

En este número:

ARTÍCULOS

Diego Tajer

En defensa del argumento finitista

Maximiliano Escobar Viré

La necesidad moral en Leibniz: su contenido alético y su
significación específica

Ramiro Caso

Una defensa de las aserciones suboracionales

Luis Mariano de la Maza

Voluntad, razón práctica y reconocimiento en Hegel y Ricoeur

•

ESTUDIOS CRÍTICOS

Ricardo Ibarlucía

La autonomía del arte en Benjamin y Heidegger: a propósito
de la interpretación de Burkhardt Lindner

•

NOTAS

Leandro Indavera

Rousseau, Smith y las rudas selvas de la naturaleza

CIF CENTRO DE
INVESTIGACIONES
FILOSÓFICAS

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. XL | N°2 | Primavera 2014

**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

**Centro de
Investigaciones
Filosóficas**

-
Buenos Aires

-
Argentina

Vol. XL
N°2
Primavera 2014

ISSN 0325-0725

**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

Vol. XL

Nº2

Primavera 2014

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 | David Sobrevilla | Ernesto Sosa
Carlos Thiebaut | Roberto Torretti | Margarita Valdés
Luis Villoro

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

rlf@retina.ar

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* 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

Noviembre 2014

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO

ARTÍCULOS

DIEGO TAJER

En defensa del argumento finitista _ 129

MAXIMILIANO ESCOBAR VIRÉ

La necesidad moral en Leibniz: su contenido alético y su significación específica _ 145

RAMIRO CASO

Una defensa de las aserciones suboracionales _ 171

LUIS MARIANO DE LA MAZA

Voluntad, razón práctica y reconocimiento en Hegel y Ricoeur _ 197

ESTUDIOS CRÍTICOS

RICARDO IBARLUCÍA

La autonomía del arte en Benjamin y Heidegger: a propósito de la interpretación de Burkhardt Lindner _ 219

NOTAS

LEANDRO INDAVERA

Rousseau, Smith y las rudas selvas de la naturaleza _ 241

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

_ 251

LORENZINO DE' MEDICI

Apología (F. Andrade Marambio)

LETICIA CABAÑAS y OSCAR M. ESQUISABEL (eds.)

Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica (F. Raffo Quintana)

SERGIO SÁNCHEZ

La insensata fábrica de la vigilia. Nietzsche y el fenómeno del sueño (P. Hunziker)

MARÍA CRISTINA DI GREGORI y FEDERICO E. LÓPEZ (coords.)

Regreso a la experiencia: lecturas de Peirce, James, Dewey y Lewis (L. Mattarollo)

COLABORADORES

DIEGO TAJER es licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente, estudiante de doctorado en la misma universidad y becario doctoral del CONICET. Su principal tema de investigación es la filosofía de la lógica. diegotajer@gmail.com

MAXIMILIANO ESCOBAR VIRÉ es profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde actualmente cursa el doctorado. Es profesor instructor en la Universidad Nacional de Quilmes. Se dedica a la filosofía moderna, en especial a la filosofía de G. W. Leibniz. Es miembro de la Red Iberoamericana Leibniz. m_escobarvire@yahoo.com

RAMIRO CASO es licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, miembro de la cátedra de Filosofía del Lenguaje del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de esa misma universidad y becario doctoral del CONICET. Ha sido distinguido con el otorgamiento de la *Balzan Fellowship for Graduate Students* en 2011. ramirocaso08@gmail.com

LUIS MARIANO DE LA MAZA es doctor en Filosofía por la Ruhr-Universität de Bochum (Alemania) bajo la dirección de Otto Pöggeler. Actualmente investiga y hace docencia sobre antropología filosófica, idealismo alemán, fenomenología y hermenéutica en la Pontificia Universidad Católica de Chile. sdel4@uc.cl

RICARDO IBARLUCÍA es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín, donde se desempeña como profesor titular de Estética y Problemas de Estética y como director del Programa de Historia de las ideas estéticas en la Argentina. Dirige el *Boletín de Estética*, publicado por el CIF. Su objeto de trabajo es el análisis y la historia conceptual de las teorías estéticas. ribarlucia@gmail.com

LEANDRO INDAVERA es doctor en Epistemología e Historia de la Ciencia por la Universidad Nacional de Tres de Febrero, profesor y licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, becario postdoctoral del CONICET y profesor adjunto de la Universidad Nacional de Chilecito. Se especializa en el área de Historia y Filosofía de la Economía. leandavera@hotmail.com

En defensa del argumento finitista

DIEGO TAJER

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

—

Resumen: En este artículo, analizo las principales respuestas que se han dado al argumento finitista de Etchemendy (1990), y muestro que ninguna de ellas es exitosa. Primero, describo y critico las propuestas que intentan resolverlo apelando a consideraciones modales. Estas soluciones fallan porque presuponen un finitismo demasiado débil, donde se acepta la existencia de infinitos conjuntos o de mundos posibles con infinitos objetos. Pero hay versiones más fuertes del finitismo que reintroducen el problema. Luego considero las soluciones que apelan a categorías semánticas. Una de ellas categoriza incorrectamente este problema como un desacuerdo sobre el significado de los cuantificadores. La otra solución falla porque, si fuera tomada en serio, tendría efectos muy nocivos para la lógica en general. Finalmente argumento que la mejor solución es morder la bala y aceptar que la lógica no debería ser fuertemente independiente de algunos asuntos que tradicionalmente fueron considerados como ‘extralógicos’.

I 129

Palabras clave: consecuencia lógica, Tarski, Etchemendy, argumento finitista.

Abstract: In this paper, I analyze the main replies that have been given to Etchemendy's (1990) finitist argument, and I show that none of them is successful. First, I describe and criticize the proposals that try to solve the problem by appealing to modal considerations. These solutions fail because they presuppose a very weak finitism, where the existence of infinitely many sets, or possible words with infinitely many objects, is accepted. But there are stronger versions of finitism that reintroduce the problem. Then I consider the solutions which appeal to semantical categories. One of them incorrectly categorizes the problem as a disagreement in the meaning of the quantifiers. The other fails because, if taken seriously, it would have harmful effects on logic in general. Finally I argue that the best solution is to bite the bullet and accept that logic shouldn't be strongly independent from some issues which were traditionally considered as 'extra-logical'.

Key-words: logical consequence, Tarski, Etchemendy, finitist argument.

1. El argumento finitista

130 |

La noción de consecuencia lógica que propone Tarski (1936), y que se ha transformado en la paradigmática, pretende reflejar la idea de validez como preservación de verdad. También busca conservar el requisito de formalidad, es decir, que la validez de un argumento dependa solamente de la forma lógica de las oraciones en cuestión, para evitar que la validez dependa “de nuestro conocimiento del mundo externo, y en particular de nuestro conocimiento de los objetos de los cuales se habla en las oraciones de la clase R [premisas] o en la oración X [conclusión]” (Tarski 1936: 183). En ese sentido, suele decirse que la noción tarskiana pide que la relación de consecuencia sea necesaria: los argumentos serán válidos o inválidos sin importar cómo sea el mundo particular en el que estamos.

Como sabemos, la propuesta de Tarski se basa en la noción de modelo. La caracterización tarskiana de los modelos es distinta a la actual¹ pero el asunto es irrelevante para este artículo; como es costumbre (y sin entrar en detalles), llamaremos modelo de la clase S a una manera conjuntista de interpretar las constantes

¹ Por ejemplo, un modelo tarskiano no interpreta constantes sino solamente variables. Véase Hodges 1986.

no lógicas de las oraciones de S que las hace verdaderas a todas ellas. Salvando ese anacronismo, la definición de consecuencia que nos da Tarski es la siguiente:

Decimos que una oración se sigue lógicamente de las oraciones de la clase Z sii todo modelo de la clase Z es al mismo tiempo un modelo de la oración X. (Tarski 1936: 186)

Según Tarski, esta definición es adecuada fundamentalmente porque podemos probar a partir de ella que: (a) una oración que se sigue de oraciones verdaderas debe ser verdadera; y (b) la relación de consecuencia es independiente del sentido de las constantes no lógicas en las oraciones relacionadas (Tarski 1936: 186–187).

Tarski reconoce un gran problema abierto a su definición: la división entre constantes lógicas y no lógicas. Admite que no encuentra “razones objetivas” para adoptar una división y no otra. Luego, y esto nos importará, considera que este debate puede ser importante para determinar cuáles son las “tautologías”, o según Wittgenstein y parte del Círculo de Viena, las oraciones que no dicen nada sobre el mundo real (Tarski 1936: 188). Finalmente, advierte que no estaría sorprendido si la división en cuestión fuera arbitraria y relativa, dado que el concepto de validez en el lenguaje ordinario es también bastante inestable.

En su célebre texto, Etchemendy (1990) sostuvo que la propuesta tarskiana no logra dar con una buena definición de consecuencia lógica. En particular, esta noción de consecuencia termina dependiendo de factores extralógicos independientes del significado de los conectivos². Esto sucede, según Etchemendy, porque hay algunas oraciones cuya validez queda establecida solo por características del mundo. Pensemos en este conjunto infinito de oraciones:

1. $\neg \exists x_1 \exists x_2 (x_1 \neq x_2)$ [Hay a lo sumo un objeto]
2. $\neg \exists x_1 \exists x_2 \exists x_3 (x_1 \neq x_2 \& x_2 \neq x_3 \& x_1 \neq x_3)$ [Hay a lo sumo dos objetos]
- ...
- n. $\neg \exists x_1 \exists x_2 \dots \exists x_{n+1} (x_1 \neq x_2 \& x_2 \neq x_3 \& x_1 \neq x_3 \dots x_n \neq x_{n+1})$ [Hay a lo sumo n objetos]
- ...

Etchemendy pide que consideremos qué pasaría si el mundo fuera finito.

² Este no es el único argumento a favor de la interferencia de supuestos extralógicos en la propuesta tarskiana. El otro apela a la lógica de segundo orden, donde es válida una fórmula que equivale al axioma de elección, o a su negación (en ambos casos, sería una afirmación extralógica). Para una respuesta a ese argumento, véase Gómez-Torrente 1999.

Si hubiera solamente finitos objetos, supongamos que sean n , las oraciones que afirmen que hay a lo sumo n (o $n+1$, $n+2$...) objetos serán lógicamente verdaderas, ya que no puede haber un modelo con más de n objetos que pueda falsearlas. De este modo, un hecho contingente (y, en cualquier caso, extralógico), como que hay finitos objetos, convierte a determinadas oraciones en verdades lógicas.

Lo mismo puede plantearse para ciertas oraciones que no contienen el símbolo de identidad. La siguiente oración es verdadera en todo modelo finito, y por ende, si solo hubiera modelos finitos, sería lógicamente verdadera:

$$(T) \quad (\forall x \forall y \forall z ((Rxy \ \& \ Ryz) \rightarrow Rxz) \ \& \ \forall x Rxx) \rightarrow \exists x \forall y \neg Ryx$$

(Esta oración nos dice que si R es transitiva e irreflexiva, entonces tiene un elemento mínimo.)

Así, un hecho extralógico como la cardinalidad del mundo tiene consecuencias en lo que consideramos lógicamente válido. La finitud del mundo arroja como verdades lógicas a algunas oraciones que no deberían serlo. Esto afecta a la posición tarskiana. Porque revela que solo funciona porque tiene la suerte de trabajar en una metateoría donde se asume el Axioma de Infinito, y eso permite declarar como inválidas a estas oraciones problemáticas. Pero si estuviéramos en un mundo finito, algunas oraciones intuitivamente extralógicas, y plausiblemente contingentes, serían declaradas válidas. Por lo tanto, la verdad en todo modelo no puede ser un buen análisis de la noción de validez, ya que depende de supuestos metafísicamente sustantivos de los cuales la lógica debería ser independiente.

En este artículo consideraré dos distintas respuestas paradigmáticas que se han dado al argumento de Etchemendy. Mostraré que todas ellas erran el punto, y que la opción más razonable es morder la bala y aceptar que la lógica no está libre de compromisos y afirmaciones sustanciales tradicionalmente considerados extralógicos.

2. La solución formal/modal y el finitista reformado

La primera solución a este desafío disponible en el debate (vislumbrada incluso por el mismo Etchemendy) propone que el argumento tiene un punto. Si solo consideramos las interpretaciones a partir de los elementos existentes, entonces el finitista (aquel que cree que el mundo es finito) debe adoptar (T) como una verdad lógica. Sin embargo, hay que modificar en un sentido la concepción interpretacional y agregar una dimensión modal, para que el finitista considere la posibilidad de que existan infinitos objetos. Esta propuesta tiene varias formas.

Sher (1996) propone que consideremos no solo los modelos existentes, sino también los modelos “formalmente posibles”. Esto pretende no limitar los modelos, para incluir, además del dominio de cosas existentes, a los “universos contables e incontables de objetos abstractos, físicos y ficticios” (Sher 1996: 666). Según Sher, eso es lo que hace la lógica matemática tradicional, a diferencia del enfoque tarskiano original (que parece operar con un universo fijo). Las verdades generales sobre el mundo ahora son verdades necesarias y formales de la teoría de conjuntos. De esta manera, el finitista deberá admitir que, si bien solo hay finitos objetos, podría haber modelos con infinitos objetos (como la teoría de conjuntos indica), y por ende podría, desde un punto de vista formal, haber modelos con dominio infinito que hagan falsa a (T). La dimensión modal se recupera en el sentido de los modelos formalmente posibles que exceden a los modelos con objetos existentes.

La propuesta de Sher, sin embargo, no afecta al argumento finitista. Pues no está clara la diferencia entre la noción tarskiana original y la de la “lógica matemática”. Un lógico bien podría considerar que la teoría de conjuntos caracteriza a todas las entidades conjuntistas existentes, y no a todas las que simplemente “pueden existir”. Como indica Shalkowski (2004), en estas ramas de la matemática, lo posible coincide con lo actual. En ese sentido, aquel que sostiene la existencia de un conjunto infinito no puede decir razonablemente que hay solo finitos objetos “en el mundo”, y viceversa. Sher se escuda diciendo que su concepción depende solo “del tamaño de estructuras formalmente posibles, no materialmente existentes” (Sher 1996: 666). Pero el finitista no está hablando necesariamente de un mundo “material”, opuesto a uno “formal” (esa distinción es, de hecho, sumamente confusa), sino simplemente de un mundo, que tiene finitos objetos. Como ella misma admite (Sher 1996: 682), el finitista seguramente no aceptaría una teoría de conjuntos que postule el axioma de infinito (podría aceptar, por ejemplo, ZF-Inf, donde ese axioma es falso pero todos los otros axiomas de ZF valen). Por eso, la idea de Sher de complementar el mundo real con mundos formalmente posibles no alcanza para solucionar el planteo finitista.

I 133

Sher sabe de este problema, y por ello admite que “la controversia sobre las estructuras infinitas es a la lógica de predicados lo que la controversia sobre bivalencia es a la lógica proposicional” (Sher 1996: 682). Una lectura posible de esta cita (seguramente poco fiel al planteo de Sher) es que un finitista convencido puede asegurar la verdad lógica de (T) del mismo modo en que el clásico asegura la verdad del tercero excluido. Esta idea la usaré luego.

Hanson (1997) sostiene, por su parte, que debemos directamente cambiar la noción tradicional de consecuencia lógica. Según este autor, los ejemplos de Etchemendy muestran que la noción tarskiana no alcanza a representar el carácter modal de la consecuencia lógica. Esto consiste en que la lógica no nos habla solo de cómo las cosas son, sino también de cómo podrían ser (Hanson 1997: 374). La

lógica, entonces, necesita un carácter semántico, satisfecho por la teoría tarskiana, pero también requiere un carácter modal (en términos de Hanson, un “elemento modal”). La noción de validez propuesta por el autor es la siguiente:

La conclusión de un argumento es una consecuencia lógica de las premisas solo si es *imposible* que las premisas sean verdaderas y la conclusión sea falsa bajo cualquier interpretación de las constantes no lógicas que aparecen en el argumento. (Hanson 1997: 379)

Se introduce, entonces, un elemento modal. Pues no importa ya solo si en el mundo actual cualquier interpretación de las constantes no lógicas garantiza verdad de la conclusión o falsedad de alguna premisa, sino que importa también si en todos los mundos posibles podría o no haber un contraejemplo. Hanson sostiene que esto le permite responder el argumento finitista: pues el finitista debe admitir que, incluso si en el mundo actual hay finitos objetos, en un mundo posible podría haber infinitos.

Pero este argumento es dudoso. Bien podría haber finitistas modales que consideren que el mundo es necesariamente finito. Así como nosotros consideramos, al sostener el Axioma de Infinito, que hay infinitos objetos, y como pasa con cualquier verdad matemática es imposible que ello sea falso, el finitista puede sostener que hay finitos objetos y que es imposible que haya infinitos.

Es cierto que esa no es la posición explícita del así llamado “finitismo estricto”, que ha sido defendido o descrito por algunos filósofos como Dummett (1975). En general los finitistas estrictos no utilizan conceptos modales, o al menos no de la manera que estamos usando aquí. En cualquier caso, un finitista estricto que se negara a tomar en cuenta la dimensión modal al mismo tiempo bloquearía la posibilidad de una reformulación de la noción de consecuencia como la que hace Hanson.

Hanson anticipa la reformulación modal del finitismo y dice que un finitista de este tipo tendría fuertes dificultades para fundamentar la lógica y la matemática. Sin embargo, no parece que esta dificultad aumentaría de manera visible si admite la mera posibilidad de la existencia de infinitos objetos; el problema lo tiene desde un principio, cuando dice que solo hay finitos objetos actuales (por ejemplo, finitos números naturales)³. La dificultad del finitista para darle sentido a las prácticas matemáticas no es menor y es un asunto a considerar, pero el agregado *ad hoc* de una dimensión modal no lo salva en ningún sentido.

³ El mismo Tarski supo verlo, y de hecho para él el axioma de infinito era parte de lo que la lógica debía asumir (Tarski 1933: 185).

La última posición de carácter formal/modal que consideraré es la de Shapiro (1998). Para introducir su posición hace falta recordar que el autor es un defensor de la lógica de segundo orden que, como sabemos, tiene algunas interferencias conjuntistas (en particular, algunos enunciados de la lógica de segundo orden son equivalentes a enunciados problemáticos conjuntistas). Como bien indica Etchemendy (1990: 23-24), el argumento finitista está particularmente dirigido a la lógica de primer orden, que se supone libre de toda interferencia matemática; en lógica de segundo orden ni siquiera hace falta dar un ejemplo como ese, ya que los casos de interferencia son mucho más conocidos y admitidos.

Shapiro considera que una solución al argumento finitista debe también considerar los distintos modelos posibles que se *pueden* construir. En las lógicas tradicionales de primer o segundo orden se da la propiedad de isomorfismo: si dos modelos M y M' son isomórficos con respecto a los ítems no lógicos en una fórmula A , entonces M satisface A si y solo si M' satisface A . Dada esta propiedad, solo hará falta considerar modelos de distintas cardinalidades para capturar todas las posibilidades. En palabras de Shapiro:

Si se da la propiedad de isomorfismo, entonces para evaluar oraciones y argumentos, la única “posibilidad” que tenemos que variar es el tamaño del universo. Si hay una suficiente cantidad de tamaños representados en el universo de modelos, entonces la naturaleza modal de la consecuencia lógica será caracterizada. (Shapiro 1998: 152)

I 135

Desde ya, en lógica de primer orden bastará con tener el axioma de infinito para evitar intromisiones “extralógicas”. Pero en lógica de segundo orden, hay oraciones sin terminología no lógica satisfacibles solo en dominios de distintas cardinalidades (Mahlo, medibles, etc.); por eso, debemos tener modelos de esas cardinalidades si no queremos que esas oraciones sustantivas sean incorrectamente clasificadas como lógicamente falsas.

Sin embargo, como observa Blanchette (2000: 64), la plausibilidad de esta estrategia depende solamente de la existencia de conjuntos de esas cardinalidades en nuestro universo conjuntista. Dado que no sabemos si hay (p.ej.) cardinales inaccesibles, sería apresurado postular modelos de esa cardinalidad solo para salvar la satisfacibilidad intuitiva de algunas oraciones. En particular, esta estrategia no puede ser aceptada por el finitista. Pues la aplicación de esta estrategia involucra pedirle al finitista que acepte conjuntos infinitos, lo cual difícilmente aceptará. El problema del finitista no es que concede la existencia de conjuntos infinitos pero no de modelos infinitos, sino que considera que ni siquiera existen o pueden existir conjuntos infinitos.

3. La solución categorial

Hay otra solución posible para el planteo de Etchemendy, que desarrollaron principalmente MacFarlane (2000) y García-Carpintero (1993).

La posición que García-Carpintero sostiene se basa en el concepto de “valores lógicos”, que refiere a las propiedades semánticas de los términos no lógicos de los cuales dependerá la contribución veritativo-funcional de las expresiones lógicas (García-Carpintero 1993: 115). En lógica proposicional los valores lógicos a tener en cuenta son simplemente los valores de verdad de las fórmulas proposicionales. En lógica de predicados, el valor lógico de una oración atómica es su valor de verdad. El dominio de cuantificación también es un valor lógico, aunque no se corresponde con ninguna expresión en particular. El valor lógico de una fórmula abierta es el subconjunto de elementos del dominio que satisface esa fórmula. De esta noción de valor lógico surge la de “modelo preformal”. Un modelo preformal de una oración *S* es un conjunto de valores lógicos que podrían tener otras expresiones de las mismas categorías que las expresiones no lógicas de *S*. Por ejemplo, si la oración es “llueve” (formalizabile como *p*), hay un modelo preformal donde la oración es falsa y otra donde es verdadera, porque expresiones de la misma categoría que “llueve” (i.e. enunciados proposicionales simples) pueden ser tanto verdaderas como falsas. Esto no depende de cómo es el mundo sino de la categoría semántica de los términos en cuestión.

Verdad lógica ahora equivale a verdad en todo modelo preformal. La idea es que cuando decimos que “Juan es alto o es conservador” (formalizabile como $p \vee q$) no es una verdad lógica, no lo hacemos porque “Juan es alto” y “Juan es conservador” pueden ser falsas en un mundo, o porque “Juan” podría significar “María” (que es baja y progresista). La oración no es una verdad lógica porque, esquemáticamente, dos oraciones atómicas pueden ser ambas falsas, y una disyunción de dos oraciones falsas arroja también falsedad (García-Carpintero 1993: 116).

Más allá de los complejos detalles de su propuesta, la principal motivación de García-Carpintero es recuperar la idea de verdad lógica como verdad en virtud del significado. Según el autor, la verdad en todos los modelos preformales equivale intensionalmente a la verdad en virtud del significado de los conceptos lógicos (conectivos y cuantificadores). En términos epistémicos, si hay algún modelo preformal que hace falsa una oración, entonces saber el significado de sus expresiones lógicas no basta para determinar que es verdadera.

El autor señala correctamente que el argumento finitista de Etchemendy solo tiene sentido si el finitista y el infinitista acuerdan en la semántica de los conectivos pero no en algunos hechos sustanciales sobre el mundo. Sin embargo, observa García-Carpintero, si el finitista niega que hay modelos preformales

infinitos, admitirá nuevas verdades lógicas, que por principio dependen del significado de las expresiones lógicas. Por lo tanto, estará cambiando el significado de las expresiones lógicas, en particular de los cuantificadores (García-Carpintero 1993: 121). El desacuerdo pasa a ser meramente semántico y no sobre asuntos metafísicos sustantivos.

