, deteriora sequor*”. Sin duda, es posible intuir aquí un conato de voluntariedad propia, pero ello no bastaría en principio para que la voluntad se determine por sí misma con independencia de la otra facultad. En todo caso, sería competencia de la voluntad “reaccionar” al mandato moral, pero bajo la exclusión de dársele a sí misma. Por así decir, donador y donatario de la ley no pueden coincidir en una facultad que es naturalmente apetitiva, a cuyo ámbito corresponde la recepción de la ley moral (pudiendo elegir seguirla o rechazarla), pero no la autolegislación: lo propio de ella es “querer” (actuar) y no “deber querer” (actuar).

Podemos suponer, entonces, que, bajo el debate abierto de herencia escolástica entre voluntariedad extrínseca (intelectualismo) y voluntariedad intrínseca (voluntarismo), subyace algo más fundamental, que probablemente irritó en mayor medida a los detractores modernos de Molina y donde puede intuirse el sentido de la indeterminación que le adscribieron. Nos referimos al empleo de la contingencia por parte de los jesuitas: si al producirse la determinación hacia uno de los opuestos, la voluntad retiene la misma potencia intrínseca hacia el otro opuesto, entonces *poder actuar de otra manera* no solo es algo consustancial al acto electivo, sino que sitúa a la voluntad en un plano donde el bien y el mal están en “equilibrio”. Cuando Leibniz compara la voluntad molinista con una balanza en equilibrio nos revela el sentido profundo de lo que le choca: una facultad capaz de querer una cosa como lo contrario se asemeja a una balanza en cuyos brazos pesan los opuestos de igual manera, donde lo aceptable y lo reprehensible, el pecado y el mérito, el bien y el mal, “coexisten” en igual potencia simultánea, de modo que la determinación que de allí surja no es reconciliable con la idea de una voluntad que se siente atraída por el bien, aunque pueda ser aparente.

Mientras la escuela jesuita consideró que “*potere agere vel non agere*” debía ser el patrimonio de la verdadera libertad, dado que solo la absoluta indiferencia puede garantizar el pleno alcance de la contingencia, Leibniz y Conway vieron en ello, cuando no una forma de ignorancia, un menoscabo de la razón que es signo de una franca imperfección, puesto que, en su opinión, la libertad de los espíritus consiste fundamentalmente en reconocer el bien (o lo mejor) y determinarse a seguirlo. La locación simbólica del origen de la determinación, sea en una facultad u otra, insinúa, en la superficie de una disputa que bascula entre el intelectualismo y el voluntarismo, la raíz teológica del drama de la caída y del lugar que ha de concederse allí a la contingencia: “*peccare possit, si velit*” o “*video meliora proboque, deteriora sequor*”.<sup>14</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

**Conway, A.** (*Principios*), *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, translated and edited by Allison Coudert & Taylor Corse (Cambridge: Cambridge University Press) (citado por capítulo, parágrafo y número de página).

**Coudert, A.** (1995), *Leibniz and the Kabbalah* (Dordrecht: Springer Science + Business Media).

---

<sup>14</sup> Debo mucho al diálogo con Oscar Esquisabel, a su paciencia y gran generosidad.

**Couturat, L.** (1902), “Sur la métaphysique de Leibniz”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1: 1–25.

**Gaiada, M. G.** (2015a), *Deo volente: El estatus de la voluntad divina en la Teodicea de Leibniz* (Granada: Comares).

**Gaiada, M. G.** (2015b), “Limitation ontologique et faute morale: le rapport d’expression entre l’entendement et la volonté chez Leibniz”, *Corpus, revue de philosophie*, 68: 234–265.

**Grua, G.** (1953), *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz* (Paris: Presses Universitaires de France).

**Hutton, S.** (2004), *Anne Conway: A Woman Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press).

**Leibniz, G. W.** (A), *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt, 1923; Leipzig, 1938; Berlin, 1950 y prosigue (citado por serie, volumen y número de página).

**Leibniz, G. W.** (GP), *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin 1875–1890 (citado por volumen y número de página).

**Leibniz, G. W.** (1693), *De l’horizon de la doctrine humaine - La Restitution Universelle*, traduction de Michel Fichant (Paris: Vrin, 1991).

**Molina, L.** (Concordia), *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Partes I–VII, traducción, introducción y notas de Juan Antonio Hevia Echeverría (Oviedo: Fundación Gustavo Bueno, 2007).

**Orio de Miguel, B.** (1994), “Lady Conway: entre los platónicos de Cambridge y Leibniz”, *Fragmentos*, 4: 59–80.

**Orio de Miguel, B.** (2004) (ed.), *La filosofía de Lady Conway, un proto-Leibniz: Principios de la más antigua y más moderna Filosofía acerca de Dios, de Cristo y de la Criatura, es decir, acerca del Espíritu y de la Materia en general*, edición bilingüe traducida y comentada por B. Orio de Miguel (Valencia: Universidad Politécnica de Valencia).

**Schmutz, J.** (2002), “Du péché de l’ange à la liberté d’indifférence: Les sources angéologiques de l’anthropologie moderne”, *Les études philosophiques*, 61: 169–198.

**Suárez, F.**, *On Efficient Causality: Metaphysical Disputations 17, 18 and 19*, translated by Alfred J. Fredosso (New Haven: Yale University, 1994).

Recibido: 09-2014; aceptado: 12-2014



## **Ricardo Maliandi (1930-2015)**

El 12 de febrero de 2015 murió en la ciudad de Mar del Plata Ricardo Maliandi a los 85 años de edad. Maliandi se graduó como profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata en 1958. En 1960 se trasladó a Alemania como becario externo del CONICET. Se doctoró en la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia en 1964 con una tesis sobre la ética de Nicolai Hartmann. Una vez retornado a la Argentina fue profesor titular de Ética en la Universidad de La Plata entre 1965 y 1971. Desde este último año hasta su jubilación en 1998 fue profesor titular de Ética en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Allí fundó en 1983 el Centro de Investigaciones Éticas, que dirigió hasta 1996. Fue miembro de la carrera de investigador del CONICET desde 1965 hasta su jubilación como investigador principal en 1997. Después de su retiro, Maliandi se radicó en la ciudad de Mar del Plata, donde prosiguió su actividad docente en diversas universidades, entre ellas, la Universidad Nacional de Mar del Plata y la Universidad Nacional de Lanús. También continuó su tarea de investigación como investigador contratado del CONICET hasta 2005. Permaneció activo como escritor hasta el último año de su vida.