El razonamiento de García-Carpintero es erróneo tal como está planteado. En primer lugar, es fácil ver que el finitista (o incluso el finitista modal) no tiene necesariamente ninguna posición sobre la “preformalidad”. Según el autor, la consecuencia tarskiana nos compromete con el concepto de modelo preformal, porque el enfoque modelo-teórico

no descansa en qué dominios de cuantificación de entidades actuales existen, sino en qué dominios de cuantificación están disponibles, en qué dominios tiene sentido cuantificar, porque quiere explicar la verdad lógica como verdad en virtud del significado de las constantes lógicas. (García-Carpintero 1993: 122)

Sin embargo, esa afirmación es, cuanto menos, discutible. Puede pensarse que el enfoque modelo-teórico se caracteriza por necesitar una instancia “actual” que haga verdaderas a las premisas y falsa a la conclusión, para declarar a un razonamiento inválido. En esto consiste su ventaja respecto a otros enfoques: no apela a consideraciones apriorísticas sobre el significado de los conectivos, sino que considera interpretaciones de las constantes no lógicas bajo distintos dominios y analiza, dentro de esas interpretaciones, si hay algún contraejemplo. Tarski (1936) no dice que las verdades lógicas dependen del significado de los conectivos, sino solamente que no dependen del significado de los términos no lógicos.

I 137

En segundo lugar, el desacuerdo entre el finitista y el infinitista es lógico, pero no necesariamente en el sentido de que atribuyen distintos significados a los cuantificadores. De hecho, el infinitista bien puede advertir que si nos restringimos a modelos finitos, (T) es una verdad lógica. Asimismo, el finitista podría considerar que si hubiera infinitos objetos, (T) dejaría de ser lógicamente verdadera, del mismo modo en que el clásico considera que si hubiera vacíos de verdad, el tercero excluido dejaría de ser una verdad lógica. Pero no parece que esto implique un desacuerdo respecto al significado mismo de los cuantificadores u otros conectivos lógicos.

Por supuesto, no todos aceptarían esta caracterización. Dummett (1978), por ejemplo, considera que la polémica sobre el tercero excluido es un asunto semántico, en última instancia. Algo similar sostuvo Quine (1970), para quien el desacuerdo lógico involucraba necesariamente un desacuerdo verbal. Sin embargo, la postura de Dummett y Quine no es la única y tampoco parece ser

la predominante. Una gran cantidad de filósofos argumentan a favor de ciertas lógicas a partir de razonamientos metafísicos. Pensemos, por ejemplo, en los argumentos empíricos de Putnam a favor de la lógica cuántica (Putnam 1975), los argumentos basados en la vaguedad para defender la paraconsistencia (Weber 2010) o la lógica difusa (Smith 2013), los argumentos de indeterminación del futuro para defender los vacíos de verdad (Lukasiewicz 1970), o los argumentos paraconsistentes de Priest (2006) respecto al cambio o el movimiento. Por otro lado, numerosos filósofos han desafiado explícitamente la idea de que un desacuerdo lógico involucra un desacuerdo semántico. Uno de ellos fue Priest (2006), que compara la situación con la creencia en Dios: un creyente y un ateo no necesariamente usan un distinto significado del concepto “Dios”. Autores como Putnam (1975), Paoli (2003) y Hjortland (2013) desarrollaron posiciones más elaboradas, donde sugieren que un acuerdo en ciertos aspectos básicos del significado de los conectivos puede dar lugar a un desacuerdo lógico no verbal.

El segundo filósofo que sostiene una posición categorial es MacFarlane (2000). La idea de MacFarlane es que hay un fenómeno semántico más allá del significado de cada expresión en cada mundo posible; este es el marco sobre el cual una expresión adquiere una extensión. Puede llamarse a esto la categoría semántica de la expresión. MacFarlane sostiene que los términos singulares, en virtud de la categoría semántica a la que pertenecen, no descartan en sí mismos la posibilidad de ser reemplazados por infinitas instancias; por lo tanto, incluso si hubiera finitos objetos, habría en algún sentido infinitas “interpretaciones” posibles para un término singular (que obviamente no pueden modelarse, ya que tenemos finitos objetos). En la noción de consecuencia lógica debemos tomar en cuenta este sentido de posibilidad, es decir, aquello que está permitido por la categoría semántica en cuestión; y por eso (T) es lógicamente falsa incluso en un mundo finito. En sentido estricto, una oración será válida cuando sea verdadera en toda interpretación semántica posible.

Creo que la propuesta de MacFarlane supera a las modales/formales, porque admite que no hay manera de salvarse invocando a nuevas posibilidades metafísicas o “formales”, ya que el finitista puede bien sostener que no existen o que no hay estructuras posibles con infinitos objetos.

Sin embargo, MacFarlane depende explícitamente de una noción problemática: la de categoría semántica. En Tarski (1933), esa noción se introduce como parte del proyecto de una teoría formalmente correcta de la verdad. Según el fundador de la semántica, cada vez que introducimos una expresión debemos saber a qué categoría semántica pertenece; esto nos permitirá luego caracterizar conceptos como satisfacción de una manera formalmente precisa. Dos expresiones pertenecen a la misma categoría semántica cuando si tengo una fórmula abierta que contiene a una, y la reemplazo por la otra, obtengo una fórmula. ‘P’ y

‘x’ son casos paradigmáticos de expresiones que pertenecen a distintas categorías semánticas.

También podemos, aunque incorrectamente desde una perspectiva lógica (Tarski 1933: 210), separar a los objetos mismos según las categorías semánticas de las expresiones que los denotan. Por ejemplo, los individuos y las relaciones pertenecerán a distintas categorías. Sin embargo, el concepto de categoría semántica no parece importar más que en este sentido indirecto, y no se pretende que tenga un rol central para caracterizar la validez; una fórmula es lógicamente verdadera cuando es satisfecha por toda secuencia, y simplemente se presupone que la satisfacción en cuestión no juega ilegítimamente con las categorías semánticas de las expresiones a interpretar.

La importancia indirecta de este concepto es comprensible: aunque parece sencillo de ver, no resulta para nada claro qué es lo que una categoría semántica descarta y qué es lo que permite. Sin demasiada dificultad podemos decir que la categoría semántica Predicado n -ario descarta a las $n+1$ -tuplas. ¿Pero qué tipo de n -tuplas permite?

Yendo al punto, la categoría que nos importa para el argumento finitista es la de término individual, porque lo que está en cuestión es si pueden caer bajo ella infinitas instancias. Y si hemos de considerar, como sugiere MacFarlane, no aquello que puede ser de hecho el valor de un término de esa categoría, sino aquello que en principio podría serlo sin estar descartado por la categoría, tendríamos que incluir a algunos objetos sobre los cuales parece ser difícil cuantificar. La solución, aparentemente inocente, nos termina trayendo muchos más problemas de los que soluciona. Por ejemplo, no puede quedar descartado por la categoría de término individual un elemento que carezca de una propiedad y también de su negación (supongamos, un hombre de determinada edad tal que no podemos decir que es joven o que no lo es): de este modo, una verdad lógica como $\forall x(Px \vee \neg Px)$ no será válida en este sentido categorial. Como ella, muchas otras oraciones que consideramos válidas terminarán siendo estrictamente inválidas por ser falseadas en interpretaciones que, si bien rechazamos por motivos formales, filosóficos o metafísicos, no están “descartadas” por las categorías semánticas. El error de MacFarlane es suponer que la única variante entre las “interpretaciones posibles” y las actuales es la cardinalidad, cuando ello no es así: tomada en su sentido más riguroso, la idea de interpretación posibilitada por la categoría parece exceder a las de interpretación actual en muchos más sentidos.

La posición tarskiana es mucho más elegante en este aspecto: lo “permitido” en una categoría (que es una noción metalingüística) es aquello que, dentro de nuestra ontología, cumple con tales y cuales condiciones. En el texto de 1933, donde introduce esta noción para hablar de conjuntos, supone que los nombres de individuos, clases y relaciones n -arias pertenecen respectivamente a las mismas categorías semánticas (de este modo, la ontología misma limita lo que

cada categoría “permite”). De manera que no es la categoría lo que presupone la ontología, sino al contrario. El finitista puede ponerse sin dificultades de este lado: la categoría de término individual, entonces, solo tendrá un número finito de posibles interpretaciones, justamente porque solo hay un número finito de objetos.

La cita de la que se vale MacFarlane para hacer esta distinción entre interpretaciones posibles y actuales es un signo de las dificultades que enfrenta para la defensa de esta distinción. El autor recuerda a la lógica trivalente de Lukasiewicz (1970), que está filosóficamente inspirada en la idea de que algunas verdades sobre el futuro son indeterminadas (ni verdaderas ni falsas); en esta lógica, se introduce un tercer valor de verdad, *i*, para caracterizar a estas oraciones. Y por supuesto, una oración será válida cuando preserve verdad en todas las interpretaciones, incluso las que asignen *i* a algunas oraciones.

MacFarlane observa que, incluso si el mundo fuera completamente determinado, la categoría *i* seguiría siendo comprensible. Sin embargo, creo que aquí comete el mismo error que antes. Si bien la determinación del mundo no haría incomprensible el sentido de *i*, así como la consistencia del mundo no hace incomprensible el valor *b* de los dialeteístas, es esperable que un defensor de la determinación no pida que en nuestro concepto de validez se tomen en cuenta interpretaciones que asignan *i* a algunas oraciones. De ahí que Lukasiewicz (1970) haya ofrecido argumentos a favor de la indeterminación del futuro basados, por ejemplo, en ideas metafísicas sobre la causalidad. Lo mismo pasa con el finitista: si el mundo fuera finito, el finitista no tiene por qué considerar interpretaciones con infinitos objetos, aun cuando en cierto sentido comprende de qué se trata eso.

Claro que no es fácil determinar con precisión en qué sentido el finitista “comprendería” la idea de una interpretación con infinitos objetos. Sin embargo, este problema aparece por la complejidad misma del concepto de “comprender”, y no por un aspecto problemático de este ejemplo en particular. El finitista que comprende el infinitismo no es distinto de un lógico clásico que comprende la idea de los vacíos de verdad, o un dialeteísta que comprende la ley de no contradicción. No me parece que estos casos sean extraños. Y en todos esos casos, los agentes comprenden la posición contraria, aunque no la toman en cuenta en el aparato semántico.

Algunos filósofos podrían objetar que no es posible comprender una posición sin considerarla posible; y una vez que se considera posible, sería hipócrita no tenerla en cuenta en el aparato semántico. Pero creo que eso parte de una confusión entre comprender y concebir. Es posible que cierto tipo de concebibilidad sea una guía para la posibilidad (véase Chalmers 2002), pero es dudoso que la mera comprensión de una proposición nos indique la posibilidad de que sea verdadera. Intuitivamente, todos comprendemos la proposición “ $2+2=3$ ”, aunque todos consideramos imposible que sea cierta.

La falacia que comete MacFarlane es pensar que primero tenemos una

estructura semántica dada sobre la cual se construye una teoría lógica, y luego nos preguntamos cómo es el mundo. Pero esto no es así. Si nos interesa un concepto de validez, no nos basamos en una estructura semántica vacía, sino que imprimimos sobre ella, para que no sea sumamente débil, una serie de afirmaciones metafísicas sustanciales.

4. Conclusión

Después de haber recorrido las últimas secciones, es fácil notar que mi posición simpatiza con el argumento de Etchemendy. El argumento finitista logró mostrar que nuestra noción paradigmática de validez depende de algunas afirmaciones sustanciales tradicionalmente consideradas extralógicas (por ejemplo, matemáticas). Sin embargo, no comparto que eso deba ser una fuente de rechazo de la noción tradicional de consecuencia.

Las estrategias del tipo de Etchemendy proponen una concepción de la lógica como vacía: una disciplina que solo estudia la transmisión de verdad en virtud del significado de algunos conectivos lógicos, sin ningún compromiso en particular con afirmaciones sustanciales metafísicas o matemáticas. Pero puede pensarse también que es esa misma idea la que está equivocada. Al elaborar un sistema lógico, no nos importa solo el significado estrecho de nuestras expresiones lógicas en el lenguaje natural; también nos importa la relación entre ellas y el mundo. El mismo Tarski sostuvo que la idea de que la lógica no dice nada sobre el mundo era “bastante vaga” (Tarski 1936: 189). Que no haya contradicciones verdaderas, o vacíos de verdad, o que no haya infinitos objetos, son asuntos que nos conciernen en la elaboración de un sistema lógico. Una determinada tesis sobre la vaguedad puede hacernos adoptar vacíos de verdad; un debate sobre matemática nos puede llevar a adoptar lógicas intuicionistas. Las polémicas al respecto no implican, en un sentido intuitivo, un cambio solo respecto al significado de los conectivos, sino particularmente un cambio respecto a cómo concebimos el mundo y sus posibilidades.

El finitista bien podría comprometerse con la verdad de las oraciones como (T) o similares. No hay una diferencia sustantiva entre comprometerse con aquello y comprometerse, por ejemplo, con el principio del tercero excluido. La cardinalidad del mundo es también un elemento suficientemente general e independiente de las distintas verdades particulares. Ningún rasgo de la formalidad de la consecuencia lógica se pierde si admitimos que ese factor debe tenerse en cuenta.

Lo mejor de una posición que acepte (o simplemente admita) los compromisos sustanciales que una lógica suele adoptar, es que clarifica los posibles

motivos de revisión. La lógica no será revisada cuando sorprendentemente nos demos cuenta de que el significado esquemático de una expresión no era el que pensábamos. Por el contrario, la revisión puede perfectamente provenir de debates sobre cómo es el mundo y cómo podría ser.

BIBLIOGRAFÍA

- Blanchette, P.** (2000), “Models and Modality”, *Synthese*, 124: 45–72.
- Chalmers, D.** (2002), “Does Conceivability Entail Possibility?”, en Gendler y Hawthorne (2002: 145–200).
- Dummett, M.** (1975), “Wang’s Paradox”, *Synthese*, 30: 301–324.
- Dummett, M.** (1978), “Is Logic Empirical?”, en Dummett (1978: 269–289).
- Dummett, M.** (1978), *Truth and Other Enigmas* (Londres: Duckworth).
- Etchemendy, J.** (1990), *The Concept of Logical Consequence* (Stanford: CSLI Publications).
- García-Carpintero, M.** (1993), “Grounds for the Model-Theoretic Account of the Logical Properties”, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 31: 107–131.
- Gendler, T. y Hawthorne, J.** (2002) (comps.), *Conceivability and Possibility* (Oxford: Oxford University Press).
- Gomez Torrente, M.** (1999), “Logical Truth and Tarskian Logical Truth”, *Synthese*, 117: 375–408.
- Hanson, W.** (1997), “The Concept of Logical Consequence”, *The Philosophical Review*, 106: 365–409.
- Hjortland, O.** (2013), “Logical Pluralism, Meaning Variance and Verbal Disputes”, *Australasian Journal of Philosophy*, 91: 355–373.
- Hodges, W.** (1986), “Truth in a Structure”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 86: 135–151.
- Lukasiewicz, J.** (1970), “On Determinism”, en Lukasiewicz (1970: 110–128).
- Lukasiewicz, J.** (1970), *Selected Works* (Amsterdam: North Holland Publishing Company).
- MacFarlane, J.** (2000), “What is Modeled by Truth in All Models?”, Conferencia dictada en la Pacific APA, Albuquerque, NM, 8 de abril, 2000; disponible en la página web del autor (<http://johnmacfarlane.net/>).
- McGee, V.** (1992), “Two Problems with Tarski’s Theory of Consequence”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 93: 273–292.
- Paoli, F.** (2003), “Quine and Slater on Paraconsistency and Deviance”, *Journal of Philosophical Logic*, 32: 531–548.

Priest, G. (1995), “Etchemendy and Logical Consequence”, *Canadian Journal of Philosophy*, 25: 283–292.

Priest, G. (2006), *Doubt Truth to Be a Liar* (Oxford: Oxford University Press).

Putnam, H. (1975), “The Logic of Quantum Mechanics”, en Putnam (1975: 174–197).

Putnam, H. (1975), *Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers I*, (Cambridge, Cambridge University Press).

Quine, W. V. O. (1970), *Philosophy of Logic* (New Jersey: Prentice Hall).

Ray, G. (1996), “Logical Consequence: A Defense of Tarski”, *Journal of Philosophical Logic*, 25: 617–677.

Schirn, M. (1998) (ed.), *Philosophy of Mathematics Today* (Oxford: Oxford University Press).

Shalkowski, M. (2004), “Logic and Absolute Necessity”, *The Journal of Philosophy*, 101: 55–82.

Shapiro, S. (1998), “Logical Consequence: Models and Modality”, en Schirn, M. (1998: 131–156).

Sher, G. (1996), “Did Tarski Commit ‘Tarski’s Fallacy’?”, *The Journal of Symbolic Logic*, 61: 653–686.

Smith, N. (2013), *Vagueness and Degrees of Truth* (Oxford: Oxford University Press).

Tarski, A. (1933), “The Concept of Truth in Formalized Languages”, en Tarski (1983: 152–278).

Tarski, A. (1936), “On the Concept of Following Logically”, texto original de 1936, traducción del polaco al inglés por M. Strojnska y D. Hitchcock (2002), *History and Philosophy of Logic*, 23: 155–196.

Tarski, A. (1983), *Logic, Semantics and Metamatematics* (Indianapolis: Hackett).

Weber, Z. (2010), “A Paraconsistent Model of Vagueness”, *Mind*, 119: 1025–1045.

I 143

Recibido: 10-2013; aceptado: 11-2014

La necesidad moral en Leibniz: su contenido alético y su significación específica

MAXIMILIANO ESCOBAR VIRÉ

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de Quilmes

I 145

Resumen: En sus últimos años, Leibniz emplea el concepto de *necesidad moral* para cualificar la elección divina de lo óptimo. Sin embargo, Leibniz no explica este concepto con precisión. El presente trabajo intenta mostrar que la necesidad moral leibniziana no puede entenderse como una modalidad puramente *deóntica*, porque ello contraría los fundamentos metafísicos que hacen al *carácter teleológico* de su ética. El artículo propone también una interpretación del contenido *alético* de tal noción, basada en la *conexión necesaria* que Leibniz parece atribuir a la relación entre la *voluntad* y la tendencia al *bien*. Dicha necesidad afirmaría que, aun cuando toda elección es *contingente*, en tanto entraña una infinidad de consideraciones, el Dios leibniziano está metafísicamente *necesitado* a seguir *el criterio de lo mejor*.

Palabras clave: necesidad moral, modalidad deóntica/alética, elección de lo mejor, voluntad, libertad.

Leibniz's Moral Necessity: Alethic Content and Specific Meaning

Abstract: In his last years, Leibniz employs the concept of *moral necessity* to qualify God's choice of the best. However, he doesn't explain this concept accurately. This paper intends to show that leibnizian moral necessity cannot be conceived as a purely *deontic* modality, because it would be contrary to the metaphysical grounds which make Leibniz's ethics strictly *teleological*. This paper also proposes an interpretation of the *alethic* content of this concept, based on the *necessary connection* that Leibniz seems to assign to the relationship between *free will* and the tendency towards *good*. What this necessity entails is that, for Leibniz, even though the infinity of reasons involved makes every choice *contingent*, God is metaphysically *necessitated* to follow *the rule of the best*.

Key-words: moral necessity, deontic/alethic modality, choice of the best, will, freedom.

146 |

1. Introducción

Como ha señalado Gaston Grua, Leibniz recurrió al concepto de *necesidad moral* en la última década de su vida, para explicar el tipo de necesidad que, según él, regía la elección divina de lo mejor (véase Grua 1953: 234). Tal concepto juega un papel clave en los *Ensayos de Teodicea*, a la hora de fundamentar la *contingencia* de dicha elección divina, tanto como en la caracterización de la propia *libertad* de Dios. Sin embargo, la apropiación leibniziana de esta noción no ha dejado de despertar interrogantes entre los estudiosos de la obra del filósofo, ya que la significación que la misma adquiere, en el marco de su metafísica, está lejos de ser clara y unívoca. Un desafío especial se plantea en torno a la determinación del *tipo de modalidad* que ella expresa: si se trata de una modalidad de carácter exclusivamente *deóntico* (destinada a caracterizar conceptos ético-jurídicos), o si se trata más bien de una modalidad *alética* (relativa al modo de ser verdadero de una proposición, o al modo en que una propiedad pertenece a un sujeto). Cabe incluso la posibilidad de que Leibniz haya atribuido, sin mayores problemas, ambas clases de significación a su propio concepto.

El presente artículo intenta ofrecer un aporte para la interpretación de la *necesidad moral* en los escritos del Leibniz de madurez y, tal vez, en toda su obra.

El interés primordial reside en destacar las razones por las cuales dicha noción no puede entenderse en términos puramente deónticos y en proponer una interpretación del significado alético de tal modalidad en la metafísica leibniziana. A tal efecto, se pondrá de relieve la importancia de la prolongada y oscilante reflexión de Leibniz en torno al carácter modal de la proposición “Dios elige lo mejor”, a la hora de descifrar la significación profunda de la necesidad moral.

2. Los dos contextos teóricos de la necesidad moral en Leibniz

En 1712, en la correspondencia con Des Bosses, Leibniz reconoce haber leído, en su juventud, obras de autores jesuitas como Ruiz de Montoya, Antonio Pérez y Sebastián Izquierdo, en las cuales encontró una idea que, ya en su madurez, no le resulta disonante con su propio pensamiento. Tal es la idea según la cual Dios está necesitado *moralmente*, mas no *metafísicamente*, a crear el mundo.¹ Su testimonio es fiable. Desde su *Nova methodus* de 1667, Leibniz da muestras de estar familiarizado con la noción de *necesidad moral*, propuesta desde fines del siglo XVI por algunos autores jesuitas que se oponían a la idea de una *indiferencia de equilibrio* (véase Leibniz AVI, i: 301).

En las últimas décadas, ha cobrado especial interés el estudio acerca de las fuentes y del significado de la necesidad moral leibniziana.² De acuerdo con Murray, la expresión “necesidad moral” fue adoptada por dos teólogos jesuitas españoles de fines del siglo XVI: Diego Ruiz de Montoya (1562-1632) y Diego Granado (1571-1632).³ Sus ideas influenciaron principalmente a los jesuitas del *Collegium Romanum* Antonio Pérez, Martín de Esparza y Pietro Sforza Pallavicino. Más tarde, el *necesitarismo moral* fue defendido también por Sebastián Izquierdo y por el franciscano Jerónimo de Sousa (véase Anfray 2011: 67-69).

Según Anfray, la adopción de este concepto se explicaba por el intento de

I 147

¹ Véase Leibniz G II: 436-437, 450. Su único señalamiento es que, para él, la necesidad física es consecuencia de una necesidad moral, por lo cual no cabría oponerse tanto a la necesidad física de la elección divina. Los textos de Leibniz se citarán indicando la edición y su ubicación (tomo, número de página, parágrafo). Los textos de las ediciones en castellano de E. de Olaso y de J. de Salas Ortueta se citarán indicando también su ubicación en la edición en idioma original de la que fueron traducidos. Donde no esté indicado, las traducciones son mías.

² Véanse Murray 1995, 1996 y 2005; Adams 2005; Rateau 2008; Anfray 2011. Anfray resalta la importancia de los trabajos de Sven Knebel, “Necessitas moralis ad optimum. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten” (1991, *Studia Leibnitiana* 23: 3-24) y *Wille, Würfel, und Wahrscheinlichkeit. Das system der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik* (2000, Hamburg: Felix Meiner Verlag). Véase Anfray 2011: 62, n. 12.