I 121

Maliandi fue un autor muy prolífico, que publicó numerosos libros. El primero fue su tesis doctoral *Wertobjektivität und Realitätserfahrung* (Bonn: Bouvier, 1966). Como resultado de sus clases en la Universidad de Buenos Aires editó *Ética: Conceptos y problemas* (Buenos Aires: Biblos, 1991). Esta obra, originalmente muy breve, tuvo varias ediciones sucesivamente aumentadas hasta la cuarta, publicada en 2009, que constituye un texto amplio de introducción a la ética. Su obra filosófica más importante, elaborada durante más de dos décadas, se publicó al final de su vida en varios volúmenes: *Ética convergente I: Fenomenología de la conflictividad* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010); *Ética convergente II: Aporética de la conflictividad* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2011); *Ética convergente III: Teoría y práctica de la convergencia* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013). Por esta obra obtuvo en 2012 el Primer Premio Nacional de Cultura en la categoría de Ensayo Filosófico otorgado por la Secretaría Nacional de Cultura. Este libro constituyó, sin dudas, la culminación de su carrera como filósofo. Anteriormente había publicado parcialmente las ideas principales de su filosofía en los libros *La ética cuestionada: Prolegómenos para una ética convergente* (Buenos Aires: Almagesto, 1998); *Ética, dilemas y convergencias: Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología* (Buenos Aires: Biblos, 2006) y *Discurso y convergencia: La ética discursiva de Karl-Otto Apel y el laberinto de los conflictos* (Buenos Aires: Oinos, 2010).

122 |

Sus preocupaciones filosóficas iniciales se concentraron en la fenomenología, sobre todo en el pensamiento de Nicolai Hartmann y Max Scheler. Más tarde comenzó a interesarse por la ética dialógica, fundamentalmente en la versión propuesta por Karl-Otto Apel, con quien trabó conocimiento y de quien propició las visitas que realizó a nuestro país. Del encuentro de ambas corrientes, la fenomenológica y la ética dialógica, surgió su propuesta filosófica propiamente original, publicada en diversos artículos y libros, y reunida de un modo acabado en la *ética convergente*. El punto de partida de Maliandi es la asunción según la cual el conflicto es inherente a la razón práctica: esta, como Jano, tiene dos caras, una armónica y equilibrada y otra conflictiva y discordante; y la primera tarea de una teoría ética es dar cuenta de ambas. Tal es el objetivo de *la ética de la convergencia*, así denominada porque en ella confluyen las dos teorías que, a criterio del autor, mejor han asumido ambos aspectos: la ética material de los valores —particularmente en la versión de Nicolai Hartmann—, el de la conflictividad, y la ética comunicativa de Apel, el de la concordia. Cada una proporciona la llave de lo que, a entender de Maliandi, constituye la única posibilidad de evitar consecuencias escépticas o relativistas: la fundamentación apriorística y trascendental de principios morales básicos. La propuesta de Hartmann aporta un a priori de la conflictividad; la de Apel, las condiciones de posibilidad de los mejores argumentos partiendo de una situación dialógica; sin embargo, consideradas de modo aislado, cada una presenta una falencia: Hartmann hace foco en el conflicto y desconoce la perspectiva del consenso, Apel peca por lo contrario. Así, la *ética de la convergencia* se propone aunar ambas perspectivas de modo que se complementen y se

ajusten mutuamente. El primer paso consiste en fundamentar cuatro principios que se muestran ordenados en pares: *universalidad-individualidad* y *conservación-realización*. Estos cuatro principios rigen las decisiones y acciones moralmente cualificables y se fundamentan por vía de la reflexión pragmático-trascendental. En este aspecto, la diferencia sustancial con Apel —quien estipula un único principio procedimental— es que el pluralismo de Maliandi introduce —y en esto recupera a Hartmann— la conflictividad como un a priori de la razón, ya que dichos principios coexisten en permanente tensión. La idea subyacente es que, si bien el consenso es una condición de la comunicación, tiene límites impuestos por este otro a priori de la conflictividad. Esta conflictividad apriorística “encarna” en los discursos prácticos concretos; el principio de universalidad puede entrar en colisión con el de individualidad, etc. Si bien los cuatro principios y las relaciones conflictivas que guardan entre sí son a priori, el costado armonioso de la razón plantea una exigencia de acuerdo que lleva a postular un metaprincipio, el *principio de la convergencia*, que demanda la búsqueda de maximizar la armonía y reducir la conflictividad, con lo que cabría inferir que la tendencia al equilibrio de la racionalidad práctica tiene cierta precedencia.

COMITÉ EDITORIAL  
con la colaboración de  
GRACIELA VIDIELLA

I 123



# COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

**Oswaldo Guariglia (comp.), *¿El ocaso de la democracia?*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, 178 pp.**

**E**ste libro reúne seis artículos acerca de los límites y la proyección de las democracias constitucionales modernas y los derechos humanos en el contexto de la globalización y del surgimiento de agentes internacionales paraestatales. Los destacados académicos e investigadores cuyos trabajos componen *¿El ocaso de la democracia?* ofrecen no solo un diagnóstico de problemas sino también originales herramientas conceptuales para su solución.

En “La democracia sitiada”, Oswaldo Guariglia advierte el riesgo de que los órdenes nacionales democráticos devengan oligarquías como consecuencia del accionar de grupos que acumulan poder y desplazan la deliberación ciudadana a un lugar secundario. Guariglia considera que dicha acumulación es resultado de una serie de medidas internacionales de flexibilización económica y financiera. Ellas, por una parte, han desarticulado el

estado de bienestar y sumido a grandes masas de la población en el desempleo y, por la otra, han hecho posible que grandes grupos inversores pongan en jaque gobiernos democráticos. Según el autor, las democracias se encuentran encerradas en lo que el economista Dani Rodrik denominó “el trilema político de la economía mundial”. Esto es, ante la hiperglobalización que socava el estado de bienestar, o bien los países sufren el rechazo y las protestas de sus ciudadanos o bien se aíslan como estados nacionales en la forma de democracias populistas conducidas por un líder y un partido hegemónicos. Esto tiene la consecuencia de que los poderes legislativo y judicial se vuelvan fuentes de sustento del partido dominante y que la democracia populista se revele una forma corrupta de oligarquía. Guariglia considera, pese a todo, que una posición moderada que haga compatible la globalización con las políticas democráticas en

I 125

la forma de una mayor democratización de los espacios deliberativos internacionales es un primer paso necesario para salvaguardar la vigencia de los regímenes democráticos.

A lo largo de “La anomia y la teoría política de la oligarquía” Guariglia retoma el análisis anterior y complementa la noción de “anomia boba” que propuso Carlos Nino como teoría política para la Argentina. El autor sostiene que las crisis económicas debilitan a los sectores bajos y promueven la concentración de la riqueza en pocas manos, de manera que estos fenómenos dan lugar a distintos tipos de oligarquías según la configuración institucional de los países. Mientras que en los Estados Unidos toma forma una “oligarquía civil” que utiliza la democracia para sus propios fines, la Unión Europea se despliega como un superpoder sin control de responsabilidad. A su vez, en los países en vías de desarrollo, como Rusia o la Argentina de la década del noventa, el eventual triunfo de un grupo sobre los demás da lugar a una “oligarquía sultanística”. En todos los casos, estos regímenes generan ciudadanos pasivos a la espera de las prebendas que les correspondan según la ideología impuesta por el grupo dominante. Guariglia concluye que el ciudadano anómico de Nino no es producto de un mero pragmatismo individual, sino que es una pieza institucional de los regímenes oligárquicos.

En “Liberalismo político, deliberación pública e igual respeto” Mariano Garreta Leclercq ofrece un argumento original en defensa de la “regla de diálogo racional” que Charles Larmore, a partir del principio de igual respeto, propuso como guía de la deliberación pública en el marco del liberalismo político rawlsiano. De acuerdo a dicha regla, cuando en

la deliberación política los interlocutores recurran a creencias controvertidas, deben retroceder a un terreno neutral de creencias compartidas para justificar sus propuestas. El autor señala, sin embargo, que la defensa que Larmore y, en cierta medida, Rawls mismo hacen de ella, con el objeto de evitar comprometer al liberalismo político con posiciones escépticas respecto a la vida buena, depende de un concepto filosóficamente controvertido y objetable de justificación de creencias. El argumento de Garreta Leclercq advierte que la justificación de medidas políticas depende no solo de creencias epistémicamente justificadas y metas compartidas, sino principalmente de actos de aceptación de ciertas creencias. Esto es, la decisión voluntaria de asumir que cierta creencia es infalible o que la posibilidad de que tenga consecuencias dañinas, en caso de error, es nula. En el contexto de una sociedad pluralista, aceptar como infalibles ciertas creencias sobre la buena vida implica proponer medidas políticas que no están justificadas ante los demás y cuyos riesgos, en caso de error, no han aceptado. Esto es, en suma, faltarle el respeto a los demás. Por contraposición, afirma el autor, si el debate político se rige por la “regla de diálogo racional”, las decisiones a las que se llegue estarán fundadas en creencias epistémicamente justificadas y los costos de implementación de las mismas habrán sido igualmente asumidos por todos los que participan en él.

En “Responsabilidad, inclusión y gobernanza global: una crítica de la concepción estatista de los derechos humanos” Cristina Lafont argumenta en favor de una concepción “pluralista” de los derechos humanos. De acuerdo a ella, la obligación de respetar los de-

rechos humanos es universal y alcanza a todo agente sin necesidad de sostener, con ello, un gobierno mundial. La autora desafía el supuesto dilema entre una concepción estatista, de acuerdo a la cual los gobiernos nacionales son primariamente responsables de la protección de los derechos humanos de sus ciudadanos, y una concepción globalista que hace a la protección de los derechos humanos de todas las personas responsabilidad de un gobierno mundial de difícil, y tal vez indeseable, implementación. Para ello critica algunos supuestos de la concepción estatista. Específicamente, ataca la adscripción “monista” de la obligación de proteger los derechos humanos de sus ciudadanos a los distintos gobiernos. Según Lafont, esta reconstrucción de la práctica se vuelve autofrustrante en el escenario global. Allí, distintas organizaciones internacionales, sin responsabilidad por la protección de los derechos humanos, son capaces de tomar medidas que directa o indirectamente interfieran o hagan imposible dicha protección por parte de los estados. La autora propone, en cambio, concebir esa responsabilidad de manera pluralista. Esto es, atribuir la obligación global de no impedir la protección de los derechos humanos a todo agente, mientras que se atribuyen obligaciones especiales de promover los intereses de sus representados a ciertos agentes particulares como podrían ser los representantes de diversos países en foros u organizaciones internacionales, corporaciones transnacionales y demás.