³ Véase Murray 1996: 38 y 2005: 203.

superar problemas derivados de la oposición entre paradigmas medievales contrastantes de psicología moral. En especial, se trataba de subsumir bajo un mismo esquema explicativo la acción determinada por la consideración intelectual de lo mejor (propia del eudemonismo aristotélico) y la acción acrática (inspirada en la sumisión a la *carnalis consuetudo* agustiniana). El modelo adoptado para brindar una explicación unificada de estos fenómenos fue el de la determinación de la voluntad por la *inclinación preponderante*, inspirada en Tomás de Aquino (véase Anfray 2011: 28-29). De este modo, la propuesta de Granado y Ruiz de Montoya pretendía evitar, al mismo tiempo, la absoluta determinación causal del entendimiento sobre la voluntad tanto como la plena indiferencia.⁴

Para estos autores, la necesidad moral era una forma de necesidad más débil que la de orden metafísico, en tanto admitía *la posibilidad de lo contrario*, y regía incluso para Dios, en especial, para su decisión de elegir lo óptimo (véase Anfray 2011: 68-72).⁵ Estas características se encontrarían, también, en el concepto leibniziano.

En la obra de Leibniz, pueden distinguirse dos contextos teóricos en los cuales tiene lugar su empleo de la expresión “necesidad moral”. Esos ámbitos de utilización se corresponden, también, con dos etapas diferentes de la elaboración de su filosofía. El primero de esos contextos es el de la reflexión ético-jurídica, orientada a la clarificación conceptual y a la fundamentación de una teoría del derecho natural enmarcada en presupuestos teóricos conciliables con la religión cristiana. Esta reflexión leibniziana tiene su germen en escritos de 1669-1671, reunidos en los fragmentos titulados *Elementa juris naturalis*. Las referencias de Leibniz a la necesidad moral, en textos correspondientes a este campo disciplinar, se prolongan durante la década de 1670 y llegan hasta escritos de comienzos de la década siguiente. El segundo contexto es el más propiamente metafísico, también con un claro contenido ético, y se relaciona con un aspecto central de la filosofía leibniziana: la justificación de la libertad de Dios en su *primer decreto*, relativo a la elección de lo mejor. Tal decreto constituye una premisa fundamental en la consecuente elección del mejor mundo posible. Los escritos en los que tiene lugar esta apelación a la necesidad moral corresponden, como ha señalado Grua, al último decenio de la vida de Leibniz, y van desde el *Tractatio* que resume hacia 1707 (véase Leibniz G III: 32-33) hasta la correspondencia con Clarke, teniendo su escenario principal en los *Ensayos de Teodicea*.

⁴ Véanse Anfray 2011: 68-70; Murray 1996: 37-38 y 2005: 202-203.

⁵ Anfray señala que no todos los partidarios de la necesidad moral concordaban en atribuirle a Dios.

Los escritos jurídicos de juventud contienen las primeras exposiciones leibnizianas que nos han llegado sobre las nociones modales ontológicas tradicionales. Allí, el análisis de tales nociones modales se realiza con miras a operar una clarificación de las modalidades deónticas (él las llama “*iuris modalia*”) y de sus relaciones lógicas. A tal efecto, Leibniz afirma la posibilidad de “trasladar” las definiciones y las relaciones lógicas de las primeras (*modalia logicae*) al terreno de los conceptos deónticos.⁶

Como señala Oscar Esquisabel, esta estrategia de definición de las modalidades deónticas tiene lugar mediante la introducción de una restricción de los modalizadores aléticos al dominio de *la posibilidad de acción del hombre virtuoso* (véase Esquisabel 2011: 10–11). El resultado de esta operación puede expresarse en el siguiente cuadro (véase Leibniz *A VI*, i: 480):

<i>Iuris modalia</i>	Definición		
		<i>Modalia logicae correspondientes</i>	
<i>Justo o permitido</i>	es aquello que es	posible	de ser realizado por el hombre bueno
<i>Injusto o prohibido</i>		imposible	
<i>Equitativo u obligatorio</i>		necesario	
<i>Indiferente</i>		contingente	

I 149

En este contexto textual y discursivo, Leibniz define la noción de *obligatio* en términos de *necesidad moral*. Esta definición aparece ya en su *Nova methodus* de 1667, donde afirma: “Como la cualidad moral en orden a actuar es doble, potencia de actuar y necesidad de actuar, así pues, la potencia moral es llamada *derecho*, la necesidad moral es llamada *obligación*” (Leibniz *A VI*, i: 301). Esta asociación con el concepto de *obligación* parece constituir el eje fundamental sobre el cual se construye la primera caracterización leibniziana de la *necesidad moral*.

3. La interpretación deóntica de la necesidad moral en los escritos jurídicos de la primera etapa

Según su propia formulación de las nociones deónticas, la *obligación* o el *deber* (*debitum*) es aquello que *necesariamente* hará el hombre virtuoso, o bien, lo que es necesario que haga aquel que pretenda ser considerado como tal. Esta asociación de la necesidad moral con la idea de obligación reaparece en otros escritos jurídicos leibnizianos durante los años setenta, y sugiere una

⁶ Véase Leibniz *A VI*, i: 466, 481; *A VI*, iv: 2758.

interpretación de la misma como una modalidad deóntica.⁷ Por ejemplo, en un texto probablemente de 1680, Leibniz afirma que “Obligación es la necesidad moral, aquella ciertamente impuesta a quien quiere conservar el nombre de hombre bueno” (véase Leibniz *AVI*, iv: 2850).

Desde esta perspectiva, la necesidad moral a la que Leibniz alude en el contexto de sus escritos jurídicos sería una modalidad no ontológica, empleada para dar cuenta de conceptos éticos. Ella respondería al interés de explicar la noción del *deber*, estableciendo una *conexión necesaria* entre el *valor moral* de un acto y la *cualidad moral* de un agente. Ahora bien, si se tratara de una noción estrictamente ética, dicha conexión podría interpretarse como *necesaria* solo en sentido *normativo* (relativo a un *deber ser*), y no en sentido *descriptivo*. Ella estipularía la condición de obrar de un cierto modo *si* se pretende ser considerado como un hombre bueno. En tal sentido, la noción de *necessitas moralis* constituiría el modo leibniziano de explicar el concepto de *obligación*.⁸

Dos preguntas se plantean a partir de esta lectura. En primer lugar: ¿es correcta esta interpretación del concepto leibniziano de necesidad moral, tal como es empleado en el contexto de sus escritos jurídicos? En segundo lugar: si tal interpretación es correcta, ¿es ella válida también para el uso del concepto en los escritos del contexto metafísico de madurez?

150 | En relación a la primera pregunta, las menciones leibnizianas a una *necesidad moral*, entre 1669 y 1680, mayoritariamente ratifican esta lectura como *definiens* de la noción de *obligación*.⁹

Sin embargo, en al menos dos escritos, probablemente de 1677, Leibniz parece emplear, de manera implícita, la misma noción de *necesidad moral* que emplearía en sus escritos de madurez, y justamente para abordar el mismo problema que habría de tratar en ellos. La noción en cuestión no es la de una *obligación* en general, sino aquella relativa a la necesidad por la cual *el sabio* elige *lo mejor*. Y el problema en el que esta noción se inserta, es el de determinar si la *necesidad* con la cual Dios se determina a elegir siempre lo mejor suprime su *libertad*. El más claro de estos escritos es el breve manuscrito titulado *De necessitate eligendi optimum*. Allí, Leibniz dice: “Si la necesidad que hay en el sabio de elegir lo óptimo suprimiera la libertad, se seguiría que ni Dios actúa libremente cuando elige lo mejor entre muchas cosas” (Leibniz *AVI*, iv: 1352).

⁷ Véase Leibniz *A VI*, iv: 2751; *A IV*, i: 471 (donde se refiere a lo “moralmente imposible”).

⁸ Anfray sostiene que, en la equivalencia entre ambos conceptos, aquel de *necesidad moral* es el *definiens*, mientras que el de *obligación* es el *definiendum*. Véase Anfray 2011: 64.

⁹ Véase Leibniz *A VI*, iv: 407, 2778, 2838, 2863, escritos de 1678-1680.

En este pasaje, Leibniz no menciona la expresión “necesidad moral”. Sin embargo, la similitud con el tratamiento de tal concepto en los escritos del contexto metafísico de madurez no puede ser mayor. Esta similitud parece revelar que Leibniz, ya en la década de 1670, estaba en posesión de la caracterización de la *necessitas moralis* que emplearía en el último decenio de su vida, formulada con sus mismos términos y con sus dos personajes principales: la figura genérica del *sabio* y la *elección de lo óptimo*. Aunque no pueda afirmarse con certeza, resulta muy probable que esta caracterización haya sido atribuida por él al mismo *definiendum* de la época de madurez. Por otra parte, el problema que se plantea ya en este pasaje es claramente distinto al interés por caracterizar la noción de *obligatio*. Aquí, de lo que se trata es de determinar si la elección divina de lo óptimo puede considerarse como *necesaria* (en algún sentido) y también como *libre*. Por ende, lo que se está sometiendo a consideración es nada menos que la *libertad divina*.

El otro pasaje de esta época en el que se puede detectar una alusión similar se encuentra en las notas sobre la libertad que Leibniz y Niels Stensen intercambiaron a fines de 1677. Allí, Leibniz escribe: “Si la necesidad de elegir lo mejor suprimiera la libertad, se seguiría que Dios, los ángeles, los santos y nosotros mismos no actuamos libremente cuando somos determinados a actuar por la mayor bondad, verdadera o aparente” (Leibniz *AVI*, iv: 1383).

Puede verse entonces que, si bien en los escritos de la etapa de 1669-1680 Leibniz se refiere a la “necesidad moral” como una expresión destinada a elucidar la noción de *obligación*, hay pasajes en los que comienza a plantearse el problema de la elección divina de lo óptimo, y lo hace en términos que, por su semejanza léxica, sugieren fuertemente la posesión de un concepto de *necessitas moralis* muy similar al de su empleo de madurez. En tal sentido, es correcto afirmar que el empleo leibniziano de la expresión, en este primer período, se enmarca principalmente en un cuadro conceptual ético-jurídico. Sin embargo, resulta mucho más incierto, a mi juicio, delimitar el concepto correspondiente a tal expresión. En especial, parece difícil afirmar que Leibniz tenía entonces una noción puramente deóntica de la necesidad moral.

Lo que sí es necesario destacar es que el problema de determinar si se conjugan, en la elección divina de lo óptimo, la *libertad* y la *necesidad*, es un asunto de orden metafísico, que involucra el concepto de *libertad* y su relación con las *modalidades aléticas*. Por tanto, se trata de un asunto que excede los alcances de una reflexión destinada a clarificar conceptos ético-jurídicos.

Esto arroja luz en torno a la segunda pregunta aquí planteada. Incluso si se admite que la noción leibniziana de *necesidad moral*, en los escritos del primer período, refiere a una modalidad de carácter deóntico, tal noción difícilmente pueda extenderse al uso de la expresión en la etapa de madurez, puesto que en esta última se aborda un problema ante todo metafísico.

I 151

El concepto de *necesidad moral* de madurez tiene una de sus formulaciones más claras en el quinto escrito a Clarke, de 1716. Allí, Leibniz dice:

Hay varias necesidades que se debe admitir. Porque hace falta distinguir entre una necesidad absoluta y una necesidad hipotética. Hace falta distinguir también entre una necesidad que tiene lugar porque lo opuesto implica contradicción, la cual es llamada lógica, metafísica o matemática, y entre una necesidad que es moral, que hace que el sabio elija lo mejor y que todo espíritu siga la inclinación más grande. (Leibniz GVII: 389)

Y en el *Tractatio* de 1707, luego de explicar de qué modo la *voluntad consecuente* o *decretoria* de Dios resulta *libremente* del conflicto de sus *voluntades antecedentes*, orientándose a la realización del máximo bien posible, Leibniz escribe:

Y aunque la voluntad de Dios sea determinada de este modo hacia lo mejor, esto sucede por una necesidad moral, y no metafísica; esta última tendría lugar si aquel objeto de la divina voluntad que es elegido por Dios fuera el único posible, en cuyo caso no habría ninguna elección entre diversas cosas, contra la hipótesis. (Leibniz G III: 32)

152 |

En estos pasajes pueden encontrarse algunos aspectos centrales a la noción de *necesidad moral*, tal como Leibniz la emplea en el contexto metafísico de madurez. Se trata de una necesidad que:

1. cualifica la elección de lo más perfecto en toda situación de elección, y su caso paradigmático es el de la figura del *sabio*, quien tiene una mayor comprensión del valor de las opciones;
2. presupone, por hipótesis (ya que se aplica a toda *elección*), la *posibilidad de lo contrario*, en lo cual se diferencia de la necesidad *metafísica*;
3. es de carácter *universal*, es decir, rige para todo *espíritu* (tanto para Dios como para las creaturas racionales);
4. se rige por el mecanismo del conflicto de las inclinaciones contrarias, y sigue el criterio de la *inclinación prevaleciente*.

En los textos leibnizianos tardíos, esta necesidad cualifica, de manera paradigmática, la *elección divina de lo óptimo*, dado que Dios es el ser máximamente sabio.

4. Los problemas que suscita la interpretación de la necesidad moral leibniziana

A partir de este seguimiento, cabe trazar una distinción entre dos tipos de problemas que plantea la comprensión del concepto leibniziano de *necesidad moral*:

I. En un primer nivel de análisis, se trata de elucidar cuál es el concepto preciso, si es que lo hay, que Leibniz atribuye a la necesidad moral en cada uno de los contextos teóricos en que lo emplea. Ello implica determinar si se trata de una misma noción en ambos casos (lo cual, como se vio, es muy dudoso), y también, si se trata de una modalidad deóntica, alética o, eventualmente, mixta.

II. En un segundo nivel, corresponde analizar si Leibniz podría estar empleando la expresión, en el contexto metafísico de madurez, para significar un concepto esencialmente deóntico, o incluso como sinónimo solapado del término “*obligatio*” (al que pretendía definir en el contexto ético-jurídico). Esta estrategia perseguiría la finalidad de escapar a las dificultades generadas por su pretensión de resguardar la contingencia de la elección divina.

El primer nivel es el más fundamental y su clarificación sería esclarecedora respecto a la segunda problemática. En lo que sigue, sin embargo, abordaré estos problemas en el orden inverso. En primer término, intentaré mostrar por qué considero inviable una interpretación estrictamente *deóntica* de la necesidad moral leibniziana, al menos en el contexto teórico de madurez, que es el más relevante para la comprensión de su metafísica. *A posteriori*, intentaré proponer una interpretación de tal modalidad destacando la necesidad de atribuirle un contenido *alético* que, aunque no se considere exclusivo, debe presuponerse en su empleo referido a la elección divina.

I 153

5. Las críticas a la interpretación deóntica de la necesidad moral leibniziana

La posibilidad de una interpretación puramente *deóntica* de la *necesidad moral* leibniziana, en la línea argumental aquí delineada, ha sido defendida por Paul Rateau, en su libro *La question du mal chez Leibniz*.¹⁰ Rateau sostiene que una de las dos razones por las cuales Leibniz recurrió tardíamente a

¹⁰ Así lo entiende también Anfray. Véase Anfray 2011: 61, n. 10.

esta noción habría sido la falta de una respuesta concluyente al problema de saber si Dios elige lo mejor o actúa del modo más perfecto por una *necesidad absoluta*.¹¹ Este es el problema que Leibniz había comenzado a analizar justamente en los escritos citados de 1677. Frente a este problema, la apelación a la necesidad moral en los textos de madurez tiene, para Rateau, la siguiente significación:

La solución reside en la doctrina de la justicia. Ella consiste en plantear el problema de otro modo: en pasar, del punto de vista lógico privilegiado hasta entonces (Dios quiere necesariamente o libremente lo mejor) a un punto de vista jurídico y moral (Dios *debe* querer lo mejor), de la consideración de lo posible (aquello cuyo contrario implica contradicción lógicamente) a aquel de lo lícito y de lo justo (aquello cuyo contrario es ilícito e imposible moralmente). Este desplazamiento problemático permite encontrar, bajo la forma de la más alta obligación, una necesidad tan apremiante en el plano moral como lo es la necesidad metafísica en el plano lógico, aunque compatible con la libertad: la necesidad moral. A la imposición lógica que limita el poder divino (Dios no puede hacer lo imposible), se añade ahora una imposición jurídica y moral que limita su voluntad: Dios no puede hacer aquello que se opone a las leyes de la justicia universal. (Rateau 2008: 519)

154 |

De este modo, la necesidad moral no sería una modalidad *alética*, sino más bien una necesidad *análoga* a la *necessitas absoluta*, pero restringida al plano del *deber ser*, al cumplimiento de las “leyes de la justicia universal”. Esto se relaciona con la *fuerza de la modalidad*: la necesidad moral proviene no solo del entendimiento divino, como las modalidades *aléticas*, sino también de la voluntad divina. Esta es, para Rateau, una diferencia irrevocable entre ambas clases de necesidad.¹²

Sin embargo, esta interpretación enfrenta ciertos problemas que ponen en duda la viabilidad de una comprensión puramente deóntica del concepto leibniziano. En el rechazo a tal comprensión coinciden Robert M. Adams, Michael Murray y Jean Pascal Anfray. Estos autores ven en la necesidad moral leibniziana un modelo de explicación de *cómo* y *por qué* una acción es realizada.¹³

¹¹ La otra razón habría sido la necesidad de justificar la permisión divina del mal. Véase Rateau 2008: 518, 520-523.

¹² Conviene notar que Rateau no parece muy seguro en torno a la viabilidad de la estrategia leibniziana para distinguir la necesidad moral respecto de la necesidad absoluta. Véase Rateau 2008: 534-536, y en especial 527, n. 108.

¹³ Véanse Murray 1996: 47-48; Adams 2005: 182; Anfray 2011: 61, 64-65.

Anfray ofrece dos razones por las cuales Leibniz no aceptaría todas las consecuencias de una lectura estrictamente deóntica de la necesidad moral. La primera señala que la noción leibniziana de *obligación* sería relativa a un superior, y no hay ninguna autoridad superior frente a la cual Dios pudiera estar obligado.¹⁴ Por tanto, un agente no puede tener más que una *cuasi obligación* hacia sí mismo, análoga a la *quasi obligatio* que Leibniz atribuye a Dios respecto de las creaturas.¹⁵ En efecto, Dios no debe nada a las creaturas, sino que el obrar del mejor modo respecto a ellas (incluso cuando permite el mal) es algo *obligatorio* en la medida en que “actuar de otro modo cercenaría sus perfecciones” (Leibniz G VI: 449). En este sentido, la obligación de Dios no debe entenderse “a la manera humana”, sino más bien, “como conviene a Dios” (Leibniz G VI: 449).

¿De qué modo puede convenir un deber a Dios? Ciertamente, Leibniz afirma, en ocasiones, que Dios se debe a sí mismo el querer lo óptimo.¹⁶ Râteau sostiene que esta obligación divina debe entenderse como una “necesidad interna”,¹⁷ es decir, como una necesidad fundada en la propia esencia divina. En tal sentido, la necesidad moral sería, en Dios, “la ley interna de su naturaleza y no una coacción impuesta desde el exterior” (Râteau 2008: 525). Esto no deja de plantear, sin embargo, el problema de esclarecer qué tipo de relación tiene lugar entre el fundamento de esta obligación (la esencia divina) y la obligación misma.

Este problema se vincula con la segunda razón señalada por Anfray, según la cual, la idea de una *obligación pura* (entendida en términos estrictamente deónticos) no tiene lugar en la ética leibniziana. En efecto, en un cuadro metafísico en el cual toda acción y toda elección presuponen la orientación de la voluntad hacia un *bien* (real o aparente) como *fin*, el contenido de cualquier norma moral y de cualquier precepto jurídico solo puede consistir en la maximización del bien. En tal sentido, ningún imperativo puede constituir un *deber* si está desprovisto de un fundamento de tipo *teleológico*, es decir, si no tiene su justificación en la consecución de un fin que se considera *bueno*. Más aun, Anfray señala que el bien no solo determina el contenido de una norma moral, sino también su *fuerza motivacional*: ningún precepto puede motivar a un espíritu a obrar por su sola forma imperativa, pues lo que mueve a actuar es el querer, y solo se quiere el bien. En consecuencia, una explicación exclusivamente *deóntica* de la necesidad moral leibniziana resulta ininteligible (véase Anfray 2011: 64-65).

I 155

¹⁴ Anfray cita un pasaje que también es notado por Râteau: “Justitia cadit in Deum, sed non obligatio. Ergo obligatio refertur ad superiorem” (Gr 811). Véanse Anfray 2011: 64; Râteau 2008: 524, n. 100.

¹⁵ Véase Leibniz A VI, iv: 2382.

¹⁶ Véase Leibniz G VI: §§ 25 y 129.

¹⁷ Véase Râteau 2008: 524, n. 100.

Este punto es decisivo. La necesidad moral establece el *criterio general* de *eleger lo mejor*. Ahora bien, el contenido específico que satisface esta exigencia de “lo mejor” debe buscarse en “las leyes de la justicia universal” (como señala Rateau), es decir, en la noción de *justicia*, objeto de la ciencia leibniziana del *derecho*. En su escrito de 1703, titulado *Meditación sobre la noción común de justicia*,¹⁸ Leibniz afirma que dicha noción ha de ser unívoca para los hombres y para Dios, aunque exista una diferencia de grado en la justicia de este y la de aquellos.¹⁹ Allí, Leibniz aborda un problema que ya se había planteado en sus escritos jurídicos de juventud: ¿qué razones podría tener alguien para actuar con benevolencia hacia todos los demás espíritus (es decir, con justicia), si lo que mueve a actuar es la búsqueda del propio bien?²⁰ En el análisis de esta cuestión, Leibniz deja en claro que incluso la acción de Dios se rige por una *racionalidad teleológica*, en la cual la razón que origina todo acto es el propósito de realizar un bien:

En el caso de Dios, no puede concebirse otro motivo [de su justicia] que el de su perfección, o, si se quiere, de su placer. Si se acepta mi definición de placer, según la cual no es sino el sentimiento de perfección, no puede esperarse que le llegue algo de fuera; por el contrario, todo depende de Él. Pero su felicidad no sería completa si no se propusiese el bien y la perfección en la medida de lo posible. (Leibniz *Salas*: 95/*Mollat*: 60)

156 I

Este pasaje revela que Dios obra con justicia no porque esté obligado, sino porque ello incrementa su *placer*, y por ende, su *perfección* y su *felicidad*. En todo caso, es el hecho de producir esta mayor perfección lo que funda, en el *Ens perfectissimum*, una suerte de *obligación* a hacer el bien. Ya en sus escritos jurídicos de juventud, Leibniz rechazaba las jactancias de los estoicos, afirmando que el honor no es nada sin el placer del ánimo que genera, y que todo *deber* tiene que ser *útil* (véase Leibniz *AVI*, i: 464, 461). Como ha señalado Grúa, el Dios leibniziano crea el mundo por razón de su *gloria*, la cual entraña un gozo, en la medida en que la creación refleja su propia perfección (véase Grúa 1953: 304-312). Las definiciones leibnizianas de los conceptos claves para su ética, están diseñadas para hacer convergir la justicia y el bien moral con la principal fuente de motivación para la acción de los espíritus. Si la *felicidad* es un placer duradero, y el *placer* es un sentimiento de perfección, entonces el conocimiento del ser más perfecto conducirá

—

¹⁸ El texto se encuentra en *Mollat*: 41-70. Como señala Grúa, se trata en realidad de dos escritos diferentes, que Mollat parece confundir en un mismo escrito (Véase *Gr*: 477). Sigo aquí la traducción que se encuentra en *Salas*: 81-103.

¹⁹ Leibniz *Salas*: 84/*Mollat*: 45-46.

²⁰ Véase *A VI*, i: 463-464.

al sabio al mayor placer intelectual y al amor de su causa (Dios) sobre todas las cosas (véase Gr: 579-581, 584-587). Por ello, para Leibniz, la máxima felicidad de los hombres radica en una *imitatio Dei* (véase Gr: 581), que se alcanza a través de la búsqueda del *bien común*, el cual se identifica sin más con la *gloria de Dios*.²¹

Así, en la ética leibniziana, no parece posible fundar el valor moral de una acción en algo distinto a la consecución de un fin que debe constituir, en sus circunstancias, el mayor bien posible. Esto vale incluso para Dios.