Julio Montero, en “Los derechos humanos dentro y fuera de las fronteras”, propone una versión revisada de la concepción estatista de los derechos humanos que hace frente a las críticas de Lafont. Se basa en los siguientes puntos:

primero, los derechos humanos resguardan intereses especialmente importantes de las personas, segundo, estos son derechos que las personas tienen frente a todo agente que pretenda ejercer una autoridad política sobre ellas y, tercero, esos derechos generan razones para que otros agentes, especialmente los de la comunidad internacional, emprendan medidas para asegurar que toda autoridad política respete los derechos humanos de su población. Montero procede a mostrar, por una parte, que la concepción estatista es adecuada al desarrollo y la historia de la práctica de los derechos humanos y, por la otra, que es capaz tanto de responder a las objeciones conceptuales esbozadas por Lafont como de presentar sensibles ventajas sobre la concepción pluralista de la filósofa. En este sentido, el autor sostiene que, en la concepción estatista, la comunidad internacional sí tiene responsabilidad por los derechos humanos, si bien esta es secundaria frente a la responsabilidad primaria de los estados. También afirma que al vincular la protección de los derechos humanos con el ejercicio de la autoridad política, la concepción estatista atribuye responsabilidad a los estados cuando estos actúan fuera de su territorio. Finalmente, Montero señala que la concepción estatista es capaz de asignar deberes positivos de promoción de los derechos humanos a la comunidad internacional y las instituciones de gobernanza global manteniendo el lugar distintivo de los derechos humanos frente a otros derechos morales generales.

En el capítulo que cierra este libro, “Desacuerdo moral y estabilidad en el liberalismo igualitario”, Facundo García Valverde analiza críticamente la justificación que Martha Nussbaum ofrece de su versión del enfoque de las

capacidades enmarcada en el liberalismo político rawlsiano. Para ello, García Valverde reconstruye las premisas clave del liberalismo político y luego examina si la propuesta de Nussbaum se adecúa a él. El autor indica que esta justificación del enfoque de las capacidades parece prescindir de ideas metafísicas y de una concepción de persona controvertidas así como, caritativamente leída, presenta una aplicación puramente política. Sin embargo, adolece de dos problemas fundamentales para cualquier posición liberal política. Por una parte asume su propia lista de capacidades para resolver el problema de las preferencias adaptativas en el contexto de la formación de consenso ante desacuerdos morales. Esto es, cae

en una clara petición de principio. Por la otra, se compromete con una posición liberal perfeccionista basada en la autonomía individual y desconoce la concepción liberal política de la legitimidad. Así, al asumir un ideal sobre la buena vida, la propuesta de la filósofa estadounidense es incapaz de asegurar su estabilidad en el marco teórico rawlsiano.

En suma, este volumen resulta imprescindible para cualquiera que quiera adentrarse en las propuestas filosóficas más actuales sobre la democracia y sus problemas fundamentales.

MARTÍN OLIVEIRA  
*Universidad de Buenos Aires*  
 CONICET

## **Diana Pérez, *Sentir, desear, creer*, Buenos Aires, Prometeo, 2013, 276 pp.**

Tal como sucede con algunos arquitectos e ingenieros que, convocados para solucionar los problemas que tiene un edificio, solo encuentran como vía su refundación con nuevos cimientos, a veces los filósofos se enfrentan al desafío de tener que volver a pensar los supuestos compartidos de un área del conocimiento para poder rectificar errores, eliminar debates estériles y enmendar averías.

En esta obra, Diana Pérez decide que la manera de dar respuestas co-

rectas a diferentes problemáticas propias de la filosofía de la mente es a partir del replanteo de uno de sus cimientos más importantes: los conceptos psicológicos. Y es que luego de varios años de estudio, investigación y producción arribó a un diagnóstico crítico que exige repensar las bases de cómo se concibe a esta clase específica de conceptos. El tratamiento terapéutico que lleva adelante es colocar preguntas allí donde filósofos y psicólogos solo ven certezas, con la esperanza de que de ese modo pueda haber una

reconstrucción que habilite nuevas maneras de reflexionar, tanto sobre las disputas filosóficas tradicionales en las que estas nociones están involucradas como también sobre las prácticas corrientes en nuestras interacciones con los demás. Se trata de un programa ambicioso y desafiante, en el que la misma manera en que entendemos la naturaleza humana es puesta en cuestión. Pérez no busca ofrecer una teoría general de los conceptos, algo de lo que se han ocupado muchos filósofos en las últimas décadas, sino acercarse a una teoría de los conceptos psicológicos, los que no suelen ser tenidos en cuenta ni considerados en su particular singularidad.

El primer paso de esta tarea es un recorrido por las distintas teorías de conceptos psicológicos que se han ofrecido en el pasado —en un amplio abanico que va desde G. Ryle a J. Prinz, pasando por D. Chalmers y J. Fodor, entre otros— en un primer capítulo que se destaca por su profundidad y poder de síntesis y que encaja perfecto en la currícula de cualquier curso universitario de grado o posgrado que necesite un panorama de las discusiones suscitadas a lo largo del siglo XX. Pérez desecha la teoría representacional de la mente como punto de partida y termina adoptando una teoría inferencialista en la que la posesión de conceptos implica una diferencia en las capacidades cognitivas, epistémicas y prácticas de la persona. Los conceptos son normas que rigen el espacio de inferencias teóricas y prácticas posibles, vinculados entre sí por relaciones criterios, de acuerdo a la noción formulada por P. Hacker a partir de Wittgenstein.

El segundo capítulo está dedicado a reevaluar la psicología de sentido común a la luz de esta nueva manera

de concebir los conceptos psicológicos. Aquí Pérez vuelve a equilibrar un profundo conocimiento del tema con sus aportes originales: tras un recorrido por los orígenes del interés por la psicología *folk*, establece la heterogeneidad de los conceptos psicológicos cotidianos. Es este el paso previo a la distinción de los diferentes modelos en pugna a partir de la perspectiva que adoptan: la tercera persona (capítulo 3); la primera persona (capítulo 4) y la segunda persona (capítulo 5). Tomados *in toto*, estos primeros cinco capítulos destinados a los conceptos psicológicos cotidianos son el corazón de la obra, con una visión de la psicología de sentido común que abarca lo principal de la vasta bibliografía que se publicó en los últimos 30 años sin dejar de lado su contribución personal. No es casual que este sea el fuerte de Pérez: el primer artículo de su autoría, publicado en 1992 en *Cuadernos de filosofía*, versaba justamente sobre conceptos psicológicos y psicología *folk*. Este vasto conocimiento del tema también le permite formular críticas a las propuestas clásicas y a las posturas contemporáneas, como las surgidas del rescate de la dimensión corporal en las ciencias cognitivas y el narrativismo. Una de sus principales y más acertadas decisiones es sumar las emociones y sensaciones al universo de los conceptos psicológicos básicos, en pie de igualdad con los deseos y creencias, y señalar la ausencia aún de una teoría de la posesión y adquisición de conceptos compatible con la perspectiva de la segunda persona. Además, propone repensar el punto de partida sobre el que se comienza a pensar la psicología de sentido común, desechando opciones como las de convicciones básicas propuestas por E. Rabossi (capítulo 6).

Luego de analizar la psicología

de sentido común a partir de su renovada concepción de los conceptos psicológicos y de inclinarse por los abordajes desde la segunda persona, Pérez emprende la tarea de ofrecer una teoría propia que satisfaga las necesidades que ella misma plantea. Para ello primero ofrece una genealogía ontogenética y filogenética de los conceptos psicológicos (capítulo 7), que intenta dar cuenta de cómo podría haber surgido la atribución psicológica, y luego defiende la tesis de que los conceptos psicológicos pueden ser concebidos como conceptos de clase natural (capítulo 8), en un modo de ilustrar cómo sería la vinculación entre conocimiento científico y conocimiento de sentido común. En ambos casos, la propuesta es provocativa y la lectura de ambos capítulos deja al lector con ansias de conocer más en profundidad los fundamentos y consecuencias de estas posturas. La autora toma decisiones arriesgadas, como la de ofrecer genealogías en el espíritu de B. Williams y una noción de “clase natural” que pretende ser inmune a las consecuencias esencialistas, por citar solo dos ejemplos. Una mayor extensión de estas secciones hubiese sido deseable pero quizá hubiese atentado contra la contundencia del libro, que en 250 páginas ofrece un recorrido ágil con una prosa amena y clara que los no iniciados en estas problemáticas agradecerán. Esta segunda sección sin dudas puede ser el puntapié de próximas obras, ya que se trata de textos con alta densidad de ideas y posibles vías de investigación que se van abriendo a medida que avanzan los argumentos.

Por último, Pérez destina el resto del libro a analizar cuáles serían las consecuencias de su teoría de los conceptos psicológicos para dos de las temáticas

más transitadas y discutidas en la filosofía de la mente: el problema mente-cuerpo (capítulo 9) y la experiencia consciente (capítulo 10). Una vez más, aquí sopesa una clara descripción del derrotero intelectual de sus principales referentes con sus propias contribuciones originales.

Es posible que sea este el mayor mérito de la obra de Pérez: si bien en cada capítulo queda clara su visión personal —en ocasiones sin temor a enfrentar el *status quo* del área con ideas que contradicen algunos supuestos sostenidos de manera acrítica por ciertos autores— el texto siempre deja espacio para que sea el lector quien decida qué postura adoptar. Por decirlo de algún modo, la autora muestra las cartas con las que juega a la hora de argumentar y tomar posición frente a las distintas problemáticas, lo que permite una lectura ágil y crítica de temas que de otro modo podrían volverse dificultosos para aquellos que no se encuentran familiarizados con los mismos, pero sin dejar de provocar la reflexión y el juicio entre los versados en esas temáticas. Es justamente por eso que tanto por temática como por abordaje y estilo, el libro no solo es útil para filósofos interesados en el área, sino también para psicólogos y psiquiatras, quienes podrán entender de manera clara cuál es el mapa actual de las discusiones y polémicas pero también asomarse a una concepción personal. *Sentir, desear, creer* es una obra necesaria y bienvenida no solo para los estudios de la filosofía de la mente en español, sino para toda la filosofía.

TOMÁS BALMACEDA  
Universidad de Buenos Aires  
SADAF

**Jean-Pierre Cometti, *Exterior Arte: Estética y formas de vida*, traducción y edición a cargo de Ricardo Ibarlucía, Buenos Aires, Biblos, Colección Pasajes, 2014, 135 pp.**

Aquello que origina y estructura esta obra puede verse condensado en la economía de una formulación: la defensa de una lectura heterónoma del arte contra la cosificación que plantea el recurso al concepto de “autonomía artística”. Tal motivación acompaña el impulso que Jean-Pierre Cometti sostiene desde un pragmatismo estético radical. Hacia esta dirección señala, asimismo, el recurrente combate contra las posiciones esencialistas en torno a la definición del arte. Todos estos ejercicios comparten escenario en una propuesta que, con singular destreza, pone en relación ciertas categorías wittgensteinianas: “formas de vida”, “condiciones de uso”, “parecidos de familia”. Sin perder de vista la mirada histórica, su intención se inscribe en el controversial presente del arte, el insistente afán por trazar las fronteras de su dominio y los distintos flujos que atraviesan su fisonomía acortando cada vez más la distancia que separa el exterior del interior, el adentro y el afuera, entre otras derivaciones de profunda relevancia, como el lugar de las obras en el mercado de capitales.

Esta obra de Cometti, nacida de sus sucesivas visitas a la Argentina, se compone de cuatro trabajos que, en abierta oposi-

ción a las lecturas tradicionales que hacen del “aislamiento” del arte el fundamento de sus argumentaciones, exploran los distintos modos en los que las prácticas artísticas apelan a su exterioridad, a lo que no es arte, a fin de consolidar su identidad. Ya desde el prólogo, el autor sostiene —con una referencia a John Dewey— que la significación del arte se ve opacada en la medida en que se lo aparta de la instancia originaria de la experiencia. La interpretación de las obras de arte como entes separados no sería sino el producto de un malentendido, a la vez idiosincrásico e institucional, que debe enfrentarse al análisis de las condiciones que permiten identificar un ejercicio artístico inscripto en formas de vida.