6. La concepción leibniziana de la voluntad como fuente del contenido alético de la necesidad moral

La ética leibniziana tiene bases metafísicas que permiten alumbrar una *visión optimista*. Entre esas bases se encuentra la tesis según la cual este mundo es la obra del ser más perfecto, pero también, la creencia firmemente sostenida en que la voluntad de los espíritus se dirige siempre a lo que se considera *bueno*, o que el *querer* es siempre querer *sub ratione boni*. Este es el supuesto metafísico en el que ha de buscarse, a mi juicio, el contenido ontológico, *alético*, de la necesidad moral.

Desde sus escritos de juventud, Leibniz siempre defendió una concepción de la libertad y de la naturaleza de la voluntad en clara oposición a la doctrina molinista de la *indiferencia de equilibrio*.²² Dicha concepción sostiene, en primer lugar, que la voluntad quiere aquello que el entendimiento considera como lo mejor. Esta tesis está presente desde sus primeros escritos, y se basa en la idea según la cual la determinación de la voluntad, en toda elección, resulta de una operación del entendimiento, relativa a la evaluación de la mejor opción. Este es uno de los puntos cruciales que, según Murray, distinguía a la corriente *intelectualista* y la oponía a los partidarios de la *indifferentia aequilibri*, en el debate sobre la *libertad* durante los siglos XVI y XVII.²³

Ahora bien, desde principios de la década de 1680, este principio de la subordinación de la voluntad al juicio intelectual sobre lo óptimo se complementa, en Leibniz, con una segunda tesis de enorme importancia: la tesis de las *razones*

I 157

²¹ Véanse Gr: 587; G VI: 27-28.

²² Véase Leibniz A VI, i: 545-546; A II, i: 117-118.

²³ Murray señala que esta oposición se centraba en lo que se denominaba como “el último juicio práctico del entendimiento”. Para los defensores de la *indiferencia de equilibrio (voluntarismo)*, este juicio era “último” en virtud de una operación de la voluntad, cuya *indiferencia* respecto de la consideración del bien garantizaba su libertad respecto de toda determinación intelectual. Véase Murray 1996: 30-31, 33-35.

inclinantes. Según ella, siempre que la voluntad elige entre opciones distintas, las razones *inclinan sin necesitar*, y por tanto, la elección no es nunca *necesaria* o *necesitada*.²⁴ Esto se debe a que solo el bien supremo podría presentarse al alma con la evidencia de ser un bien mayor a toda otra opción, determinando de modo necesario su elección (véase Leibniz *A VI*, iv: 1456).²⁵ Para Leibniz, cuando la mente considera distintos bienes particulares contrarios entre sí, la voluntad es *inclinada* según el grado de perfección (real o aparente) con el que cada uno es concebido.

Estas dos tesis constituyen el contexto teórico fundamental desde el cual Leibniz concibe la necesidad moral en sus escritos de madurez. Dicha necesidad cualifica, ante todo, la elección divina de lo óptimo. Como bien señala Adams, esta elección constituye el caso más importante y fundamental de la necesidad moral y de la causalidad final en la metafísica leibniziana (véase Adams 2005: 187). Por tratarse de una *elección*, ella se rige por la naturaleza de la voluntad, que para Leibniz quiere lo que el intelecto considera óptimo. Asimismo, por tratarse de una elección *de Dios*, ella supone la intervención de un entendimiento omnisciente, infalible. El problema que aquí se plantea, como bien expresa Rateau, es el de determinar si esta elección puede ser *contingente*, es decir, si acaso era *posible*, para el ser que es el sujeto de todas las perfecciones, elegir consciente y deliberadamente algo distinto a lo más perfecto (véase Rateau 2008: 527, n. 108).²⁶

158 |

La interpretación que aquí propongo sostiene que el análisis leibniziano de madurez sobre esta cuestión, junto con su análisis de la noción de *libertad*, constituyen la principal vía que poseemos para intentar resolver el problema más fundamental que plantea la necesidad moral leibniziana: la elucidación de su significado específico.

7. La elección divina de lo óptimo y la significación alética de la necesidad moral

7.1. El análisis leibniziano de la elección divina

En los textos de madurez, Leibniz atribuye el concepto de *necesidad moral* a Dios siempre como recurso argumental para sostener que la elección divina de

²⁴ Véase Leibniz *A VI*, iv: 1449, 1452, 1593.

²⁵ Como ya se señaló, esta misma estrategia tomasiana fue adoptada por los teóricos jesuitas de la necesidad moral.

²⁶ Rateau no ofrece una respuesta a esta cuestión.

lo óptimo no es *absolutamente necesaria*, sino que es *libre*.²⁷ Se trata, para él, de una necesidad que “no es opuesta a la contingencia” (véase Leibniz GVI: § 282). En este sentido, cabe afirmar que tal concepto tenía, para él, claras implicancias de carácter *alético*, dado que fue invocado para evadir una posición *necesitarista* respecto del primer decreto divino.

¿De qué modo fundamenta Leibniz el carácter *no metafísicamente necesario* de la elección divina?

En sus escritos de madurez, Leibniz tiende a formular esta fundamentación apelando a la existencia de una pluralidad de opciones, que preserva la *posibilidad* contrafáctica de una elección distinta por parte de Dios. Por ello reafirma insistentemente que aquello que Dios no elige (lo menos perfecto) sigue siendo *posible*.²⁸ Esta argumentación es del orden de las modalidades aléticas, y su consecuencia inevitable es la consideración de la elección divina como *contingente*, dado que no es *necesaria* y, si es *libre*, la *libertad* supone *contingencia*.²⁹

Anfray propone un análisis diferente, que se basa en un problema más general, abordado por Leibniz en la carta a Coste del 19 de diciembre de 1707. Allí, Leibniz plantea una situación hipotética de elección, en la que debe elegir entre salir o no salir, y se pregunta si, tomadas en consideración todas las circunstancias externas tanto como internas (percepciones, inclinaciones, pasiones, etc.), la elección resultante queda *necesitada*, o si persiste, para el agente, el estado de contingencia. En otras palabras, se pregunta si la proposición “*en todas estas circunstancias tomadas en conjunto, yo elegiré salir*” es verdadera de modo necesario o contingente (véase Leibniz G III: 401).

I 159

La respuesta de Leibniz es favorable a la *contingencia* de la proposición: “A esto yo respondo que ella [la proposición] es contingente, porque ni yo ni ningún espíritu más esclarecido podría demostrar que lo opuesto a esta verdad implica contradicción” (Leibniz G III: 401).

Anfray interpreta que, en este pasaje, la *indemostrabilidad* de lo opuesto remite a la explicación de la contingencia basada en el *análisis infinito*. En tal sentido, Leibniz habría recurrido, en última instancia, a su segundo criterio de fundamentación de la contingencia, aquel del carácter infinitamente analizable de las proposiciones, con preferencia a su primer criterio, basado en la consistencia lógica interna de la proposición contraria (véase Anfray 2011: 76-77).

A mi juicio, ambos criterios debieran verse como partes de una misma posición. Ciertamente, Leibniz reafirma, en sus últimos escritos, que la infinitud

²⁷ Véase Leibniz G III: 32; G VI: 184, 333, 338, 441.

²⁸ Véase Leibniz G III: 32, 402; G VI: §§ 45 y 230; G VII: 390.

²⁹ Véase Leibniz G VII: 108; G VI: § 288.

en las razones es el rasgo distintivo de las verdades contingentes.³⁰ Esta infinitud está presente incluso en toda deliberación, donde intervienen innumerables “pequeñas percepciones” (véase Leibniz G VI: § 46). Ahora bien, esta *analizabilidad infinita* se da también en la negación de toda proposición contingente, evitando que se resuelva en una contradicción. De este modo, ella asegura la consistencia lógica de la proposición contraria, y con ello, su carácter *posible*.

Este análisis general debe aplicarse a la tesis de la elección divina de lo óptimo, la cual puede formularse del siguiente modo:

T: Para todo aquello que Dios puede elegir, si Dios elige, entonces elige lo mejor.

Esta formulación no alcanza a mostrar la conexión entre antecedente y consecuente que, según creo, Leibniz asumía como evidente en la proposición “Dios elige lo mejor”. En su análisis de la carta a Coste, Anfray señala que la conexión entre los motivos y la elección debe satisfacer las exigencias del *principio de razón suficiente*, por lo cual debe presuponer el *principio de lo mejor*, que para él establece que toda sustancia actúa siempre en aras de lo mejor (véase Anfray 2011: 75). Su señalamiento es correcto, dado que debe haber una *razón* que explique por qué la elección recae sobre una opción posible (la mejor) entre todas las opciones igualmente posibles. Lo que esta conexión presupone, a mi juicio, es la tesis de la subordinación de la voluntad al juicio del entendimiento sobre lo óptimo.

Esto conduce a formular una versión expandida de la tesis *T*:

T': Para todo aquello que Dios puede elegir, si (i) Dios elige y (ii) la voluntad quiere lo que el entendimiento considera óptimo, entonces (iii) Dios elige lo mejor.

Esta sería la tesis que Leibniz considera como *moralmente necesaria*. Ella supone la concepción leibniziana de la voluntad, sin la cual Dios carecería de un *criterio* para elegir.

Ahora bien, la fundamentación de la contingencia de *T'* basada en la posibilidad de una elección distinta por parte de Dios (posibilidad asegurada por la *analizabilidad infinita* de la proposición), enfrenta un problema grave. En efecto, según la caracterización leibniziana de las modalidades aléticas, si una proposición es contingente, su contraria debe ser *posible*. En tal sentido, como se anticipó en la sección anterior, Leibniz debería estar dispuesto a aceptar que Dios pueda querer

³⁰ Véase Leibniz A I, 18: 322; G VI: 413-414, 612-614.

y elegir aquello que considera como *menos perfecto*. Sin embargo, sus propios escritos revelan, según creo, que Leibniz no estaba dispuesto a aceptar semejante consecuencia.

En un conocido pasaje de los *Ensayos de Teodicea*, Leibniz afirma: “Dios ha elegido entre diferentes opciones todas posibles; así, metafísicamente hablando, él podía elegir o hacer aquello que no fue lo mejor; pero no podía moralmente hablando” (Leibniz GVI: § 234).

En este pasaje, es importante la referencia a las diferentes opciones posibles entre las que Dios elige. A ellas se refiere sutilmente Leibniz, cuando dice que Dios podía haber elegido algo distinto a lo mejor “metafísicamente hablando”. Esto se debe a que lo menos perfecto sigue siendo *posible*. Sin embargo, en otros escritos posteriores a 1690, Leibniz da claras muestras de rechazar la posibilidad de una elección divina de lo menos perfecto. Según él, “en Dios puede ser demostrado que no puede hacer nada malo” (véase Leibniz Gr: 333), e incluso puede demostrarse que la posibilidad de pecar en Dios implica contradicción (véase Leibniz Gr: 360). Esta posición se reencuentra en otros pasajes de los últimos años.

Hay tres razones claras por las cuales Leibniz justifica este rechazo. En primer lugar, una elección divina deliberada de lo menos perfecto sería abiertamente contraria a la naturaleza de la *voluntad*, la cual no puede querer aquello que se juzga *malo* o *peor*. En sus escritos de los años setenta, esta idea se expresaba más firmemente: el *querer* solo es comprensible en relación al *bien*; nadie desea para sí la libertad de elegir lo que ha de querer, sino la de querer *lo óptimo* (véase Leibniz AVI, i: 117-118). Incluso la Medea de Ovidio quiere el mal en la medida en que el placer de la venganza representa, para ella, un bien que prevalece a la conciencia del daño infligido (véase Leibniz AVI, iii: 134-135).

La tendencia al bien pertenece, para Leibniz, a la definición de la voluntad: nadie quiere lo malo “*sub ratione mali*” (véase Leibniz AVI, iv: 1360). En tal sentido, ella parece expresar una verdad esencial, necesaria. En los *Ensayos de Teodicea*, Leibniz recuerda el axioma según el cual “*minus bonum habet rationem mali*” (véase Leibniz GVI: § 194).³¹ La elección de lo menos perfecto en las creaturas se explica por el error en la consideración del bien, el cual se deriva de la *limitación* ontológica de aquellas. Esta capacidad de querer lo peor constituye, pues, una *imperfcción*, de la cual Dios es incapaz (véase Leibniz GVI: § 337). En tal sentido, Leibniz afirma que Dios carecería de *bondad* si quisiera lo menos perfecto; ello implicaría limitar su *perfcción* (véase Leibniz GVI: § 194).

Esto conduce a la segunda razón, que es la *absoluta perfcción* de la esencia

I 161

³¹ El mismo axioma se encuentra en el *Discurso de metafísica* (véase Leibniz G IV: 428).

divina. Si la bondad (“el apetito de lo bueno”) es la *perfección* de la voluntad,³² y Dios es el sujeto de todas las perfecciones, es claro que la bondad divina no puede admitir *imperfección* alguna, y ha de querer lo óptimo de modo cierto e infalible. Aunque Leibniz afirme que esto no implica *necesidad absoluta*, lo cierto es que su concepción de la voluntad como atributo divino que tiene al bien como objeto conduce a rechazar la *posibilidad* de una elección de lo peor en el *Ens perfectissimum*.

Es importante destacar que, según este argumento, la negación de *T'* sería una proposición *imposible*, ya que implicaría la contradicción (demostrable en un análisis finito) de concebir al *Ens* que es sujeto de todas las perfecciones como carente de una perfección y por tanto como *imperfecto*. Como se vio, el mismo Leibniz sostiene esta idea en algunos pasajes: en Dios, la posibilidad de pecar implica contradicción. Pero esto conduce irremediabilmente a concluir que *T'* es *absolutamente necesaria*, que es lo contrario a lo que Leibniz intenta defender. Esta tensión se plantea inevitablemente en el abordaje leibniziano de la elección divina.

La tercera razón se relaciona con el *principio de razón suficiente* y con la noción leibniziana de *libertad*. En los *Ensayos de Teodicea*, la discusión en torno a esta última noción parte del rechazo a dos posiciones extremas: la de una *necesidad absoluta* o “*ciega*”, y la de una *indiferencia absoluta* o *de equilibrio*. A estos dos extremos se debe oponer, según Leibniz, una tercera alternativa, que es la de la *necesidad moral*.³³ La crítica a la doctrina de la *indiferencia* sostiene que ella despoja a toda elección de razón suficiente (ya que la priva tanto de causa eficiente como de causa final).³⁴ En tal sentido, pretender que Dios sea libre de querer algo distinto de lo óptimo implica atribuirle una “falsa libertad”, que es la libertad de actuar sin razón (véase Leibniz GVI: § 339).

No es casual, entonces, que en el análisis leibniziano de la elección divina de lo óptimo, la posibilidad de una elección de lo peor aparezca asociada a la *indiferencia de equilibrio*. Esto puede verse en un pasaje esclarecedor del *Compendio* de los *Ensayos de Teodicea*. Allí Leibniz dice que si la voluntad de Dios “no tuviera como regla el principio de lo mejor”, se dirigiría al mal, que es lo peor, o sería indiferente respecto del bien y del mal (véase Leibniz GVI: 387). En tal sentido, las opciones a dicha regla son las de un Dios imperfecto o una indiferencia de equilibrio. A continuación, Leibniz escribe:

³² Leibniz lo afirma expresamente en *Causa Dei*, donde reafirma que “toda voluntad tiene por objeto el bien, por lo menos el aparente”. Véase Leibniz G VI: 441.

³³ Véase Leibniz G VI: 334-336 y 321.

³⁴ Véase Leibniz G VI: §§ 339 y 349.

Y aunque Dios solo se abandonara al azar en algunos casos y de alguna manera (como haría si no se dirigiera siempre completamente a lo mejor y si fuera capaz de preferir un bien menor a un bien mayor, es decir un mal a un bien puesto que lo que impide un bien mayor es un mal) sería imperfecto, lo mismo que el objeto de su elección; no merecería una confianza completa; en tal caso actuaría sin razón y el gobierno del universo sería como ciertos juegos compuestos de razón y fortuna. Y todo esto permite ver que esta objeción contra la elección de lo mejor pervierte las nociones de libre y de necesario y nos representa lo mejor incluso como malo: lo que es maligno o ridículo. (Leibniz *de Olaso* 529-530 / GVI: 387)

Asimismo, en la carta a Coste ya citada, Leibniz dice:

(...) yo veo que hay personas que se imaginan que uno se determina a veces por la opción menos valorada, y que Dios elige a veces el menor bien, todo considerado, y que el hombre elige a veces sin motivo y contra todas sus razones, disposiciones y pasiones; en fin, que uno elige algunas veces sin que haya razón alguna que determine la elección. Pero es esto lo que yo tengo por falso y absurdo, puesto que uno de los grandes principios del buen sentido es este, que nada sucede jamás sin causa o razón determinante. Así, cuando Dios elige, es por la razón de lo mejor; cuando el hombre elige, aquello será la opción que más lo haya afectado. (Leibniz G III: 402)

I 163

En ambos pasajes, Leibniz afirma que una elección divina de lo menos perfecto es contraria i) a la *perfección* de Dios, y ii) al *principio de razón suficiente*.

Así pues, el análisis leibniziano de la elección divina de lo óptimo parece conducir a un resultado contradictorio, en el cual

I. *T'* es *contingente* (porque Dios contaba con una pluralidad de opciones), pero

II. la negación de *T'* no es *posible* (porque es contraria a la perfección divina y al *principio de razón suficiente*).

7.2. El contenido alético de la necesidad moral

En la interpretación que aquí propongo, la noción leibniziana de *necesidad moral* no resuelve esta contradicción modal, sino que nace de ella y la expresa. En tal sentido, su significado profundo y específico encuentra su origen en este resultado contradictorio.

En su significación alética, la necesidad moral del Leibniz de madurez parece designar, ante todo, la relación que establece su metafísica entre la voluntad de un espíritu absolutamente perfecto, por un lado, y el querer lo óptimo en toda situación de elección, por otro. Esa relación no se basa en un hábito adquirido, ni es el resultado de un venturoso azar, sino que constituye una *conexión necesaria*, en razón de que *lo contrario no puede suceder*. Esta imposibilidad es de orden alético, ya que se basa en las nociones o esencias involucradas: en la naturaleza misma de la voluntad, que quiere el bien por definición, y también, en la perfección misma del agente, para quien una elección de lo menos perfecto implicaría una *imperfección incompatible* con su esencia.

Esta *conexión necesaria* entre un espíritu omnisciente y la tendencia al bien se funda en la tesis de la subordinación de la voluntad al juicio intelectual y constituye un contenido alético inseparable de la necesidad moral leibniziana. Si así no fuera, habría que suprimir dicha tesis de la formulación de *T'*. En tal caso, Dios carecería de *razón suficiente* para elegir y nos encontraríamos frente a un Dios indiferente o imperfecto. Contra esta consecuencia, la necesidad moral reafirma que, en el ser máximamente perfecto, la *máxima libertad* (máxima espontaneidad y máxima inteligencia) se conjuga *necesariamente* con la *máxima bondad*. Esta afirmación no es inocua, sino que constituye una raíz vital de la que se nutre la *teodicea* leibniziana. La necesidad moral garantiza que la bondad de Dios no es aleatoria, sino que nace de una *necesidad interna* de su esencia.

164 I

Ahora bien, si el contenido alético de la *necesidad moral* se funda en una verdad de razón, ¿cómo se diferencia ella misma respecto de la *necesidad metafísica*?

La respuesta no es sencilla. Leibniz haría intervenir aquí la segunda tesis de su concepción de la voluntad: aquella de las *razones inclinantes*. Su respuesta sería que, si hay diversas opciones *posibles*, la voluntad nunca es *necesitada*, sino que es *inclinada* según el grado de perfección aparente de cada opción. Para él, esto garantiza, en definitiva, que toda elección es *contingente*, y por tanto, también *libre*. Esta es su estrategia argumental más firmemente sostenida, desde 1680, en relación a la elección divina de lo óptimo.³⁵ Sin embargo, a mi juicio, esta estrategia es inapropiada e insuficiente para evadir el abismo de la *necesidad absoluta*. Esto se debe a que, en Leibniz, *el mal* no puede ser *razón suficiente* del *querer*, y Dios no puede errar en su juicio sobre lo óptimo. Y esto equivale a afirmar que, en el fondo alético de la *necesidad moral*, anida la *necesidad metafísica* que conecta la voluntad de un espíritu omnisciente con el querer lo óptimo.³⁶

³⁵ Véase Leibniz *A VI*, iv: 1389, 1446-1447; *A VI*, vi: 175, 198-199; *G VI*: §45.

³⁶ Esta conexión es demostrable. Véase Escobar Viré 2011.

Como ha sugerido Adams,³⁷ hay una *tensión* que recorre toda la historia del análisis leibniziano de la elección divina de lo óptimo: si bien desde 1680 Leibniz afirma decididamente su carácter *contingente*, en varios pasajes sugiere claramente la opinión contraria. En este sentido, el análisis que ofrece en sus notas contra Bayle de 1706 constituye, tal vez, su intento de solución más elaborado y pretencioso. Allí, Leibniz distingue dos sentidos de la proposición “Dios quiere lo mejor”, que corresponden, en sus formulaciones respectivas, a la distinción medieval entre proposiciones modales *de dicto* y *de re*.³⁸ Leibniz no emplea las expresiones *de dicto/de re*, pero las formulaciones que ofrece se ajustan a la tradicional distinción, que diferenciaba un *modo adverbial* o *de re* (“A es necesariamente B”) de un *modo nominal* o *de dicto* (“A es B” es necesario).³⁹ Lamentablemente, tampoco aclara en qué modo comprende y emplea esta distinción. En lugar de ello, asocia cada versión de la tesis *T* a una proposición distinta, que expresaría su sentido bajo esa formulación:

Tipo de modalidad	Formulación leibniziana	Equivalencia propuesta por Leibniz
<i>de re</i>	<i>Dios quiere necesariamente lo mejor</i>	<i>Esto (que es elegido) es lo mejor</i>
<i>de dicto</i>	<i>“Dios quiere lo mejor” es necesario</i>	<i>“Esto que es lo mejor es elegido” es necesario</i>

I 165

En este esquema de equivalencias, Leibniz entiende que la versión *de re* de *T* se refiere al *objeto* de la elección divina. Por eso puede argumentar sólidamente que, en esta formulación, *T* es *contingente*, dado que en ella entra en juego la consideración de los objetos posibles, lo cual introduce un análisis infinito. Por el contrario, en su versión *de dicto*, *T* parece referirse más bien a *la elección* misma, al *criterio* bajo el cual Dios elige. Leibniz acepta que esta versión sí es *necesaria*, ya que su contraria sería la proposición “Dios no elige lo mejor”, que para él resulta *imposible*.

Hasta donde sabemos, Leibniz no profundizó este análisis. Sin embargo, el mismo revela que Leibniz parecía dispuesto a admitir dos sentidos diferentes de la tesis *T*. Cabe entonces proponer, como hipótesis interpretativa, la posibilidad de trazar tal distinción, con el propósito de rescatar, en lo posible, los diversos matices semánticos que Leibniz probablemente vislumbraba. En un sentido primario, *T* referiría al *criterio*, la *regla* o el *principio normativo* bajo el cual Dios elige (siempre que elige), y podría formularse como “Dios *elige* siempre lo mejor”. Bajo esta

³⁷ Véase Adams 1994: 36-38.

³⁸ Véase Leibniz *Gr*: 493-494.