El primero de estos trabajos, “El llamado del afuera”, plantea la discusión interior-exterior de las obras de arte desde la perspectiva de los *espacios de creación y espacios de exposición*. Partiendo del ejemplo concreto del *land art* como paradigma de apertura y desplazamiento de los lugares comunes en torno a los límites y posiciones de toda obra, se propone incorporar la noción de “exterior” como elemento de toda configuración de naturaleza artística. Se advierte, así, que tanto desde la extensión considera-

I 131

ble de la escala, la salida del atelier de los artistas, la desvinculación respecto de los museos y galerías, como la conquista de marcos no urbanos de configuración, el *land art* socava los presupuestos más arraigados que gravitan en torno al “lugar” de las obras. Asimismo, estos desplazamientos invitan a repensar tanto la actitud de “inmovilidad” históricamente asignada al espectador como el pretendido “punto de vista único y central” concerniente a la consideración de toda obra de arte. El segmento cierra con una recuperación de la noción goodmaniana de “implementación” para pensar la incorporación señalada de ese “exterior” como instancia interna configuradora del hecho artístico.

Un segundo momento del desarrollo del volumen está representado por el ensayo “La voz interior: Rodin o la anatomía del pensamiento”. A través de un análisis de la *escultura*, y más precisamente de la obra de Rodin *La voz interior* (1896), se abre una reflexión sobre el tipo de relaciones que se sostienen entre *interior* y *exterior*, lo *visible* y lo *invisible*, el *cuerpo* y el *espíritu*. Cometti advierte la extraordinaria magia de la creación de Rodin, que trae a la superficie aquello que no se encuentra dado a los sentidos, tornando visible lo invisible y otorgando de este modo al pensamiento una anatomía. En rigor, el lugar asignado a la *idea* es menor que el conquistado mediante la *forma*: lo que el esfuerzo del escultor y el trabajo sobre el material promueven es de una magnitud tal que la idea es realzada a partir de dicha forma materializada. Esta “necesidad de superficie”, manifiesta en Rodin a partir de su preocupación y su estudio de los perfiles en la anatomía de los cuerpos, brinda ocasión al autor de trazar el vínculo entre interioridad y ex-

terioridad central a su planteo. Análoga de la arquitectura y otros modos contemporáneos de arte, la escultura reclama un tipo particular de *disponibilidad*, cifrada en una renovación de la mirada por parte de sus espectadores. Solo así el pensamiento es dado en su anatomía y la interioridad se vuelve plena exterioridad.

El siguiente trabajo, “El trabajo en arquitectura: Wittgenstein, el exterior y el interior”, también parte de un caso puntual de análisis: el palacio Stonborough, la casa que Wittgenstein construyera para su hermana en Viena. La obra arquitectónica, por su condición de “situada”, con plena materialidad y de carácter habitacional, representa, para Cometti, la posibilidad de pensar el fenómeno artístico en términos antes éticos que estéticos, enraizado en los modos y formas de vida particulares de un contexto dado, esto es, de un *êthos* particular. Esta manera de considerar el trabajo arquitectónico permite localizar la obra en su lugar preciso, extrayendo su sentido del mundo en el cual se ve emplazada. De este modo, el trabajo colabora con el sentido integral del libro insistiendo sobre algunos conceptos de la tradición filosófica y estética que deberían abandonarse: “autonomía del arte”, “cualidades estéticas”, “satisfacción desinteresada”. Dichas categorías de análisis pierden importancia frente a lo que, desde un punto de vista constructivo, supone la toma de decisiones. En arquitectura, la serie de elecciones que se trazan a partir del diseño sinóptico de un plano se asienta sobre la conformidad de reglas de uso afines a los destinatarios de la construcción, y su relevancia, por tanto, está en el enraizamiento de la obra en las prácticas que configuran un modo de vida.

El cuarto y último trabajo, “El impulso de las vanguardias”, gira en torno a las consecuencias derivables del análisis de la orientación estética de las vanguardias y lo que supuso su continuidad desde la reflexión filosófica y los relatos posmodernistas, que proclaman una clausura histórica en el campo de las prácticas artísticas. Cometti examina aquí algunas tensiones, afines al discurso de las vanguardias y el discurso posmoderno, que tienden a identificar el “fin de las vanguardias” con el “fin del arte” mismo. Por un lado, el origen radicalmente crítico, revulsivo e innovador de las vanguardias habría alimentando ambigüedades de las que aparentemente la filosofía del arte no ha podido desprenderse. Algunas de ellas encuentran fieles correlatos en los conceptos de “autonomía del arte”, “esencia”, “pureza” y “separación entre arte y vida”. Por otro lado, la captura del sentido historicista inmerso en lo que supuso ser la celebración del fin de todo relato histórico en materia de arte no haría sino devolver dimensión y legitimidad precisamente a aquello que se pretendía eliminar: la vigencia y legitimidad de esos relatos. Desde este ángulo, la intención de cierre que los rubrica no haría más que reintroducir en el análisis el componente histórico como fundamento explicativo. Así, la preocupación por identificar el grado de neutralización

sufrida por la crítica de vanguardia, desde la colonización de sus espacios vía mercado, y el creciente sesgo institucional asumido desde la mirada de un “arte del fin del arte” se hace presente en el tramo final de la obra, donde el autor recupera oportunamente dos grandes cuestiones: el extravío de la consigna vanguardista que, frente al modo autónomo de considerar el arte, oponía un arte vuelto hacia la vida en su dimensión política, social y cultural, y el supuesto posmodernista a propósito del carácter evolutivo del arte que desemboca en una clausura histórica.

Dos instancias más dotan de colorido y relevancia esta obra, que sin duda ofrece un excelente motivo de reflexión y análisis para todo aquel que haga suyo el estudio del arte, la filosofía, la estética y la serie de entrecruzamientos que los iluminan. Ambas indican el comienzo y el fin de su recorrido y tienen que ver, por un lado, con la sugerente “Nota del editor”, donde se apuntan la serie de intercambios sostenidos con el autor e incluso la ocasión misma de su plasmación, y, por el otro, la exhaustiva bibliografía de Cometti que conforma el apéndice.

I 133

MARIANO O. MARTÍNEZ ATENCIO  
*Universidad Nacional de Mar del Plata*  
 CONICET

**Daniel Busdygan, *Sobre la despenalización del aborto*, La Plata, Edulp, 2013, 164 pp.**

Aunque ya han pasado más de veinte años desde la publicación de *Liberalismo político*, parece indudable que el liberalismo en general y la propuesta teórica de John Rawls en particular siguen vigentes en el centro de la filosofía política contemporánea. Ya sea por las sucesivas críticas y defensas que ella genera como por la dificultad de rechazar la tesis del “hecho del pluralismo”, uno de los puntos más novedosos e importantes del segundo Rawls, el liberalismo político continúa siendo la teoría política de referencia para la justificación de arreglos institucionales y políticas públicas. En tal sentido, Daniel Busdygan afirma en *Sobre la despenalización del aborto* que el liberalismo político es el marco adecuado para encauzar los debates sobre la despenalización del aborto, por lo general controvertidos y de posiciones irreconciliables, y que puede ofrecer una solución que sea lo más inclusiva posible en el contexto de las democracias constitucionales modernas.

La principal conclusión de este libro es que, de acuerdo a la propuesta normativa del liberalismo político, el debate sobre la despenalización del aborto debe ser entendido como la ponderación de tres valores políticos esenciales a las

democracias pluralistas. Esa terna de valores políticos quedaría conformada por el de la estabilidad política, el de la vida y el de la libertad. A su vez, el autor sostiene que un balance de dichos valores que quiera preservar la estabilidad política dará prioridad al de la libertad sobre el de la vida y que dicho balance ofrece una solución en dos de los principales focos de discusión sobre el aborto: el de la definición de persona y el de los derechos absolutos enfrentados de la vida y de la libertad.

El argumento de Busdygan comienza con un primer capítulo que justifica la relevancia del liberalismo político como teoría normativa para saldar la cuestión de la despenalización del aborto. Para ello explicita cómo la teoría del segundo Rawls, a partir de las cargas del juicio y del hecho del pluralismo, encuentra improbable que se produzca algún acuerdo sobre el aborto al interior de las distintas doctrinas comprensivas. Sin menoscabar tan conclusión, igual sería posible llegar a un acuerdo común sobre dicho problema a partir de la utilización de la razón pública según los requisitos de legitimidad liberal, esto es, la reciprocidad. De la utilización de la razón pública exclusiva en condiciones de reciprocidad

dad se sigue, según el autor, que las leyes legítimas sobre el aborto deben estar justificadas por las mejores razones que todos puedan comprender en términos políticos. Este enfoque tendría las ventajas de, por una parte, permitir el consenso, porque solo recurre a ideas intuitivas aceptadas por todos los participantes en una sociedad democrática y, por la otra, justificar una noción de tolerancia que impida a las posiciones en contra de la despenalización poner en peligro la propia práctica democrática.

En el segundo capítulo de *Sobre la despenalización del aborto*, se evalúa críticamente el tratamiento que el mismo Rawls hizo del problema. De acuerdo al relevamiento que ofrece Busdygan, Rawls solo abordó la cuestión del aborto en contadas ocasiones y bajo diversas aproximaciones conceptuales. El punto común a todas ellas, sin embargo, es que Rawls consideró irrazonable una posición antiabortista absoluta dado que suprimiría por completo el valor de la igualdad de las mujeres aún en el primer trimestre de embarazo. El autor señala que Rawls, lejos de ofrecer una justificación de su postura en términos de un balance de valores políticos, adopta una posición liberal comprehensiva aun en contra del uso de la razón pública y la justificación recíproca que ella requiere. El argumento continúa reconstruyendo el lugar que corresponde a la despenalización del aborto en el liberalismo político. En primer lugar se señala que Rawls la consideró una esencia constitucional, pero que en tanto no hay un fácil acuerdo respecto a qué implica esto en términos de derechos y libertades, otra posibilidad sería entenderla como una cuestión de justicia básica. Busdygan señala que

sostener ello implica una seria desventaja para las posiciones a favor de la despenalización, porque lleva la cuestión a la arena de la deliberación agregativa en la cual es concebible que se adopten posiciones prohibicionistas. En consecuencia, la despenalización del aborto debe ser considerada como una cuestión que bordea las esencias constitucionales, entendiendo por ello que su derivación a partir de valores políticos debe ser más sencilla que su prohibición. De esta manera, un balance entre los valores políticos de la estabilidad, la libertad y la vida que quiera preservar el primero, deberá dar prioridad al segundo sin, por ello, reducir completamente el tercero.

El tercer capítulo discute el problema de la definición de persona, que resulta ser un concepto de enorme importancia en la despenalización aborto. Entender al feto como persona equivale a considerar dicha práctica como un caso de homicidio. El autor defiende la idea de que una definición funcionalista del concepto político de persona es la que presenta mayor consistencia con el balance de valores propuesto más arriba. Para ello evalúa distintas versiones de la definición sustancialista de la persona, entre ellas las que apelan a la unicidad del código genético del óvulo fecundado y las que apelan al argumento de la potencialidad del óvulo implantado. Busdygan demuestra que ambas definiciones están sujetas a numerosas paradojas conceptuales que las hacen inviables tanto para obtener una definición del concepto político de persona compatible con otros valores políticos, como para arrojar luz sobre la equivalencia entre el aborto y el homicidio. Sostiene, al contrario, que una definición funcionalista en términos

de la adquisición de capacidad sensible presenta dos ventajas. Por una parte, esta definición es capaz de determinar el momento en el que el óvulo implantado adquiere personalidad y, con ello, un derecho a la vida oponible al de la libertad. Por la otra, permite que cada sociedad evalúe de manera colectiva y en base a creencias compartidas cuándo exactamente se adquiere la sensibilidad.