³⁹ Véase Knuuttila 2008: 534.

significación, *T'* expresaría una verdad relativa al modo de operar de la voluntad divina, y sería *absolutamente necesaria*. En un sentido secundario, *T'* referiría a una elección efectiva de un *objeto* determinado por parte de Dios, por lo cual conveniría expresarla bajo la formulación “Dios *eligió* lo mejor”. Bajo esta significación, *T'* sería *contingente*, ya que la demostración de qué es *lo mejor*, referida a objetos posibles, implica un análisis infinito.

En esta distinción, *T'*, en su sentido secundario, sería una aplicación de la versión en sentido primario. Por ello, no habría aquí una distinción entre una acepción modal *alética* y otra *deóntica*. La necesidad moral recaería sobre ambas versiones, ya que es la modalidad propia de las operaciones de la voluntad. No habría dificultad en concebir que Dios, o cualquier otro espíritu, quiere *en general* lo mejor, y que *por ello mismo*, en cada elección particular, elige lo que juzga mejor.

La viabilidad de esta distinción en la metafísica modal leibniziana requiere de indagaciones más profundas. Ahora bien, ella parece hacer justicia al persistente rechazo leibniziano a aceptar la posibilidad de una elección divina de lo menos perfecto. En mi interpretación, el significado alético de la necesidad moral está íntimamente ligado a esta renuencia. Tal necesidad garantiza que Dios no podía haber elegido un mundo distinto al más perfecto. Y en esa incapacidad de obrar con imperfección o según un ciego azar reside, justamente, su libertad suprema.

8. Conclusiones

No contamos con escritos leibnizianos que ofrezcan una explicación acabada del concepto de *necesidad moral*. La clarificación de esta noción nos obliga a encarar una ardua labor hermenéutica. Este trabajo intenta mostrar que el significado específico de tal noción no puede agotarse en el plano *deóntico*, sino que debe reconocerse, en ella, un contenido de orden ontológico, *alético*, que remite a las bases metafísicas de la ética leibniziana.

En la interpretación aquí propuesta, la significación alética de la necesidad moral leibniziana, en el contexto metafísico de madurez, puede expresarse diciendo que, para un agente omnisciente, la tendencia de la voluntad hacia *lo mejor* seguirá *necesariamente* a su evaluación intelectual respecto del valor de las opciones disponibles en cualquier situación de elección. Por eso su caso paradigmático es la elección de lo óptimo en Dios, único espíritu absolutamente perfecto que encarna, en forma suprema, la figura del *sabio*. En otras palabras, esta modalidad afirmarí que, en toda elección, cuanto más se comprende el valor de las opciones, más se quiere lo mejor.

La *necesidad* de esta consecuencia es la *necessitas absoluta* que Leibniz define en el orden ontológico. Ella tiene su fundamento en la naturaleza misma de la voluntad, que quiere por definición lo que el entendimiento considera óptimo.

En este sentido, la necesidad moral es un tipo de necesidad que subyace a los actos de la voluntad: si bien toda elección es *contingente*, en tanto sigue *razones inclinantes* y no *necesitantes*, es *absolutamente necesario* que, en toda elección, la voluntad sea inclinada de modo preponderante hacia lo que se juzga óptimo.

Esta dimensión *alética* de la necesidad moral no es incompatible con una significación *deóntica*. Es probable que Leibniz haya atribuido, también, una significación de esta índole a tal concepto. Queda pendiente la tarea de elucidar el contenido ético-jurídico de esta modalidad. El análisis aquí presentado indica que ese contenido ético debe necesariamente hacer referencia al *bien* como fin del obrar de todo espíritu, único criterio para calificar moralmente las acciones (como *obligatorias*, *lícitas* o *indebidas*).

Este concepto de *necesidad moral* parece estar presente, aunque implícito, en los primeros abordajes leibnizianos del problema del carácter modal de la elección divina de lo óptimo. En tal sentido, este trabajo permite proponer la hipótesis según la cual Leibniz, siguiendo a sus antecesores jesuitas, habría vislumbrado tempranamente, en este concepto, un recurso valioso para comprender el tipo específico de necesidad de dicha elección, tal como hace en su madurez.

Persiste, sin embargo, un problema, y es que, en su caso fundamental (*T*), la *necesidad moral* parece convergir con la *necesidad metafísica*. La ambigüedad modal en torno a esta tesis está presente en los escritos de Leibniz, y mi interpretación es que ella revela una *tensión* persistente en su pensamiento. Desde 1680, Leibniz intentó defender la contingencia de dicha tesis, pero siempre rehusó admitir la *posibilidad* de su contraria (“Dios no elige lo mejor”). Una solución posible a esta aporía, que tiene apoyo textual, es postular una distinción entre dos sentidos de la tesis: mientras la proposición “Dios *elige* siempre lo mejor” sería *absolutamente necesaria*, en tanto refiere al *criterio de elección* con el que opera la voluntad divina, la proposición “Dios *eligió* lo mejor” haría referencia a una elección específica y sería *contingente*, puesto que tal elección involucra siempre la consideración de una infinidad de circunstancias y motivos, lo cual conlleva un *análisis infinito*.

La visión de Leibniz, según creo, es que en Dios se alcanza una situación ideal de elección, en la cual hay una comprensión pura e infalible del valor de las opciones. En tal situación, la metafísica leibniziana no admite la *posibilidad* de una elección de lo peor, y el desafío es conciliar esta *imposibilidad* con la *libertad*. En 1672-1673, en la *Confessio philosophi*, Leibniz dice: “Ciertamente la libertad de Dios es suprema, aunque no pueda errar en la elección de lo mejor” (véase Leibniz AVI, iii: 135). La misma idea se rencuentra en el *Compendio*, donde afirma que la verdadera libertad, propia de Dios, consiste en ser siempre conducido al bien según la propia inclinación (véase Leibniz GVI: 385). Creo que a esta situación ideal se refiere Leibniz, cuando califica a esta *necesidad de lo óptimo* (la *necesidad moral*) como una *necesidad feliz*.

BIBLIOGRAFÍA

A: *Leibniz: G. W. Sämtliche Schriften und Briefe*, Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. (Darmstadt, 1923 y ss., Leipzig, 1938 y ss., Berlin, 1950 y ss., Münster, 1999 y ss.).

de Olaso: Ezequiel de Olaso (1982) (comp.), *G. W. Leibniz: Escritos filosóficos* (Buenos Aires: Charcas).

G: *G. W. Leibniz: Die philosophischen Schriften*, C. I. Gerhardt (ed.), 7 vols. (Berlin: Weidman, 1875-1890; reimpressiones Hildesheim: Georg Olms, 1960-61 y Hildesheim-New York: Georg Olms, 1978).

Gr: Grua, G. (1948) (ed.), *G. W. Leibniz. Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre* (Paris: Presses Universitaires).

Mollat: G. Mollat (1893) (ed.), *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, 2ª edición (Leipzig: Hassel).

Salas: Jaime de Salas Ortueta (1984) (comp.), *Gottfried Wilhelm Leibniz: Escritos de filosofía jurídica y política* (Madrid: Editora Nacional).

Adams, R. M. (1972), "Must God Create the Best?", *Philosophical Review*, 81: 317-32.

Adams, R. M. (1994), *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist* (Oxford: Oxford University Press).

Adams, R. M. (2005), "Moral Necessity", en Rutherford y Cover (2005: 181-193).

Anfray, J. P. (2011), "Leibniz, le choix du meilleur et la nécessité morale", en Rateau (2011: 59-78).

Begby, E. (2005), "Leibniz on Determinism and Divine Foreknowledge", *Studia Leibnitiana*, 37: 83-98.

Brown, S. (1999) (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers).

Dascal, M. (2008) (ed.), *Leibniz: What Kind of Rationalist?* (Tel Aviv: Springer).

Davidson, J. D. (2005) "Video meliora proboque, deteriora sequor: Leibniz on the Intellectual Source of Sin", en Rutherford y Cover (2005: 234-253).

Echavarría, Agustín (2011), *Metafísica leibniziana de la permisión del mal* (Navarra: Eunsa).

Escobar Viré, M. (2011), "El argumento ontológico, la necesidad absoluta y el problema de la contingencia en Leibniz", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXXVII (1): 97-125.

Esquisabel, O. (2011), "El tratamiento de las modalidades aléticas y deónticas en Leibniz", en Legris (2011: 7-23).

Frankel, L. (1986), "From a Metaphysical Point of View: Leibniz and the Principle of Sufficient Reason", *Southern Journal of Philosophy*, 24 (3): 321-334.

Gabbay, D. y Woods, J. (2008) (comps.), *Handbook of the History of Logic vol. 2: Mediaeval and Renaissance Logic* (Amsterdam: Elsevier).

Greenberg, S. (2005), “Leibniz against Molinism: Freedom, Indifference and the Nature of the Will”, en Rutherford y Cover (2005: 217-233).

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

Hacking, I. (1974), “Infinite Analysis”, *Studia Leibnitiana*, 6: 126-130.

Hacking, I. (1982), “A Leibnizian Theory of Truth”, en Hooker (1982: 185-195).

Hooker, M. (1982) (ed.), *Leibniz: Critical and Interpretive Essays* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Hostler, J. (1975), *Leibniz's Moral Philosophy* (Harper & Row Publishers).

Knuuttila, S. (2008), “Medieval Modal Theories and Modal Logic”, en Gabbay y Woods (2008: 505-578).

Legris, J. (2011) (comp.), *Documentos del CIECE 7. Perspectivas en Lógica Deóntica* (Buenos Aires: Centro de Investigación en Epistemología de las Ciencias Económicas).

Mormino, G. (2011), “La contingence dans les *Essais de Théodicée* de Leibniz : un réquisit de la liberté?”, en Rateau (2011: 175-189).

Murray, M. J. (1995), “Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 55: 75-108.

Murray, M. J. (1996), “Intellect, Will and Freedom: Leibniz and his Precursors”, *Leibniz Review*, 6: 25-59.

Murray, M. J. (2005), “Spontaneity and Freedom in Leibniz”, en Rutherford y Cover (2005: 194-216).

Pasini, E. (2011), “La doctrine de la spontanéité dans la *Théodicée*”, en Rateau (2011: 155-173).

Piro, F. (1999), “Leibniz and ethics: the years 1669-72”, en Brown (1999: 147-167).

Piro, F. (2008), “For a History of Leibniz's Principle of Sufficient Reason: First Formulations and their Historical Background”, en Dascal (2008: 463-478).

Poser, H. (1969), *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G.W. Leibniz*, *Studia Leibnitiana Supplementa VI* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag).

Rateau, P. (2008), *La question du mal chez Leibniz : Fondaments et élaboration de la Théodicée* (Paris: Honoré Champion Éditeur).

Rateau, P. (2011) (ed.), *Lectures et interprétations des Essais de théodicée de G.W. Leibniz*, *Studia Leibnitiana – Sonderhefte 40* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag).

Rescher, N. (1952), “Contingence in the Philosophy of Leibniz”, *The Philosophical Review*, 61: 26-39.

Rescher, N. (2001), “*Contingentia Mundi*: Leibniz on the World's Contingency”, *Studia Leibnitiana*, 33: 145-162.

Rescher, N. (2002), “Leibniz on God’s Free Will and the World’s Contingency”, *Studia Leibnitiana*, 34: 208–220.

Rescher, N. (2005), “On Some Purported Obstacles to Leibniz’s Optimism”, *Studia Leibnitiana*, 37: 131–146.

Rösler, C. (2011), “L’influence sur la Théodicée du *negotium irenicum* entrepris par G. W. Leibniz et D. E. Jablonski”, en Rateau (2011: 285–306).

Rutherford, D. (1995), *Leibniz and the Rational Order of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press).

Rutherford, D. y Cover, J.A. (eds.) (2005), *Leibniz: Nature and Freedom* (Oxford: Oxford University Press).

Schepers, H. (1999), “Posibilidad y contingencia: Historia de la terminología filosófica anterior a Leibniz”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 33: 43–63.

Sleigh, R. C. (1982), “Truth and Sufficient Reason in the Philosophy of Leibniz”, en Hooker (1982: 209–242).

Sleigh, R. C. (1990), *Leibniz & Arnauld: A Commentary on Their Correspondence* (New Haven/London: Yale University Press).

Recibido: 12-2013; aceptado: 11-2014

Una defensa de las aserciones suboracionales

RAMIRO CASO

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

I 171

Resumen: El presente trabajo busca defender la tesis de la subdeterminación semántica de las emisiones lingüísticas. Se argumenta a favor de esta tesis al tratar las aserciones suboracionales como casos paradigmáticos de la existencia de constituyentes no articulados. Se defiende la existencia de aserciones suboracionales genuinas frente a análisis alternativos que se han desarrollado para dar cuenta de este tipo de emisiones y se muestra cómo tiene lugar la interpretación pragmática de este tipo de emisiones.

Palabras clave: pragmática de condiciones de verdad, subdeterminación semántica, constituyentes no articulados.

Abstract: In this paper, I defend the semantic underdetermination thesis for linguistic utterances. I argue in favor of this thesis by treating subsentential assertions as paradigmatic cases of the existence of unarticulated constituents. I defend the existence of genuine subsentential assertions against alternative analyses that have been developed to cope with this kind of utterances, and I explain how the pragmatic interpretation of this kind of utterances goes.

Key-words: truth-conditional pragmatics, semantic underdetermination, unarticulated constituents.

1. Introducción

Una tesis central de la pragmática de condiciones de verdad es la tesis de la subdeterminación semántica de las emisiones, esto es, la idea de que hay más elementos en el contenido veritativo-condicional de una emisión que los debidos a la interpretación puramente semántica de la expresión emitida (incluida la asignación de referencia a los constituyentes sensibles al contexto). En consonancia con esta tesis, la pragmática de condiciones de verdad ofrece una concepción de la interpretación de emisiones en la cual hay procesos pragmáticos libres de control lingüístico que contribuyen a la constitución del contenido veritativo-condicional de la emisión por medio de la provisión de constituyentes no articulados, esto es, componentes del contenido que no corresponden a ningún elemento presente en la forma lógica de la expresión emitida.

En este trabajo, argumentaremos a favor de la tesis de la subdeterminación semántica a partir del fenómeno de la aserción suboracional.¹ Para ello, explicitaremos el presunto fenómeno de las aserciones suboracionales y defenderemos la idea de que se trata de un fenómeno genuino, ofreciendo argumentos positivos a favor de su existencia y revisando las principales objeciones que se han elevado en contra de ella. Luego, mostraremos de qué modo intervienen los procesos pragmáticos en la interpretación de las aserciones suboracionales.

¹ Lo Guercio ha mostrado la importancia de las aserciones suboracionales para la discusión contemporánea en torno al contextualismo en filosofía del lenguaje. Por ello, revisar el fenómeno de las aserciones suboracionales resulta de peculiar interés filosófico. Para más detalles sobre la importancia de las aserciones suboracionales, véase Lo Guercio (en prensa).

2. Aserciones suboracionales

Una aserción suboracional es una aserción hecha por medio de la emisión de una expresión que no llega a ser una oración sintácticamente completa.² De manera más estricta, la aserción suboracional es una aserción hecha por medio de la emisión de una expresión que consiste en una proyección léxica máxima, como un sintagma de determinante, un sintagma nominal, un sintagma preposicional, etc. (véase Stainton 2005: 384). Ejemplos de este fenómeno serían:

- (1) El padre de Juan. [Dicho de alguien que acaba de entrar.]
- (2) El mozo. [Dicho por un agente a otro mientras buscan espías.]
- (3) Un oso. [Dicho frente a unos contenedores de basura notoriamente dañados.]
- (4) Agua. [Dicho a un mozo en un restaurante.]
- (5) En el último estante. [Dicho a alguien que está buscando un libro.]

Superficialmente cuando menos, (1) – (5) son emisiones de expresiones que no llegan a ser una oración completa desde el punto de vista sintáctico: en el caso de (1) – (3), se trata de un sintagma de determinante o SD; en el caso de (4), encontramos un sintagma nominal o SN; en el caso de (5), estamos en presencia de un sintagma preposicional o SP.

Lo característico de la aserción suboracional es que las expresiones empleadas, en la medida en que son suboracionales, no llegan a determinar de manera completa el contenido de la aserción, y esto como una cuestión de necesidad: la aserción tiene un contenido proposicional completo, evaluable como verdadero o falso, mientras que las expresiones suboracionales no pueden tenerlo. De este modo, si la aserción suboracional es un fenómeno legítimo, entonces también lo es la subdeterminación semántica, por cuanto habrá constituyentes de la proposición afirmada que no podrán rastrearse hasta los constituyentes sintácticos de la expresión emitida.

Para mostrar que la aserción suboracional constituye un fenómeno legítimo, debemos mostrar que la aserción suboracional es efectivamente una aserción y, además, que la expresión empleada es efectivamente suboracional (es decir, que no se trata de un caso de elipsis sintáctica).

² Para la introducción de la idea de aserción suboracional, véanse Stainton 1994 y 1997. Para su elaboración, véanse Stainton 2004 y 2005; Clapp 2005.

Para ver que se trata de una aserción, el mejor camino parece ser encontrar notas distintivas de este tipo de acto de habla y verificar que la aserción suboracional también las cumple. No deseo comprometerme en este punto con ninguna concepción particular de la aserción, más allá de la idea de que es un acto de habla que posee las notas que se presentarán a continuación. Tampoco deseo comprometerme con ninguna explicación particular de cómo una emisión lingüística llega a adquirir fuerza asertiva (en particular, deseo dejar abierta la posibilidad de que tanto las intenciones del hablante como cuestiones convencionales puedan tener un rol constitutivo determinante de la fuerza ilocutiva de un acto, dependiendo del caso del que se trate). Pero, si no hemos de prejuzgar la cuestión en contra de las aserciones suboracionales, tales notas no pueden incluir la de ser un acto de habla realizado por medio de una oración declarativa. De esta manera, como señala Stainton, debemos comenzar por rechazar la caracterización dummettiana de las oraciones como las unidades mínimas que pueden utilizarse en la realización de una movida comunicativa (véanse Dummett 1981: 194 y Stainton 1994).

Tomamos como primer rasgo característico de la aserción que este tipo de acto de habla genera compromisos de distintos tipos. La aserción implica, ante todo, presentar como verdadero un cierto contenido, lo que genera un primer compromiso para el hablante, que es un compromiso con la verdad de lo afirmado. Este compromiso con la verdad de lo afirmado genera, a su vez, una serie de compromisos adicionales y puede entenderse mejor en términos de ellos.

Un primer conjunto de compromisos es un conjunto de compromisos inferenciales y prácticos (véanse Dummett 1981: 356–357 y Brandom 1994: 168). En lo que hace a los compromisos inferenciales de la aserción, surgen del hecho de que, si alguien afirma que p , se compromete a su vez con la verdad de las consecuencias lógicas de p , así como también con la falsedad de aquellas proposiciones que resultan incompatibles con p . Como consecuencia de esto, adquiere el compromiso de no afirmar cosas incompatibles con su afirmación previa y adquiere una habilitación para afirmar cosas implicadas por dicha afirmación. En lo que hace a los compromisos prácticos, realizar una afirmación limita los comportamientos que el hablante puede realizar de manera coherente. Así, si alguien afirma que las bebidas están en la heladera y algún otro le pide que las traiga, el primero se compromete a ir hacia la heladera (si decide cumplir con el pedido) y se ve impedido de buscarlas en algún otro lado.

A su vez, presentar un contenido como verdadero supone presentarse a uno mismo como garante epistémico de la verdad de ese contenido. Dicho de otra manera, quien afirma que p comunica que tiene buenos fundamentos para realizar esta afirmación (véase Dummett 1991b: 167). De esta presentación de uno mismo como justificado al afirmar que p se siguen tres compromisos más específicos generados por el acto de aserción, a saber, el compromiso de asumir *responsabilidad* por las consecuencias que puedan seguirse de las acciones o

inferencias realizadas sobre la base de tomar la propia aserción como verdadera, el compromiso de *justificar* la propia aserción, si es adecuadamente desafiada, y el compromiso de *retractar* la propia aserción, si se demuestra falsa (véase MacFarlane 2005: 333-335).

Otro rasgo característico de la aserción es que este tipo de acto de habla puede ser usado para mentir, en oposición a meramente sugerir algo falso, como cuando alguien dice, con la intención de transmitir información falsa, que Keats no era un poeta inglés. Claramente, esto es algo distinto de sugerir o indicar que no lo era, como cuando alguien meramente implica que Keats no era inglés al decir que su estilo era de las colonias: en este caso, el emisor miente al decir que el estilo de Keats era de las colonias, mientras que solo sugiere (falsamente) que no era inglés. (La posibilidad de usar las aserciones para mentir es, por supuesto, consecuencia del hecho de que realizar una aserción implica presentar su contenido como verdadero y presentarse a uno mismo como garante epistémico de dicha verdad: al realizar una aserción, el hablante pide al oyente que confíe en él respecto de lo afirmado, y la mentira involucra explotar esta confianza con el propósito de llevar al oyente a creer algo que se sabe (o se cree) falso.)

Puede comprobarse que la aserción suboracional posee estos rasgos. Tomemos por caso (1): es sencillo constatar que una emisión de (1), en circunstancias apropiadas, tiene las características de una aserción. Supongamos que estamos en una fiesta y que un hombre entra en la habitación. Entonces, emito (1) con la intención de informar a mi amigo que esa persona es el padre de Juan. Es claro que los compromisos inferenciales entran en juego: no puedo consistentemente negar que esa persona sea el padre de Juan, no puedo afirmar que esa persona no tiene hijos, etc. También entran en juego los compromisos prácticos más generales: si prometí saludar al padre de Juan ni bien llegara, no puedo, consistentemente con mi compromiso previo, emitir (1) y no acercarme a saludarlo.

I 175

Una emisión de (1) también da lugar a los compromisos de asumir responsabilidad, si alguien actúa o razona sobre la base de tomar esa emisión como acertada, de justificar esa emisión, si es desafiada adecuadamente, y de retractarla, si se muestra que fue una emisión incorrecta. Supongamos que mi amigo, confiando en mi identificación de la persona que acaba de entrar, se acerca a felicitar al recién llegado por los logros de su hijo. Supongamos que mi identificación fue errónea y que esta persona, lejos de ser el padre de Juan, es el padre de alguien que ha ido a prisión. Mi amigo, al enterarse de la circunstancia, después de pasar vergüenza, puede reprocharme por la mala información. Y no será defensa alguna que yo responda frente al cargo: *no afirmé nada, solamente emití “el padre de Juan”, jamás dije que él lo fuera*. (Dejamos al lector imaginar escenarios en los que los pedidos de justificación y la necesidad de una retractación se vuelvan evidentes.)

Finalmente, resulta también claro que (1) puede ser utilizada para mentir. Supongamos que, a sabiendas de que la persona que acaba de entrar no es padre

de Juan y de que su hijo de hecho ha ido preso, emito (1) con la intención de que mi acompañante vaya a felicitarlo por su hijo y cometa un terrible error social. Sin duda, en tal situación no me habré limitado a sugerir algo falso, sino que deliberada y explícitamente habré llevado a mi acompañante a creer que dicha persona es el padre de Juan.

De esta manera, parece claro que emisiones como (1) – (5) pueden tener todas las consecuencias normativas, inferenciales y prácticas de las aserciones explícitamente oracionales. Ahora, si (1) – (5) pueden usarse de esta manera y pueden generar todos estos compromisos, entonces no parece haber razón para negar que constituyan *aserciones*. Resta considerar si se trata efectivamente de aserciones *suboracionales*.

En efecto, podría pensarse que (1) – (5) son, en realidad, casos de elipsis sintáctica y que, en algún nivel de representación, son equivalentes a (6) – (10):

- (6) Ese es el padre de Juan.
- (7) El mozo es un espía.
- (8) El que hizo esto fue un oso.
- (9) Quiero agua.
- (10) El libro está en el último estante.

176 I

Sin embargo, es relativamente sencillo motivar la idea de que no se trata de casos genuinos de elipsis sintáctica. Para ello, debemos adentrarnos en la caracterización de la elipsis misma como fenómeno gramatical.

Un ejemplo característico de este tipo de fenómeno es la elipsis de sintagma de tiempo o elipsis de ST, ejemplificada en:

- (11) Juan quiere ir al cine. Andrea también.

Es claro que la segunda parte de (11) es elíptica para:

- (12) Andrea también *quiere ir al cine*.

En este caso, lo que resulta elidido (y que es repuesto en (12) de manera explícita) es el sintagma de tiempo “quiere ir al cine”.

La elipsis de ST tiene dos características fundamentales: no puede ser inicial del discurso y el material elidido es recuperable de manera unívoca. Que una expresión no pueda ser inicial del discurso quiere decir que no puede ser emitida de manera feliz sin un antecedente lingüístico. La infelicidad de los usos iniciales del discurso de oraciones que presentan elipsis de ST debería ser evidente:

simplemente, imagínese a alguien diciendo, de la nada, “Pedro también” o “Juan no”. El segundo rasgo, la recuperabilidad unívoca del material elidido, está estrechamente relacionado con el carácter no inicial del discurso que muestran estas emisiones: en la medida en que requieren un antecedente lingüístico, es este antecedente el que proporciona el material requerido para la resolución de la elipsis.

La elipsis de ST no es el único tipo de elipsis sintáctica que existe. En efecto, hay otros tipos, como la elipsis de sintagma nominal y el *sluicing*, ejemplificados en (13) y en (14) respectivamente:

- (13) Juan tiene tres hijos. Andrea tiene cuatro.
 Juan tiene tres hijos. Andrea tiene cuatro *hijos*.
- (14) Andrea quiere comer algo, pero no sabe qué.
 Andrea quiere comer algo, pero no sabe qué *quiere comer*.

Las mismas consideraciones que hicimos respecto de la elipsis de ST valen para la elipsis de SN y para el *sluicing*: las oraciones elípticas no pueden ser usadas sin un antecedente lingüístico de manera feliz y el material faltante puede ser recuperado de manera unívoca cuando dicho antecedente se encuentra presente.

Los casos de aserción suboracional, por otra parte, no comparten ninguna de estas dos características propias de la elipsis, por cuanto las expresiones por medio de las cuales se realizan pueden ser empleadas al inicio del discurso y puede no haber una única manera de completarlas de modo de lograr una oración. A modo de ejemplo, tomamos nuevamente:

- (1) El padre de Juan. [Dicho de alguien que acaba de entrar.]

A partir del contexto mínimo ya proporcionado, debería ser claro que una aserción suboracional como (1) puede ocurrir felizmente al comienzo del discurso. Por supuesto, (1) requiere que hablante y oyente compartan cierto trasfondo, de modo que no siempre puede ser emitida felizmente al inicio del discurso. Abordaremos este problema en la sección 3. De momento, quiero señalar lo siguiente: el mismo tipo de trasfondo contextual compartido parece ser requerido para la felicidad de una emisión de una oración como “Tiene cuatro patas”: dicha de la nada, dará lugar a una expresión de desconcierto, pero dicha en presencia de una mesa contextualmente prominente, resultará perfectamente feliz. Que la necesidad de un contexto adecuado se deba a la necesidad de resolver la referencia de un pronominal (oculto) presente en la oración no es casual: como veremos en la sección 4, parte de lo que está involucrado en la interpretación de una aserción suboracional como (1) es cierta resolución de la referencia.

También resulta claro que el material supuestamente elidido en (1) no es

unívocamente recuperable, a partir del hecho de que todas las posibilidades en (15) son compleciones admisibles de (1):

- (15) Ese es el padre de Juan.
Ese hombre es el padre de Juan.
El hombre cerca de la puerta es el padre de Juan.

La proposición expresada por medio de (1), en cambio a saber, la proposición de *que él es el padre de Juan* se encuentra perfectamente determinada (notamos esto debido a que será de importancia más adelante).

Respecto de este último punto, podría objetarse que las compleciones sugeridas en (15) expresan proposiciones diferentes y, si bien podríamos conceder que las dos primeras expresan una misma proposición singular, la última, sin duda, expresa una proposición cuantificacional. ¿No implica esto que no está bien determinado cuál es la proposición expresada por una aserción suboracional realizada por medio de (1)? Afortunadamente, no. Dejemos de lado la discusión sobre si la interpretación russelliana de las descripciones definidas es su interpretación por defecto mi propia posición es que no lo es (véase Caso 2009) y la discusión sobre si tenemos derecho a asumir que la concepción russelliana de las descripciones definidas es algo así como la concepción usual de cómo funcionan estas expresiones nuevamente, mi impresión es que no. Independientemente de esto, me parece que una objeción semejante supondría una imagen errada de la interpretación de las aserciones suboracionales según la cual esta debe incluir un momento en el que se determine una oración a partir de la cual se derivaría la proposición afirmada. Si esto fuera efectivamente así, tal vez resultaría imposible determinar una única proposición como la proposición afirmada por medio de una emisión de (1). Sin embargo, no encuentro razones para considerar que la interpretación de una aserción suboracional deba proceder de tal manera. Con lo cual, la existencia de múltiples compleciones que podríamos dar a (1) es compatible con que se encuentre bien determinada la proposición que es objeto de aserción. Por supuesto, hay una preocupación adicional en este punto, que es cómo se interpretan las emisiones suboracionales. Abordaremos este tema en la sección 4.³

Las consideraciones precedentes dan apoyo a la existencia de las aserciones suboracionales, por cuanto parece tratarse de emisiones con fuerza asertiva (en la medida en que son susceptibles de los mismos usos que las aserciones oracionales), parecen tener un contenido proposicional determinado (al menos en algunos

³ Quiero agradecer a un referee anónimo para la *Revista Latinoamericana de Filosofía* por señalarme este punto.

casos) y no parecen constituir casos de elipsis sintáctica. En la sección siguiente, examinaremos las objeciones que se han planteado a la legitimidad de las aserciones suboracionales.

3. Stanley contra las aserciones suboracionales

Stanley ha puesto en cuestión la concepción de la interpretación de Emisiones defendida por la pragmática de condiciones de verdad y, en particular, la existencia de genuinas aserciones suboracionales (véase Stanley 2000). En consonancia con lo que Carston (1988) ha llamado el *Principio de dirección lingüística* (según el cual un aspecto del significado determinado pragmáticamente es parte de las condiciones de verdad de una emisión si y solo si puede ser rastreado hasta la forma lógica de la expresión emitida), argumenta que todo supuesto caso de aserción suboracional o bien es un caso de elipsis sintáctica (y, por ende, de aserción oracional) o bien no es un caso de aserción en absoluto.⁴ Comenzamos con el último de estos cargos.

Stanley considera que ciertas emisiones suboracionales, como:

- (4) Agua. [Dicho a un mozo en un restaurante],

no constituyen aserciones en absoluto y, *a fortiori*, tampoco aserciones suboracionales, por cuanto carecen de una fuerza ilocutiva y de un contenido proposicional determinados. En efecto, cuando un hablante emite (4) al dirigirse a un mozo, no resulta claro si está afirmando que quiere agua, realizando un pedido de agua u ordenando al mozo que le traiga agua. Dicho de otro modo, no queda claro si el acto de habla realizado es una aserción, un pedido o una orden. La idea de Stanley es que, ante la ausencia de una fuerza ilocutiva determinada, el acto no constituye una aserción en lo absoluto (así como tampoco un pedido o una orden). Por otra parte, aun cuando se tratase claramente de una aserción, no se encontraría determinado cuál sería su contenido, esto es, cuál sería la proposición afirmada. Después de todo, el hablante podría estar indicando que quiere agua, que necesita agua, etc. De este modo, la presunta aserción tampoco tendría condiciones de verdad claras y no podría ser vista como realizando una contribución conversacional determinada.

Lo primero que debemos notar es que Stanley no deja en claro si la

I 179

⁴ Stanley considera una tercera posibilidad, en la cual la expresión emitida es simplemente un *short-hand* para una oración completa, como sería el caso de una emisión de “Lindo vestido”. Sin embargo, parece haberse retractado de esta tercera posibilidad (véase Stainton 2005: 404).

indeterminación que afectaría a (4) es epistémica o constitutiva. Esto es, la emisión podría tener una fuerza y un contenido determinados pero el oyente podría ser incapaz de establecer cuáles son con un grado suficiente de confianza, o podría carecer genuinamente de una fuerza y de un contenido particulares. Con todo, argumentaré, las consideraciones de Stanley no ponen en cuestión la legitimidad de las aserciones suboracionales como fenómeno lingüístico bajo ninguna de esas dos posibilidades.

Comencemos por la indeterminación epistémica. La indeterminación epistémica de la fuerza o del contenido, por sí sola, no permite concluir que una cierta emisión no constituye un acto de habla con fuerza y contenido determinados, por la misma razón que una indeterminación epistémica respecto de la forma de la Tierra no permitiría concluir que la Tierra no constituye un cuerpo en el espacio. La única manera en que sería posible pasar de la indeterminación epistémica de la fuerza o del contenido a su indeterminación constitutiva es suponer que, de alguna manera, la interpretación que un oyente realiza de una emisión es constitutiva tanto de su fuerza como de su contenido. Si esta es la manera de hacer plausible la crítica de Stanley a la aserción suboracional, bien haría el defensor de la concepción clásica en dejarla de lado, y bien haría el defensor de la aserción suboracional en ignorarla: un interpretacionismo semejante colocaría aspectos centrales de un acto de habla (su fuerza y su contenido) más allá del control del hablante y los haría depender esencialmente de la situación de interpretación; y si bien no hay una manera en la que, por defecto, se explique la posesión de una fuerza y de un contenido determinados por parte de un acto de habla, un interpretacionismo de esa índole parece ser lo suficientemente controversial como para requerir apoyo argumentativo independiente si ha de ser usado como parte de un argumento en contra de la aserción suboracional. De manera que (haciendo a un lado esta apelación dialécticamente cuestionable al interpretacionismo) nada impide que el contenido y la fuerza se encuentren constitutivamente determinados aun cuando el oyente encuentre problemas para determinar, desde un punto de vista epistémico, cuáles son.

En lo que hace a la indeterminación constitutiva, Stanley parece considerar que algo como la siguiente situación es posible: el hablante, al emitir “Agua”, podría no tener ninguna intención particular respecto de la fuerza ilocucionaria o del contenido de su emisión: ni la intención de estar realizando una aserción, ni la de estar realizando un pedido, ni la intención de comunicar ninguna proposición en particular en lugar de otra. En tal caso, la indeterminación de la fuerza y del contenido proposicional del acto no sería ya epistémica, sino constitutiva: el acto carecería de una fuerza y de un contenido determinados porque no habría ningún hecho que le proporcionara una fuerza o un contenido determinados. Respecto de estos casos, Stanley parece tener razón: no serían casos de aserción suboracional por cuanto no serían casos de aserción en lo absoluto. Pero es

dudoso que su existencia pueda poner en peligro la posibilidad de las aserciones suboracionales, pues el defensor de la aserción suboracional no debería verse inclinado a considerarlos casos del fenómeno que intenta defender.

De esta manera, llegamos al siguiente punto: de los casos que el defensor de las aserciones suboracionales debería considerar como legítimos, ninguno es susceptible de esta crítica, y las emisiones que son susceptibles de ella no son casos que el defensor de las aserciones suboracionales debería reconocer como ejemplos de dicho fenómeno. Así, la posibilidad de que ciertos presuntos casos de aserción suboracional no sean aserciones después de todo no parece menoscabar la legitimidad de la aserción suboracional como fenómeno lingüístico.

Como acabamos de ver, los ejemplos que el defensor de la aserción no oracional debería aceptar sí poseen una fuerza y un contenido ilocutivo determinados (por lo menos desde el punto de vista constitutivo y, en algunos casos, también epistémico). Contra ellos, Stanley argumenta que se trata de casos de elipsis sintáctica y, por tanto, de casos de aserción *oracional*.

Al discutir las aserciones suboracionales en la sección 2, vimos que una razón para pensar que se trata de un fenómeno legítimo es que estas emisiones pueden ocurrir con felicidad al inicio del discurso, mientras que las elipsis sintácticas no tienen esta posibilidad, por cuanto requieren un antecedente lingüístico para su resolución. Contra estas consideraciones, Stanley sostiene que dejan de lado el hecho de que proveer explícitamente tal antecedente por medio del contexto lingüístico precedente es solamente *una* de las maneras en que dicho antecedente puede ser provisto: también sería posible volver prominente una expresión lingüística que funcione como antecedente para resolver la elipsis por medio de un contexto de conversación adecuado, sin necesidad de hacer explícita dicha expresión en el contexto lingüístico inmediato.

Una vez que se tiene en cuenta esta posibilidad, es posible distinguir dos sentidos diferentes en los que una expresión puede (o no) ser inicial del discurso: un *sentido estrecho* según el cual una expresión puede iniciar un discurso solo si puede ser emitida con felicidad sin que haya una expresión que la preceda, y un *sentido amplio* según el cual una expresión puede iniciar el discurso solo si puede ser emitida con felicidad sin necesidad de una situación contextual específica.

Con estos dos sentidos de *inicial del discurso* en juego, Stanley argumenta que la aparente asimetría entre elipsis sintáctica y aserción suboracional no es realmente tal, con lo cual las aserciones suboracionales deberían reconocerse como un caso más de elipsis. Para ello, busca mostrar que la elipsis sintáctica puede ocurrir sin un antecedente lingüístico expreso de manera feliz. Este paso es clave: si Stanley logra mostrar esto, habrá mostrado que, en sentido estrecho, la elipsis sintáctica puede iniciar un discurso (al igual que las aserciones suboracionales) y que, en sentido amplio, ni una ni otra pueden hacerlo (pues las aserciones no oracionales requieren situaciones contextuales específicas para poder ser realizadas

I 181

con felicidad). Más aún, habrá mostrado que las presuntas aserciones suboracionales tendrían los mismos rasgos que la elipsis sintáctica: podrían ser iniciales del discurso en sentido estrecho, no podrían serlo en el sentido amplio propuesto por Stanley y contarían con un antecedente lingüístico que permitiría su resolución (proporcionado por el contexto extralingüístico en el que ocurren).

Para mostrar que la elipsis sintáctica también puede ser inicial del discurso en sentido restringido, Stanley proporciona un ejemplo. Supongamos que tres amigos han ido a practicar *bungee-jumping* a un puente. Martín, al ver la cara de pánico de Juan, se dirige a Andrea y le dice:

(16) Juan no.

En este caso, no parece haber duda de que (16) es sintácticamente elíptica para:

(17) Juan no va a saltar,

con lo cual el rasgo de ser inicial del discurso en sentido restringido parece pertenecer también a la elipsis sintáctica: oraciones sintácticamente elípticas pueden ser emitidas de manera feliz sin un antecedente lingüístico (explícito).

182 |

De esta manera, casos usuales de elipsis sintáctica y presuntos casos de aserciones suboracionales son, para Stanley, ejemplos del mismo fenómeno: todos los casos de aserción suboracional requieren un contexto conversacional adecuado para ser emisiones felices, de modo que parecen poder iniciar un discurso solamente en el sentido estrecho en el cual las oraciones sintácticamente elípticas, como (16), pueden hacerlo también, a la vez que, en sentido amplio, ni las elipsis sintácticas ni las presuntas aserciones suboracionales pueden iniciar el discurso.

Ahora bien, a pesar de la semejanza que pueda existir entre los casos de elipsis sintáctica presentados por Stanley y los casos de aserción suboracional, esta última consideración deja de lado una diferencia importante. Esta consiste en que, mientras que los casos de aserción suboracional son casos en los cuales la interpretación de la emisión procede sin dificultades, en los casos de elipsis sintáctica pragmáticamente mandados, como (16), las emisiones resultan poco aceptables y, en ocasiones, pueden ser tomadas como agramaticales: estas emisiones tienen un carácter claramente marcado, del cual carecen las aserciones suboracionales. Esta diferencia puede ser explicada fácilmente si se tiene en cuenta el segundo rasgo característico de la elipsis sintáctica: la recuperabilidad unívoca del contenido elidido (rasgo que Stanley deja de lado). Seguimos parcialmente a Stainton en este punto, quien desarrolla esta dirección de manera detallada (véase Stainton 2005).

Para comprender esto, consideremos más detenidamente la elipsis sintáctica.

Para los propósitos de esta discusión, nos centraremos en la elipsis de ST (si bien lo que diremos valdrá igualmente para los otros tipos de elipsis que hemos identificado). Lo distintivo de este tipo de elipsis es que se encuentra (al menos usualmente) controlada sintácticamente, como lo evidencia:

(18) Pedro va a saltar. Juan no [va a saltar].

En este caso, decimos que la recuperación del material elidido está controlada sintácticamente en la medida en que es recuperable a partir del material lingüístico explícitamente dado por el contexto lingüístico previo y, por eso, es recuperable de manera unívoca.

Como Stanley hace notar, la elipsis sintáctica puede resolverse también pragmáticamente, por medio de un contexto extralingüístico apropiado, sin necesidad de un controlador sintáctico antecedente. Sin embargo, como ya hemos señalado, la emisión de una oración sintácticamente elíptica sin un controlador sintáctico es fuertemente marcada, no nos suena bien y su recuperación dista de ser unívoca. Por su parte, las aserciones suboracionales carecen de estos rasgos: aun en ausencia de un controlador sintáctico, estas emisiones no nos suenan mal, no resultan fuertemente marcadas (o, por lo menos, no tan fuertemente como los casos de emisiones de oraciones sintácticamente elípticas) y, en contextos apropiados, la proposición que expresan puede determinarse sin mayores inconvenientes, sin que su recuperación requiera la restitución unívoca de un presunto material lingüístico faltante para llegar al nivel oracional. Más aún, es posible comprobar que la presencia explícita de un supuesto antecedente lingüístico para las aserciones suboracionales no tiene efectos sobre su felicidad o sobre su ausencia de marca (o presencia de una marca marginal). Supongamos que, hablando del brutal asesinato de Pérez, digo: “El asesino de Pérez podría salir libre, a pesar de todo lo que hizo”, a lo cual mi amigo responde: “Un desquiciado”. La felicidad de esta emisión no es menor que la de aquella que realiza quien pronuncia las mismas palabras frente al cadáver salvajemente mutilado de Pérez.⁵ En este punto, las aserciones suboracionales contrastan fuertemente con los casos de Stanley, pues la introducción explícita de un controlador lingüístico presuntamente repuesto de manera pragmática mejora sustancialmente la felicidad de la emisión, como lo evidencia el contraste entre (16) y (18).

La concepción más extendida de la elipsis proporciona una explicación de esta asimetría. Según esta concepción, que es la de la elipsis sintáctica como

I 183

⁵ Agradezco a Eleonora Orlando y a Nicolás Lo Guercio el haber llamado mi atención sobre este punto.

borrado en forma fonética de material presente en forma lógica, la resolución de una elipsis es una cuestión de recuperación del material elidido a partir del material lingüístico proporcionado por un controlador lingüístico que aparece en el contexto lingüístico precedente, con lo cual la resolución de la elipsis sintáctica es rápida, automática y unívoca precisamente porque puede ser realizada por la competencia puramente lingüística del hablante.

Dentro del marco de esta teoría, la mejor explicación para esta asimetría entre la elipsis sintáctica y las aserciones suboracionales parece ser, precisamente, que la elipsis sintáctica requiere de un controlador sintáctico, mientras que la aserción suboracional no lo requiere. Así, cuando una oración elíptica es emitida sin un control sintáctico, recuperar el material elidido requiere la intervención de procesos pragmáticos, por cuanto la mera competencia lingüística no es suficiente. En efecto, la resolución pragmática de la elipsis requiere que se tome en cuenta la totalidad de la información disponible para el sujeto, en la medida en que cualquier información contextual puede ser relevante para la interpretación. Y dicha información no se halla disponible, por principio, para la sola competencia lingüística. Como Stanley sugiere, una interpretación pragmática puede reparar la emisión de una oración no gramatical, pero el resultado de dicha reparación es fuertemente marcado y no nos suena bien (véase Stanley 2002). Tal vez sea precisamente esto lo que ocurre en el caso de la elipsis sintáctica pragmáticamente controlada: la falta de un controlador sintáctico es una deficiencia gramatical, que resulta reparada por procesos pragmáticos que vuelven interpretable la emisión, pero esta resulta fuertemente marcada debido al fallo de gramaticalidad. El carácter no marcado de las aserciones suboracionales, por su parte, se explica por el hecho de que, al no requerir un controlador sintáctico, su interpretación es siempre pragmática y, por tanto, no nos suena mal cuando se resuelve por medio de este tipo de procesos.

Por supuesto, lo dicho hasta ahora solo muestra que, *bajo la concepción sintáctica de la elipsis como borrado*, las aserciones suboracionales son genuinamente suboracionales. Esto no descarta la posibilidad de adoptar una concepción pragmática de la elipsis como la propuesta por Stanley para aunar ambos fenómenos. Con todo, tal concepción acarrea algunos problemas que hablan en su contra.

Una primera consideración en contra de la concepción pragmática de la elipsis como la que parece tener en mente Stanley es que, si la resolución de la supuesta elipsis en las aserciones suboracionales requiere la intervención de procesos pragmáticos capaces de reponer los constituyentes de forma lógica requeridos para obtener una oración completa, no se ve qué ventaja podría tener el suponer que estos procesos pragmáticos actúan sobre un nivel de representación lingüístico en vez de sobre un nivel de representación semántico o proposicional. En efecto, una vez que contamos con procesos pragmáticos de este poder generativo, no veo claro por qué no podrían operar a nivel proposicional en lugar de

a nivel gramatical. Por supuesto, Stanley está operando bajo la dirección del Principio de dirección lingüística y está en pleno derecho de ofrecer una teoría de la elipsis que explique los casos de presunta aserción suboracional de una manera consistente con dicho principio. Con todo, no ha ofrecido todavía una teoría de la elipsis semejante y las indicaciones que proporciona respecto de cómo operaría la resolución pragmática de la elipsis son demasiado esquemáticas como para permitir reconstruir tal teoría. En segundo lugar, admitir la intervención de procesos pragmáticos que operan a nivel personal en el procesamiento lingüístico puede implicar una revisión radical de la manera en que se piensan el procesamiento del lenguaje y el lugar de la facultad del lenguaje en la arquitectura cognitiva, por cuanto debe hacerse lugar a la intervención legítima de la pragmática en el procesamiento lingüístico. Por último, esta apelación a procesos pragmáticos que intervienen en el procesamiento lingüístico deja sin explicar la asimetría de marcado existente entre la resolución pragmática de la elipsis sintáctica y la resolución pragmática de las aserciones suboracionales, así como la ausencia de una marca en el caso de las aserciones suboracionales.⁶

Si todo esto es correcto, la aserción suboracional no parece poder reducirse a la emisión de oraciones sintácticamente elípticas y su interpretación es propiamente pragmática. De este modo, la aserción suboracional parece ser un fenómeno legítimo y, por lo tanto, parece constituir un caso de subdeterminación semántica, esto es, un caso de determinación pragmática del contenido de la aserción.