A lo largo del cuarto y último capítulo del libro se examinan las distintas posiciones que sostienen que la despenalización del aborto se debe entender como una cuestión de derechos absolutos enfrentados. De acuerdo al autor, estas posiciones adoptan dos estrategias distintas para llegar a la misma conclusión, esto es, dar prioridad al derecho de libertad de decisión de las mujeres sobre el de la vida del feto. Por una parte, es característico de una perspectiva (que Busdygan ejemplifica con los argumentos de Judith Thompson) reconocer el derecho a la vida del feto y argumentar por qué este debe ser dejado de lado frente al de la libre decisión sobre el propio cuerpo. Por la otra, tanto Ronald Dworkin como algunos filósofos consecuencialistas consideran que es posible ofrecer razones a favor del derecho a la libre decisión de manera independiente a la cuestión de la adscripción del derecho a la vida del feto. Sin embargo, Busdygan considera que ninguna de estas estrategias es exitosa en afirmar la prioridad del derecho a la libertad de decisión de la mujer sobre la vida del feto, en tanto o bien no se sostienen los argumentos ofrecidos o bien estos violan el deber de reciprocidad.

En este punto el autor encuentra una situación de equipotencia argumentativa entre las posiciones que, con defini-

ciones sustancialistas de la persona, privilegiaban el derecho a la vida y las que, con los argumentos arriba expuestos, privilegiaban el derecho a la libertad de decisión de la mujer. En tal sentido, continúa, la razón pública requiere que el mismo criterio de igualdad que se aplica en la justificación se aplique en la medición de las consecuencias que tendrían los distintos ordenamientos de derechos por las distintas ponderaciones de los valores en juego. Mientras que, de privilegiar el derecho a la libre decisión de la mujer, solo aquellos que consideren a la práctica del aborto, en cualquier instancia, como un caso de homicidio se verían dañados, de hacer lo contrario verán lesionados sus intereses todos aquellos que consideren que la práctica del aborto no constituye un caso de homicidio y además, todas las mujeres cuya libertad se restringe. De acuerdo a dicho balance de la razón pública, se sigue la conclusión de que se debe despenalizar la práctica del aborto hasta el momento de la viabilidad, que determinará colectivamente cada sociedad, a riesgo de poner en peligro un pilar fundamental de las democracias contemporáneas como es el valor de la igualdad.

A la luz de lo expuesto, *Sobre la despenalización del aborto* constituye un aporte muy valioso a la filosofía política. Mientras que ofrece una evaluación filosófica de un tema tan particular como polémico, el de la despenalización del aborto, demuestra la capacidad que tiene el liberalismo político como teoría normativa para ofrecer una base de justificación de políticas públicas en sociedades pluralistas.

MARTÍN OLIVEIRA  
*Universidad de Buenos Aires*  
 CONICET

## COLABORACIONES:

**1** > Las colaboraciones deben ser enviadas por correo electrónico, dirigidas al Comité Editorial de la RLF, a la siguiente dirección: [rlf@retina.ar](mailto:rlf@retina.ar). Se admitirán archivos Word o PDF. Puesto que la RLF ha adoptado el arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en un archivo separado.

**2** > Las colaboraciones deberán estar escritas originalmente en español, portugués o inglés. El Comité Editorial de la RLF se reserva el derecho de considerar la posible publicación de trabajos traducidos de otras lenguas.

**3** > Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras de extensión; las notas y estudios críticos las 6.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 y las reseñas bibliográficas las 1.500. El número máximo de palabras incluye también las notas y las referencias bibliográficas. El Comité Editorial se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que superen esos límites.

**4** > Los artículos, notas, estudios críticos y discusiones deberán incluir dos resúmenes, uno en español o portugués y otro en inglés, que no superen las 120 palabras. Cada uno de ellos deberá incluir al final entre 3 y 5 palabras clave, en los respectivos idiomas. Los autores también deberán adjuntar un curriculum vitae actualizado que no exceda las 120 palabras.

**5** > No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los trabajos hayan recibido su aprobación definitiva por parte del Comité Editorial.

**6** > Los trabajos deberán incluir al final una bibliografía de todas las obras citadas en el texto y en las notas, listadas por orden alfabético. Las obras deberán citarse de acuerdo con el sistema autor-fecha-obra. Las normas completas para las citas bibliográficas deberán solicitarse al Comité de Redacción, escribiendo a la dirección indicada en el primer párrafo de estas instrucciones.

**7** > Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de aceptados para su publicación en la RLF, no podrán ser reproducidos sin la autorización escrita del Comité Editorial.

**8** > Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista y el archivo PDF de sus contribuciones.

**9** > El Comité Editorial de la RLF se reserva el derecho de publicar en la página web de la revista ([www.rlficf.org.ar](http://www.rlficf.org.ar)) las colaboraciones aparecidas en la edición impresa en papel.



---

## SUSCRIPCIONES:

---

Para suscripciones, pedidos, correspondencia  
o informaciones dirigirse a:

**REVISTA  
LATINOAMERICANA  
de FILOSOFIA**

Editada en:

*Centro de Investigaciones Filosóficas*

Miñones 2073 (C1428ATE)

Buenos Aires, Argentina

Fax: (54 11) 4787-0533

e-mail: [rlf@retina.ar](mailto:rlf@retina.ar)

[www.cifnet.org.ar](http://www.cifnet.org.ar)

En Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

BOX 1943 15 Southwest Park

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

Westwood, Mass 02090

U.S.A.

**{ Argentina }**

Individuos ..... \$ 200

Instituciones ..... \$ 400

**{ Exterior }**

Individuos ..... U\$S 35    €35

Instituciones ..... U\$S 50    €50

+ gastos de envío

**Impreso en TecnoOffset.**

José Joaquín Araujo 3293,  
(1439) C.A.B.A.  
Argentina

[info@tecnooffset.com.ar](mailto:info@tecnooffset.com.ar)