I 185

Por supuesto, queda abierto al defensor de Stanley rechazar el juicio de aceptabilidad que hemos asociado a (16) y concluir que lo que hemos dicho es incorrecto. ¿Qué podría decirse frente a semejante impugnación? Si el defensor de Stanley genuinamente tiene el juicio de que una emisión de (16) es tan aceptable como una emisión de (1), de nada servirá sostener frente a él que mis informantes (y yo) tenemos un juicio contrario. En este punto, mi impresión es que el juicio del defensor de Stanley puede hallarse teóricamente sesgado: tal vez, su deseo de rechazar la idea de aserción suboracional lo esté llevando a alinear sus

⁶ Además de esto, ofrecer una teoría de la elipsis que admita una reposición pragmática no unívoca del material elidido puede ocasionar problemas adicionales para Stanley. En efecto, Stanley y Szabó rechazan las concepciones sintácticas de la restricción de dominio de los cuantificadores (aquellas que explican la restricción por medio de la presencia de material lingüístico presente en forma lógica pero no realizado fonéticamente) apelando al requisito de la univocidad en la recuperación de dicho material lingüístico (véase Stanley y Szabó 2000). Una concepción pragmática de la elipsis invalidaría su principal argumento en contra de estas concepciones y socavaría, en consecuencia, parte del apoyo que recibe su propia posición, que postula la existencia de variables ocultas en forma lógica.

juicios de aceptabilidad con su posición teórica. En el peor de los casos, esto nos dejaría en un *impasse* dialéctico. Sin embargo, hay una consideración que asigna la carga de la prueba al defensor de Stanley. Como señalamos anteriormente, si la crítica de Stanley ha de ser exitosa, debe mostrarse que la elipsis sintáctica puede ocurrir de manera feliz sin un antecedente lingüístico expreso. Si se logra mostrar esto, se habrá mostrado que la elipsis sintáctica, al igual que las aserciones suboracionales, puede ser inicial del discurso en sentido estrecho y que, en sentido amplio, ninguna de ellas puede serlo. Pero, dada esta demanda dialéctica, es tarea de Stanley y de sus defensores mostrar que sus intuiciones no se hallan teóricamente sesgadas.

4. La interpretación de las aserciones suboracionales

Esta abordar un último aspecto de las aserciones suboracionales. Hasta ahora, hemos defendido la idea de que la aserción suboracional es un fenómeno legítimo que muestra la existencia de constituyentes no articulados en el contenido veritativo-condicional de ciertas emisiones. Sería deseable, en consecuencia, contar con alguna indicación de cómo es que los procesos pragmáticos permiten introducir ese contenido proposicional adicional.

186 I

Entonces, ¿cómo recupera el oyente una proposición completa a partir de una emisión suboracional? Esto dependerá de la emisión interpretada. A grandes rasgos, podemos dividir las aserciones suboracionales que estuvimos considerando en dos grandes grupos, según expresen una proposición singular, o una proposición descriptiva o general. En el primer grupo están “El padre de Juan”, “El mozo” y “En el último estante”. En el segundo, está “Un oso”. (Reservamos la emisión de “Agua” para un tratamiento aparte.) Cómo operen los procesos pragmáticos dependerá, en parte, de esta distinción. Con todo, de manera general, la clave está en notar que las emisiones suboracionales requieren circunstancias contextuales peculiares para ser realizadas con felicidad. Estas circunstancias contextuales garantizan la prominencia de ciertos constituyentes proposicionales (objetos, propiedades, etc.) que pueden ser repuestos por el oyente en el proceso de interpretación.

Comencemos por las aserciones que expresan proposiciones singulares. Tomemos por caso:

- (1) El padre de Juan. [Dicho de alguien que acaba de entrar.]

Hemos proporcionado ya un ejemplo de situación en la que esta expresión puede utilizarse para realizar una aserción: estamos en una fiesta, una persona entra en la habitación y me dirijo a mi amigo diciéndole “El padre de Juan”.

Ahora bien, para ver cómo es posible expresar una proposición por medio de esta emisión, es preciso elaborar un poco más la situación. Supongamos que una persona ha entrado pero mi amigo, inmerso en una conversación telefónica hasta ese momento, no tomó nota de ello. En tal caso, mi amigo no será capaz de entender mi aserción, pues no será capaz de entender que estoy diciendo, de esa persona que acaba de entrar, que es el padre de Juan. Supongamos ahora que me he dado cuenta de esto. En ese caso, no podré siquiera albergar la esperanza de que mi amigo entienda correctamente mi emisión a menos que la acompañe de algún gesto o indicación que lleve su atención al hombre que acaba de entrar.

Consideremos otra situación posible: mi amigo y yo estamos en una fiesta y, en determinado momento, ingresa una persona en la habitación; mi amigo advierte su entrada y yo me percaté de ello. En tal caso, puedo emitir (1) sin mayores preámbulos, confiando en que mi amigo entenderá mi emisión. Y, sin mayores contratiempos, mi amigo entenderá que estoy diciendo, de esa persona, que es el padre de Juan.

Lo que estas situaciones de uso resaltan es que la prominencia en el contexto de un objeto determinado y, por tanto, la referencia de la atención del interlocutor a ese objeto son condiciones necesarias para la felicidad de una aserción suboracional realizada por medio de (1). Dicho de otra manera: es *porque* el objeto de quien se afirma que es el padre de Juan es contextualmente prominente (y, en consecuencia, es *porque* la atención de mi amigo está sobre él) que puedo utilizar “El padre de Juan” para decir, de la persona que acaba de entrar, que es el padre de Juan.

I 187

Que la felicidad de una emisión de (1) dependa de la prominencia contextual de un objeto no es casual. En efecto, un caso paradigmático de aserción (y, posiblemente, el caso más básico) consiste en afirmar una cierta propiedad de un objeto dado. Dentro de este esquema para la aserción, es posible distinguir dos actos o momentos que, siguiendo a Searle, podemos llamar *acto referencial* y *acto predicativo* (véase Searle 1969: cap. 2). Por medio del primero, se selecciona un objeto como aquello de lo cual se va a predicar una propiedad. Por medio del último, se predica una cierta propiedad del objeto identificado por medio del acto referencial.

Del lado del hablante, el acto referencial y el acto predicativo son relativamente sencillos de llevar a cabo: el hablante *sabe* a qué objeto tiene la intención de referir (por lo menos en el caso que nos ocupa, en el que hay un contacto perceptivo directo) y *sabe* qué propiedad desea adscribirle, por cuanto conoce de primera mano sus propias intenciones.

Por supuesto, si la comunicación ha de ser exitosa, el hablante debe dar al oyente elementos suficientes para que identifique correctamente sus intenciones. En el caso de (1), el hablante debe llevar, de alguna manera, la atención del oyente al objeto referido. En este punto, la prominencia en el contexto es

un factor importante para la interpretación que debe realizar el oyente. Una manera paradigmática de referir la atención del oyente al objeto de la intención referencial del hablante es por medio de mecanismos lingüísticos (pronombres, demostrativos, descripciones definidas y nombres propios), pero no es la única posible: el hablante puede explotar mecanismos no lingüísticos para fijar la atención del oyente en el objeto de su intención referencial. Esto es lo que ocurre en el caso de aserción suboracional que estamos considerando: el hablante explota la prominencia de un objeto para referir la atención del oyente al objeto referido sin necesidad de utilizar medios lingüísticos, ya sea utilizando medios no lingüísticos (tales como gestos o indicaciones no verbales), ya sea sacando provecho de la prominencia contextual con la que puede presentarse un objeto, sin necesidad de llamar la atención sobre él de manera explícita (por ejemplo, la prominencia que indudablemente tiene un borracho que irrumpe ruidosamente en un casamiento, etc.). Lo mismo ocurre en:

(5) En el último estante. [Dicho a alguien que está buscando un libro.]

Aquí, la prominencia contextual de un libro particular (del que se dice que está en el último estante) proviene de la actividad de búsqueda del oyente.

188 I

Una vez que hay un objeto suficientemente prominente en el contexto, puede realizarse un acto predicativo que lo tenga por sujeto. En (1) y en (5), este acto predicativo es realizado por medios lingüísticos. Con todo, la propiedad predicada no siempre es indicada de manera explícita por medio del material lingüístico utilizado. En efecto, es sencillo mostrar que solo (5) expresa la propiedad predicada por medio de ella.⁷ En (5), tenemos un SP (cuyo tipo semántico es $\langle e, t \rangle$) que expresa la propiedad de estar en el último estante o **(λx)(x está en el último estante)**. En (1), en cambio, tenemos un SD, cuyo tipo semántico es o bien $\langle e \rangle$ (esto es, algo del rango de las entidades) o bien $\langle \langle e, t \rangle, t \rangle$ (esto es, algo del tipo semántico de los cuantificadores, en este caso, **(λF)($|PDJ| = 1 \ \& \ |PDJ - F| = 0$)**), con lo que contamos o bien con una entidad, o bien con una propiedad de propiedades, pero no con una propiedad de objetos.⁸ Así, solamente en (5) tenemos expresada la propiedad que se predica en la aserción correspondiente. (Cabe notar que asumimos, por simplicidad, una tesis de la ambigüedad según la cual las descripciones definidas tienen dos lecturas: una lectura referencial, cuyo

⁷ En lo que sigue, haré uso de la notación lambda y de la noción de *tipo semántico*. Para una explicación concisa, véase Heim y Kratzer 1998, especialmente los capítulos 2 y 3.

⁸ **(λF)($|PDJ| = 1 \ \& \ |PDJ - F| = 0$)** es abreviatura de **(λf)[($\exists x$)(x es padre de Juan) & ($\forall xy$)(x es padre de Juan & y es padre de Juan $\rightarrow x = y$) & ($\forall x$)(x es padre de Juan $\rightarrow f(x) = 1$)].**

tipo semántico es $\langle e \rangle$, y una lectura atributiva, cuyo tipo semántico es $\langle \langle e, t \rangle, t \rangle$. Lo esencial de la discusión no resulta afectado si se decide adoptar, en cambio, una explicación pragmática de la diferencia entre usos referenciales y atributivos. En tal caso, debería modificarse la teoría de modo que asigne tipos semánticos a las emisiones, más que a los tipos sintácticos.)

Por supuesto, una vez que llega a la propiedad adscripta, el oyente no tiene más que juntar objeto y propiedad para recuperar una proposición completa e interpretar la aserción suboracional. Así, en (5), identificado el libro como el objeto del acto referencial, el oyente no tiene más que aplicar la propiedad expresada por “en el último estante” a ese objeto para formar la proposición **$(\lambda x)(x \text{ está en el último estante})[\text{el libro}]$** , que no es otra que la proposición de que el libro está en el último estante.

Ahora, ¿cómo es que el oyente puede llegar del constituyente semánticamente expresado a la propiedad atribuida en la aserción correspondiente, en aquellos casos en los que la propiedad atribuida y lo semánticamente expresado no coinciden? En tales casos, lo que lleva de lo expresado a lo comunicado es un proceso pragmático.

En lo que hace a (1), si tomamos la descripción como referencial, el oyente debe pasar de una expresión de tipo $\langle e \rangle$ a la propiedad de ser el padre de Juan o **$(\lambda x)(x = \text{el padre de Juan})$** , de modo de arribar a la proposición **$(\lambda x)(x = \text{el padre de Juan})[\text{ese hombre}]$** . Ahora bien, realizado el acto referencial e identificado el hombre que acaba de entrar como aquel a quien se intenta referir, y dado que un individuo no puede predicarse de otro individuo, la única manera de recuperar una proposición es suponer que el hablante está intentando establecer una relación entre el hombre que acaba de entrar y el padre de Juan. Como no hay ninguna relación particularmente prominente en el contexto que pueda establecerse entre el padre de Juan y la persona que acaba de entrar, y como la realización de identificaciones entre individuos es práctica común, el oyente podrá reponer como relación faltante la relación de identidad. Si tomamos la descripción como atributiva, en cambio, el oyente debe pasar de **$(\lambda F)(|PDJ| = 1 \ \& \ |PDJ - F| = 0)$** a **$(\lambda x)(|PDJ| = 1 \ \& \ (\forall y)(y \text{ es un padre de Juan} \rightarrow y = x))$** , la propiedad de ser el padre de Juan. Aunque no se trate ya de una expresión de tipo $\langle e \rangle$, de todas formas, seguimos en presencia de una cierta identificación, dado que la descripción usada atributivamente sigue funcionando como un designador. En la medida en que el oyente entienda que se está tratando de establecer una identificación entre el objeto de la intención referencial y la denotación de la descripción atributiva, podrá recuperar la proposición que expresa

I 189

la identidad entre ambos, que no es otra que $(\lambda x)(|PDJ| = 1 \ \& \ (\forall y)(y \text{ es un padre de Juan} \rightarrow y = x))[\text{ese hombre}]$.⁹

La emisión:

- (2) El mozo. [Dicho por un agente a otro mientras buscan espías],

también expresa una proposición singular, pero presenta una variación interesante: lo que resulta contextualmente prominente (gracias a la actividad de búsqueda de los agentes) es la propiedad predicada, $(\lambda x)(x \text{ es un espía})$, mientras que el objeto del acto referencial es señalado de manera explícita por medio de la descripción definida “el mozo”, utilizada referencialmente. De cualquier modo, los dos momentos, el referencial y el predicativo, están presentes, y permiten asignar a (2) la interpretación proposicional correspondiente, $(\lambda x)(x \text{ es un espía})[\text{el mozo}]$.

Un segundo grupo de aserciones suboracionales está compuesto por aquellas aserciones que expresan una proposición descriptiva o general. Tal es el caso de (3):

- (3) Un oso. [Dicho frente a unos contenedores de basura notoriamente dañados.]

190 |

En efecto, no resulta plausible sostener que el hablante tiene en mente un animal particular, de modo que no podemos suponer que tiene la intención de expresar una proposición singular en este caso. El oyente, al no tener ningún animal particular en mente tampoco, no interpretará (3) asignándole una proposición singular. Por el contrario, tanto hablante como oyente podrán considerar solamente proposiciones descriptivas o generales, como las expresadas por (19) y (20):

- (19) El que hizo esto fue un oso.
(20) Un oso hizo esto.

En cualquier caso, el modelo de interpretación que vale para los casos anteriores no parece aplicarse directamente en este caso, por cuanto ya no estamos

⁹ Esta proposición puede parecer demasiado complicada como para que un hablante pueda tener la intención de formarla. Con todo, un hablante competente debe ser capaz de entender este tipo de proposiciones, si el análisis cuantificacional de las descripciones ha de tener alguna plausibilidad.

en presencia de una predicación singular, sino de la combinación de una propiedad, como *ser un oso* o *haber hecho esto*, con un cuantificador, esto es, algo de tipo semántico $\langle \langle e, t \rangle, t \rangle$ (la descripción “el que hizo esto”, tomada atributivamente, o “un oso”, según el caso).

Con todo, para estos casos, vale una generalización de la predicación singular: la aplicación funcional. Así, una vez que el oyente determina cuantificador y propiedad, la aplicación funcional de aquel a esta permite asignar una proposición a la emisión de (3). El desafío radica en explicar cómo llega el oyente a determinar los constituyentes proposicionales sobre la base de (3). Cuando la interpretación es la de (19), la propiedad predicada es indicada explícitamente por (3), **(λx)(x es un oso)**. Para recuperar la proposición comunicada, el oyente únicamente debe ser capaz de entender que el hablante está intentando atribuir el estado actual de los contenedores a la acción de tal animal. Esto requiere que recupere un cuantificador que se aplique a la propiedad expresada, que, en este caso, es la descripción “el que hizo esto” entendida atributivamente, o **(λF)($|HE| = 1 \ \& \ |HE - F| = 0$)**. Realizada la aplicación funcional correspondiente, el oyente recupera la proposición **(λF)($|HE| = 1 \ \& \ |HE - F| = 0$)[$\{x : x \text{ es un oso}\}$]** o la proposición de que *el que hizo esto fue un oso*.¹⁰ Cuando la interpretación es la de (20), el cuantificador es proporcionado de manera explícita y corresponde a un cuantificador existencial restringido, **(λf)(hay un x tal que x es un oso & $f(x) = 1$)**. Lo que el oyente debe recuperar es la propiedad a la que dicho cuantificador se aplica. Nuevamente, captar la intención del hablante de atribuir el estado de los contenedores a la acción de un oso le permitirá recuperar la propiedad **(λx)(x hizo esto)** que, cuando se le aplica el cuantificador, da la proposición **(λf)(hay un x tal que x es un oso & $f(x) = 1$)[(λx)(x hizo esto)]**, esto es, la proposición de que *hay algo que es un oso y que hizo esto*.

I 191

Finalmente, en (4):

(4) Agua. [Dicho a un mozo en un restaurante],

tenemos un SN (cuyo tipo semántico es $\langle e, t \rangle$) que expresa la propiedad de ser agua o **(λx)(x es agua)**. Sin embargo, resulta claro que no es esta la propiedad involucrada en la aserción suboracional realizada por medio de (4), dado que esta aserción predica, del hablante, la propiedad de querer agua o **(λx)(x quiere agua)**. Afortunadamente, la situación de conversación en que ocurre la emisión

¹⁰ Nuevamente, **(λF)($|HE| = 1 \ \& \ |HE - F| = 0$)[$\{x : x \text{ es un oso}\}$]** es abreviatura de **(λf)[$(\exists x)(x \text{ hizo esto}) \ \& \ (\forall xy)(x \text{ hizo esto} \ \& \ y \text{ hizo esto} \rightarrow x = y) \ \& \ (\forall x)(x \text{ hizo esto} \rightarrow f(x) = 1)$][(λx)(x es un oso)]**.

hace que la transición sea sencilla: en la medida en que la interacción entre un mozo y un cliente en un restaurante es una interacción convencional en la que tanto mozo como cliente desempeñan roles específicos con expectativas bastante bien definidas, hay relaciones suficientemente prominentes en el contexto de conversación que pueden darse entre un cliente y los elementos del menú, como las relaciones de *querer*, *pedir*, etc. El mozo puede apelar a estas relaciones para recuperar la propiedad expresada y, así, asignar a la emisión la proposición adecuada, por ejemplo, $(\lambda x)(x \text{ quiere agua})[\text{el cliente}]$.

Ahora bien, los últimos dos ejemplos ponen de relieve una dificultad que es preciso plantear. Al abordar la interpretación de (3), advertimos que el oyente puede asignar a esta emisión dos proposiciones con condiciones de verdad diferentes, rescatadas por (19) y (20) respectivamente, según considere que “un oso” tiene la función de expresar una propiedad o la de proporcionar un cuantificador. Y, al abordar la interpretación de (4), asumimos que son prominentes en el contexto de conversación tanto la relación de *querer* como la relación de *pedir*, con lo cual el mozo podría asignar a esta emisión cualquiera de estas dos proposiciones:

- (21) $(\lambda x)(x \text{ quiere agua})[\text{el cliente}]$
 $(\lambda x)(x \text{ pide agua})[\text{el cliente}]$

192 I

Ahora, ¿qué ocurre si el hablante tiene una de estas proposiciones en mente y el oyente asigna a la emisión la proposición equivocada? En algún sentido, ha ocurrido un defasaje en la comunicación, dado que la proposición que el hablante tuvo la intención de comunicar no es la proposición que el oyente recuperó al interpretar la emisión. ¿No hace esto que la aserción suboracional sea una práctica comunicativamente inútil?

La respuesta, creo, es que no, por cuanto esto no implica que estemos en presencia de una comunicación fallida, en la medida en que las proposiciones pueden considerarse como (aproximadamente) *conversacionalmente equivalentes*. Esto es, para los propósitos de la conversación que se desarrolla entre hablante y oyente, ambas proposiciones tienen (aproximadamente) los mismos efectos inferenciales y prácticos. Más concretamente, podemos considerar que dos proposiciones son conversacionalmente equivalentes con respecto a una conversación no defectuosa c si su incorporación al conjunto de presuposiciones de c habilita el mismo conjunto de inferencias y da lugar al mismo conjunto de consecuencias prácticas (dada la suficiente convergencia en intereses entre los participantes de la conversación). En consecuencia, dos proposiciones son *en forma aproximada* conversacionalmente equivalentes si tienen aproximadamente los mismos efectos inferenciales y prácticos. Por supuesto, esta caracterización no puede sino ser un tanto vaga. Tal es la naturaleza de muchos conceptos pragmáticos, de todas formas,

las consideraciones anteriores permiten tener una captación bastante adecuada de en qué consiste la equivalencia conversacional aproximada, por más que este concepto admita grados.¹¹

Lo que debemos notar es que, para ser una práctica comunicativamente útil, la aserción suboracional requiere únicamente la recuperación de una proposición (en forma aproximada) conversacionalmente equivalente, y no la recuperación de la proposición que el hablante tuvo la intención de comunicar. Por esto, la posibilidad de una indeterminación epistémica del contenido que vimos en la sección 3 no constituye un problema: no solo no implica una indeterminación constitutiva, sino que tampoco vuelve inútil o ineficiente la práctica de la aserción suboracional.¹²

Por supuesto, incluso si aceptamos que, para ser exitosa, la comunicación requiere únicamente la recuperación de proposiciones (aproximadamente) conversacionalmente equivalentes, podría ocurrir que la aserción suboracional diera lugar a una práctica ineficiente de comunicación, pues podría ocurrir que la proposición recuperada, en buena parte de los casos, no fuese conversacionalmente equivalente (ni siquiera en un grado aproximado) a la proposición afirmada por el hablante. Si bien no tengo manera de descartar esta posibilidad, cabe notar que, aun cuando fuera un fenómeno extendido, esto no hablaría, *per se*, en contra de la aserción suboracional. En efecto, que hay discurso aparentemente suboracional que utilizamos para propósitos comunicativos es el *hecho* que es preciso aclarar. La postulación de aserciones genuinamente suboracionales es una manera de dar cuenta de esta práctica. La postulación de aserciones cubiertamente oracionales, a la manera de Stanley, es otra. Lo notable es que la dificultad que surge para encontrar la proposición afirmada por el hablante, en la explicación suboracional, reaparece, en el modelo oracional, como la dificultad para determinar cuál es el controlador lingüístico pragmáticamente impartido por el contexto de conversación que permite resolver la elipsis y, de esa manera, llegar a una interpretación oracional de la emisión. De modo que la posibilidad de un defasaje generalizado entre hablante y oyente mostraría que estamos en presencia de una práctica ineficiente, que de hecho tenemos, pero no constituiría una consideración a favor o en contra de ninguna de las posiciones en juego. Resta una última dificultad en la explicación pragmática de la aserción suboracional, a saber, cómo es que el oyente

I 193

¹¹ Para las nociones de *conversación no defectuosa* y *presuposición de una conversación*, véase Stalnaker 1978.

¹² La idea de que la comunicación, para ser exitosa, requiere que sea posible recuperar la misma proposición que el hablante tiene en mente ha sido puesta en cuestión fuertemente a lo largo de las últimas décadas, en la forma de una crítica al modelo de la comunicación como código. Véanse Sperber y Wilson 1995: cap. 1; Korta y Perry 2011: cap. 1.

se ve llevado a buscar una proposición en primer lugar. En efecto, es claro que podemos encontrar, por ejemplo, el mismo SN que en (4), “agua”, escrito en una botella, y esto no nos llevará a buscar una aserción correspondiente. La respuesta ha sido avanzada por Lo Guercio: suponer que el hablante intenta comunicar alguna información (en oposición a simplemente emitir una expresión suboracional) es la única manera que el oyente tiene de preservar la presunción de relevancia que acompaña la emisión. Esta suposición lleva a buscar una interpretación proposicional que salve la presuposición de que el hablante está siendo pertinente (y, por tanto, cooperativo) al realizar su contribución conversacional.⁻¹³

BIBLIOGRAFÍA

Almog, J., Perry, J. y Wettstein, H. (1989) (comps.), *Themes from Kaplan* (Oxford: Oxford University Press).

Brandom, R. (1994), *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment* (Cambridge: Harvard University Press).

Carston, R. (1988), “Implicature, Explicature, and Truth-Theoretic Semantics”, en Kempson (1988: 155-181).

194 |

Caso, R. (2009), “Procedural Meaning and Definite Descriptions”, *Análisis Filosófico*, 29: 173-184.

Clapp, L. (2005), “On the Interpretation and Performance of Non-Sentential Assertions”, en Elugardo y Stainton (2005: 109-129).

Cole, P. (1978) (comp.), *Syntax and Semantics*, IX (Nueva York: Academic Press).

Dummett, M. (1981), *Frege: Philosophy of Language*, 2ª edición (Cambridge: Harvard University Press).

Dummett, M. (1991a), *The Logical Basis of Metaphysics* (Cambridge: Harvard University Press).

Dummett, M. (1991b), “The Origin and Role of the Concept of Truth”, en Dummett (1991a: 165-183).

Elugardo, R. y Stainton, R. (2005) (comps.), *Ellipsis and Nonsentential Speech* (Dordrecht: Springer).

—

¹³ Quisiera agradecer, por los comentarios y discusiones, a Justina Díaz Legaspe, Nicolás Lo Guercio, Alfonso Losada, Eleonora Orlando y Laura Skerk. También quisiera agradecer a un referee anónimo para la *Revista Latinoamericana de Filosofía* por sus comentarios y observaciones. Parte de la investigación conducente a este trabajo fue realizada con el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), en la forma de una Beca Interna de Posgrado Tipo II (2012-2014).

- Heim, I. y Kratzer, A.** (1998), *Semantics in Generative Grammar* (Oxford: Blackwell).
- Horn, L. y Ward, G.** (2004) (comps.), *Handbook of Pragmatics* (Oxford: Blackwell).
- Kaplan, D.** (1989), “Demonstratives”, en Almog, Perry y Wettstein (1989: 481–563).
- Kempson, R.** (1988) (comp.), *Mental Representations: The Interface between Language and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Korta, K. y Perry, J.** (2011), *Critical Pragmatics* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Lo Guercio, N.** (en prensa), “Una defensa del contextualismo radical”, por aparecer en Orlando (en prensa).
- MacFarlane, J.** (2005), “Making Sense of Relative Truth”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105: 321–339.
- Orlando, E.** (en prensa) (comp.), *Significados en contexto y verdad relativa: Ensayos de semántica y pragmática*.
- Searle, J.** (1969), *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sperber, D. y Wilson, D.** (1995), *Relevance: Communication and Cognition*, 2ª edición (Oxford: Blackwell).
- Stainton, R.** (1994), “Using Non-Sentences: An Application of Relevance Theory”, *Pragmatics and Cognition*, 2: 269–284.
- Stainton, R.** (1997), “Utterance Meaning and Syntactic Ellipsis”, *Pragmatics and Cognition*, 5: 51–78.
- Stainton, R.** (2004), “The Pragmatics of Non-Sentences”, en Horn y Ward (2004: 266–287).
- Stainton, R.** (2005), “In Defense of Non-Sentential Assertion”, en Szabó (2005: 383–457).
- Stalnaker, R.** (1978), “Assertion”, en Cole (1978: 315–332).
- Stanley, J.** (2000), “Context and Logical Form”, *Linguistics and Philosophy*, 23: 391–434.
- Stanley, J.** (2002), “Making it Articulated”, *Mind & Language*, 17: 149–168.
- Stanley, J. y Szabó, Z.** (2000), “On Quantifier Domain Restriction”, *Mind & Language*, 15: 219–261.
- Szabó, Z.** (2005) (comp.), *Semantics versus Pragmatics* (Oxford: Clarendon Press).

Voluntad, razón práctica y reconocimiento en Hegel y Ricoeur

LUIS MARIANO DE LA MAZA

Pontificia Universidad Católica de Chile

I 197

Resumen: En este artículo se examinarán algunas intersecciones entre el pensamiento de Ricoeur y de Hegel en torno a temas vinculados con la voluntad, la razón práctica y el reconocimiento. Se mostrará que, tras una etapa inicial de reticencia a ocuparse con la filosofía de Hegel, esta se convierte para Ricoeur a mediados de los años 60 en una referencia ineludible en su confrontación con Freud, hasta el punto de llegar a experimentarla como una tentación, de la que parece querer desprenderse, sobre todo en su reflexión sobre lo trágico y la historia en los años 80, pero que reaparece con fuerza en la última década del siglo pasado, hasta culminar con la teoría del reconocimiento, para la cual Hegel constituye una fuente principal, aunque no exclusiva.

Palabras clave: voluntad, razón práctica, conciencia, espíritu, reconocimiento.

Abstract: This article is about some intersecting points between Ricoeur's and Hegel's thought around issues related to free will, practical reason and recognition. After an initial stage of reluctance to deal with the philosophy of Hegel, it becomes for Ricoeur, in the mid-60s, an essential reference in his confrontation with Freud, feeling his influence as a temptation, which he wants to avoid, especially in his reflection about tragedy and history in the 80s. But this influence appears again notoriously, in the last decade of the 20th century, culminating with the theory of recognition, to which Hegel constitutes a major source, but not an exclusive one.

Key-words: free will, practical reason, consciousness, spirit, recognition.

1. Infinitud y finitud de la voluntad

Indicios de la presencia de Hegel en Ricoeur se encuentran en los estudios tempranos de este sobre fenomenología de la voluntad. El volumen 1, titulado *Lo voluntario y lo involuntario* (1950), contiene una descripción de las estructuras esenciales de la voluntad en las que lo voluntario y lo involuntario se encuentran en tensión y conflicto recíproco. En general las referencias a Hegel en esta obra son escasas, y más bien de segunda mano, pero se puede advertir la sombra de Hegel en la reflexión de Ricoeur sobre lo que llama la “unidad paradójica de libertad y necesidad”.

El filósofo francés sostiene que libertad y necesidad se encuentran en una relación de oposición negativa entre sí, negación que se muestra desde los dos lados. Por el lado de la necesidad, la negación se presenta como limitación en tres ámbitos a los cuales corresponde una forma peculiar de “tristeza”. La primera forma de tristeza se relaciona con la finitud del *carácter* humano. El carácter es finito en el sentido de que posee determinaciones en virtud de las cuales yo soy alguien dotado de un perfil propio y original que me distingue de los otros, de sus valores, pero también de las realidades empíricas del mundo. Pero esta misma perspectiva finita y parcial es fuente de sufrimiento: “sufro de estar condenado a la elección que consagrará y agravará mi parcialidad, destruyendo todos los posibles con los cuales me comunico con la totalidad de la experiencia humana” (Ricoeur 1986/88: 490). Ricoeur asocia esta tristeza de lo finito al adagio que Hegel toma del pensamiento spinoziano: *Determinatio est negatio* (véase Hegel *GW* 11: 76).

Un segundo momento de negación, con su consiguiente tristeza, se refiere a lo inconsciente, caracterizado como “una materia indefinida que confiere a

todo pensamiento que formo una obscuridad impenetrable y una espontaneidad sospechosa” (Ricoeur 1986/88: 492). A esta “tristeza de lo informe” la relaciona Ricoeur con el concepto del “infinito malo”, de los interminables deseos sin medida y de las opciones arbitrarias que Hegel contrapone al “infinito bueno” de la libertad que escoge aquello que la fortalece y le permite realizarse como tal (véase Hegel 2004: §22).

La tercera forma de negación y de tristeza se refiere a las amenazas a la vida humana, debido a su carácter variado, plural, y por tanto divisible; la vida crece y se multiplica, pero ello conlleva también el envejecimiento. El nacimiento denuncia la contingencia del viviente que pudo no haber nacido, y anuncia de antemano la muerte (véase Ricoeur 1986/88: 493-507).

A todas estas negaciones, la libertad responde a su vez con su propio No del rechazo a los límites del carácter, a las tinieblas del inconsciente y a la contingencia de la vida. Sin embargo esta triple negación, que en el fondo es un anhelo de totalidad, con frecuencia se convierte en desmesura prometeica. Al respecto Ricoeur saca a colación lo que llama el “titanismo” filosófico de la filosofía idealista, sin nombrar explícitamente a Hegel, sino a Fichte. Este titanismo se caracterizaría por considerar intolerable el encontrarse a sí mismo como existente no necesario. Pero, si bien responde al anhelo más profundo de la libertad, en el fondo no constituye sino un rechazo a la condición concreta de la conciencia y, por ende, de la existencia humana. Por ello el filósofo francés llama a la filosofía a reconciliar la libertad con la necesidad, asumiendo los condicionamientos que le confieren falibilidad a la condición humana.

I 199

Más clara es la presencia de Hegel en el segundo volumen de la Filosofía de la voluntad, que lleva por título *Finitud y culpabilidad* (1960). La primera parte de este volumen (*El hombre falible*) se hace cargo del hombre como unidad mediadora de finitud e infinitud. En este contexto, Hegel aparece junto con Kant y Husserl como un complemento correctivo de la idea cartesiana de la posición intermedia del hombre entre Dios y la Nada, cuyo entendimiento es finito y cuya voluntad es infinita (véase Ricoeur 2004a: 23). El enfoque metodológico transita desde la fenomenología eidética de la voluntad, que caracterizaba el volumen 1, hacia una fenomenología histórico-existencial. Pero frente a lo que considera una acentuación unilateral de la finitud humana en la filosofía contemporánea, Ricoeur plantea la necesidad de que la filosofía realice una síntesis entre finitud y racionalidad (véase Ricoeur 2004a: 61). Hegel es traído a colación a propósito del análisis del objeto de la percepción, al que aporta la distinción entre certeza y verdad, es decir entre la mirada subjetiva y parcial del individuo que no se ha formado filosóficamente, y el saber que al final de la experiencia formativa se ha depurado a sí mismo de esa parcialidad y aprehende la cosa tal como es en sí. La perspectiva finita solo se revela como tal

cuando es sobrepasada en un horizonte de significación infinito (véase Ricoeur 2004a: 45-48).

2. La visión moral del mundo, el juicio y el perdón

En *Finitud y culpabilidad* Ricoeur aborda un concepto importante inspirado en la *Fenomenología del espíritu*, y que de aquí en adelante no dejará nunca de estar presente en su reflexión sobre la voluntad, a saber, el concepto de la “visión moral del mundo”, que Hegel desarrolla en el tercer apartado del capítulo VI sobre El Espíritu. Si bien la referencia a Hegel en esa obra es explícita, ella permanece todavía en un plano más bien general y poco específico. La define como “el esfuerzo por comprender, cada vez mejor, la libertad por medio del mal y el mal por medio de la libertad” (Ricoeur 2004a: 14).

Los símbolos del mal que el filósofo francés analiza en la segunda parte de *Finitud y culpabilidad*, plantean, a su juicio, la tarea filosófica de recuperar las manifestaciones del hombre en tanto que víctima y a la vez culpable de sus faltas y de relacionar lo que sugieren estas manifestaciones con todos los registros de la conciencia humana, como lo hace Hegel (véase Ricoeur 2004a: 17). En su libro *El conflicto de las interpretaciones* Ricoeur retoma este tema y valora que la crítica que Hegel hace en la *Fenomenología del espíritu* a la visión moral del mundo se adelante a Nietzsche en denunciar la conciencia juzgadora que condena los actos y las personas humanas que han incurrido en falta o contradicción como hipócrita, y en advertir su propia finitud y culpabilidad. La superación de la falta o del delito solo se hará efectiva si la conciencia que acusa reconoce su igualdad con la conciencia acusada (véase Ricoeur 2003: 147).

Ricoeur añade que Hegel mostró en otra de sus obras fundamentales, *Los principios de la filosofía del derecho*, que el derecho penal es lógicamente anterior a la moralidad subjetiva que rige la conciencia individual y a la eticidad, la *Sittlichkeit* o moralidad objetiva que rige a la familia, la sociedad civil y el Estado (véase Ricoeur 2003: 326 ss). Su validez se circunscribe al “derecho abstracto”, en el cual la pena constituye la negación de una negación, es decir la supresión de la violación del derecho, mediante la cual este logra su cumplimiento.¹ En la esfera de la moralidad no corresponde castigar, sino perdonar. La conciencia moral que niega el perdón por no querer contaminarse con el mal solo consigue hacerse cómplice de este, pues la única forma de evitar el mal es dejar de actuar, lo que es igualmente malo, con el agravante de que no se tiene conciencia de ello. En la

¹ Hegel 2004: § 101, citado en Ricoeur 2003: 327 ss; véase Ricoeur 1999: 196.

Fenomenología del espíritu, la confrontación entre la conciencia que juzga y la conciencia juzgada desemboca en el perdón, porque Hegel muestra que el intento de conferir un sentido moral a la pena conduce al callejón sin salida de la hipocresía y a la dureza de corazón, cuyo único destino es la locura.² De esta forma, la lógica de la gracia, que parece lo más contrario a la lógica de la pena, es también lo que más radicalmente la confirma, al situarla en el lugar que le corresponde (véase Ricoeur 2003: 324).

En el libro sobre *El Mal, un desafío a la filosofía y la teología* Ricoeur se refiere una vez más a la exposición de Hegel acerca de la visión moral del mundo y al hecho de que su pensamiento se anticipa a la *Genealogía de la moral* de Nietzsche en su percepción del mal contenido en la acusación de la conciencia que juzga la acción animada por la convicción y encarnada por las pasiones de los grandes hombres. El perdón es caracterizado ahora como el desistimiento paralelo de los dos momentos parciales del espíritu, el reconocimiento de su particularidad y su reconciliación, mediante la cual el espíritu alcance la “certidumbre de sí mismo” (Ricoeur 2011: 48 ss). En su *Autobiografía intelectual*, Ricoeur invocará este pasaje de Hegel junto con el análisis heideggeriano del llamado que el *Dasein* se hace a sí mismo desde el fondo de sí que está a la vez más allá de sí para escapar del anonimato del Uno. En ambos casos habría una certidumbre de sí que se impone sobre la conciencia moral:

I 201

A la luz de estos dos análisis célebres, el fuero interno parece ser la íntima seguridad que, en una circunstancia dada, barre las dudas, las vacilaciones, las sospechas de inautenticidad, de hipocresía, de complacencia consigo mismo, de autodecepción, y autoriza al hombre actuante y sufriente a decir: *Aquí estoy*. (Ricoeur 1997: 113)

3. Conciencia y espíritu

En su libro sobre Freud y en *El conflicto de las interpretaciones*, Ricoeur afirma que la única filosofía de la conciencia posible después de Freud sería una que estuviera emparentada con la fenomenología del espíritu hegeliana. En ella, “la exégesis de la conciencia consistiría en un inventario y en una constitución gradual de las esferas de sentido que la conciencia debe hallar y apropiarse a fin de reflejarse como un sí-mismo, como un yo humano, adulto, ético” (Ricoeur 2003: 295; véase 104). Ricoeur recuerda que el espíritu es para Hegel

² Ricoeur 2003: 329 ss.; véase Hegel *GW* 9: 359-361.

la verdad de la vida. La vida es el espíritu en sí, pero todavía no desplegado para sí. En esta fase primordial contiene en sí la negatividad que la hace ser otra, y a través de este ser otra llegar a ser sí misma (véase Ricoeur 1970: 408). Como en el psicoanálisis, este proceso de crecimiento implica un descentramiento de la conciencia. Por eso la fenomenología de Hegel no es fenomenología de la conciencia sino del espíritu, entendiendo por tal “una descripción de las figuras, categorías o símbolos que guían ese crecimiento siguiendo el orden de una síntesis progresiva” (Ricoeur 1970: 107).

La existencia no deviene un sí-mismo humano y adulto si no es apropiándose del sentido que primeramente reside “afuera”, en obras, instituciones, monumentos culturales en los que el espíritu se ha objetivado (véase Ricoeur 2003: 26). En este sentido, el espíritu hegeliano es comprendido por Ricoeur como “la marcha objetiva de las figuras del hombre”, de la que por reflexión se deriva “la subjetividad que va constituyéndose a sí misma a la par que va engendrándose aquella objetividad” (Ricoeur 1970: 446). Estas y otras expresiones semejantes de esta época muestran una dependencia de la discutible pero muy influyente lectura que hace Kojève de la *Fenomenología* como una antropogénesis, es decir como un proceso de constitución de la subjetividad humana (véase De la Maza 2012).

El espíritu que expone la fenomenología hegeliana es un proceso que siempre aniquila su punto de partida y solo se consolida al final. Pero con ello marca un importante contraste con el psicoanálisis freudiano, pues en el proceso del inconsciente el sentido deriva siempre de figuras anteriores, ya sea en sentido cronológico o metafórico. Ricoeur resume este contraste de la siguiente manera:

el espíritu es el orden de lo terminal, el inconsciente es el orden de lo primordial [...] el espíritu es historia, mientras que el inconsciente es destino; destino hacia atrás de lo infantil, destino tras de unos símbolos que ya están allá y se reiteran indefinidamente... (Ricoeur 1970: 410)

Este contraste hace que Hegel y Freud le sirvan de modelos invertidos, formando en el interior de cada uno de ellos lo que denomina una “dialéctica entre arqueología y teleología”. No se trata simplemente de hacer chocar dos opuestos, sino de hacer aparecer cada una de las interpretaciones dentro de la otra. La arqueología psicoanalítica proporciona de mejor manera el momento ascético del desasimiento reflexivo de la conciencia como origen del sentido y lo desplaza hacia el inconsciente, como origen que no está a nuestra disposición. La teleología hegeliana proporciona, a su vez, una génesis progresiva del sentido a través de figuras sucesivas, siempre pendientes del sentido de las ulteriores (véase Ricoeur 1970: 432 ss). En ambos casos, subraya Ricoeur, el hombre se manifiesta como

lenguaje: “Hay que redescubrir con Hegel que el lenguaje es el estar-ahí del espíritu. Para la fenomenología, como para el psicoanálisis, tal ‘realidad del lenguaje’ no es sino el sentido efectuado por un comportamiento” (Ricoeur 1970: 335).

En el fondo, el filósofo francés ve en Hegel y Freud dos hermenéuticas que dicen lo mismo. La primera apunta hacia la emergencia de símbolos nuevos, de figuras ascendentes, que en la *Fenomenología del espíritu* son absorbidas al final por un saber que ya no es una simple figura. La segunda apunta al resurgimiento de símbolos arcaicos. Se trata de una dualidad que pone de manifiesto una dualidad correspondiente en los símbolos mismos: por una parte exploran nuestra vida adulta, y por otra parte repiten nuestra infancia. La cultura resulta del poder de simbolización proyectado y formado por el hombre que deviene adulto y revelado por el análisis regresivo. En ese sentido, la hermenéutica progresiva y la regresiva, teleológica y arqueológica, no pueden ser sumadas para que cada una se encargue de la mitad del hombre. Ambos enfoques hablan de la totalidad del hombre, y lo que se puede decir de uno puede ser dicho también del otro. La *Fenomenología del espíritu* termina con un retorno a lo inmediato, y la regresión a lo arcaico por el psicoanálisis es un volver a ponerse en movimiento hacia el futuro (véase Ricoeur 2003: 110-113). Lo que mantiene unidas la regresión y la progresión es la reflexión. En ella se opera lo que Freud llama inconsciente y Hegel espíritu: lo primordial y lo terminal, el destino y la historia (véase Ricoeur 2003: 162).

I 203

4. Tragedia, historia y sabiduría práctica

En *El conflicto de las interpretaciones*, Ricoeur valora la tentativa de dar cuenta de lo trágico de la historia, incorporando el conflicto y la lucha en la marcha del espíritu. Pero a la vez la considera como una peligrosa tentación de pretender superar el mal integrándolo en el movimiento de extrañamiento del espíritu de modo tal que se pierde lo injustificable de su naturaleza y la gratuidad de la reconciliación (véase Ricoeur 2003: 284 ss).

Posteriormente, en *Tiempo y narración*, vuelve a calificar la concepción hegeliana de la historia como una tentación, en tanto que busca superar la escisión entre pasado, presente y futuro mediante una forma de pensar que reúna estas tres dimensiones del tiempo en un todo unitario (véase Ricoeur 1996a: 918). Especialmente discutible le parece la pretensión de retener el pasado en un presente eterno, con la cual, lejos de resolver el problema de la relación del pasado históri-

co con el presente, lo diluye en su sistema especulativo.³ A juicio de Ricoeur, una crítica adecuada a Hegel es aquella que

debe medirse con la afirmación central según la cual el filósofo puede acceder no solo a un presente que, resumiendo el pasado *conocido*, tiene en germen el futuro *anticipado*, sino también un *eterno presente*, que garantiza la unidad profunda del pasado superado y de las manifestaciones de la vida que ya se anuncian a través de aquellas que comprendemos porque acaban de envejecer. (Ricoeur 1996a: 933)

En su afán de superar la oposición característica del pensamiento ilustrado entre el formalismo vacío del pensamiento abstracto y la concreción empírica de los hechos históricos reales, Hegel defiende, tanto en la *Fenomenología del espíritu* como en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la tesis de que la razón se realiza a sí misma en el mundo y lo gobierna, por lo cual la historia universal se ha desarrollado también racionalmente.⁴ Sin embargo, en la medida que no le toma suficientemente el peso al sufrimiento de las víctimas que los procesos históricos dejan en el camino por causa de las guerras y otras catástrofes desatadas por las pasiones humanas, Ricoeur considera que la admiración de Hegel por las grandes individualidades, como Alejandro Magno, Julio César o Napoleón, es sospechosamente cercana a la historia de los vencedores,⁵ e incapaz de dar cuenta de las fuerzas sociales que marcan el sentido de la historia (véase Ricoeur 1995a: 293). Por otra parte, la historia filosófica del mundo como saber absoluto acerca de su sentido como realización de la libertad no es compatible con la finitud de la comprensión humana de la historia. Por eso, concluye el filósofo francés, ya no podemos pensar la historia *con* Hegel, sino *después* de Hegel (véase Ricoeur 1996a: 937 ss).

Pero no todas las críticas que se han hecho a esta concepción, concentradas

³ Véase Ricoeur 1996a: 931. Ya en dos artículos publicados originalmente en 1953 y 1961, Ricoeur se refiere críticamente al intento hegeliano de reconciliar la historia con la razón en un sistema que aboliría la historia real y acabaría con las genuinas diferencias entre los grandes filósofos. Por ello considera necesario “*hacer historia de la filosofía sin filosofía de la historia*.” Véase Ricoeur 1990: 43, “La historia de la filosofía y la unidad de lo verdadero”; y Ricoeur 1990: 60 ss, “Historia de la filosofía e historicidad”. En otro artículo de 1971 Ricoeur sostiene que el problema de la historia universal como horizonte de comprensión procede, antes que de Schleiermacher, tanto de la pregunta de Hegel por la relación entre presente y pasado como de la imposibilidad de su respuesta. Véase Ricoeur 1983: 119.

⁴ Véase Ricoeur 1996a: 920. Véase también Hegel 1982: Introducción general.

⁵ Ricoeur 1996a: 910, 936, 938; véase Ricoeur 2011: 51 ss.

especialmente en la segunda mitad del siglo XIX, y que adquirieron, según Ricoeur, las dimensiones de una catástrofe comparable a un terremoto, han estado, a su juicio, a la altura de la grandeza del pensamiento de Hegel. Especialmente injustas considera aquellas que se refieren a Hegel como apologeta del Estado prusiano, defensor del totalitarismo o profeta del fin de la historia, ninguna de las cuales se sostiene a la luz de un estudio riguroso de sus textos (véase Ricoeur 1996a: 931 ss).

En *Sí mismo como otro*, Ricoeur retoma el conflicto trágico y lo relaciona con el tema ya visto de la reconciliación entre la conciencia que juzga y la conciencia juzgada, que en la *Fenomenología* ocurre al final del recorrido de la moralidad, mientras que el conflicto trágico ocurre en el capítulo anterior sobre la vida ética. A su juicio, el verdadero lugar de la tragedia no debería ser esa etapa anterior, sino justamente el estadio avanzado de la moralidad, donde se presentan los conflictos entre las reglas generales y el juicio moral en situación (véase Ricoeur 1996b: 267 ss). A la luz de la interpretación de la *Antígona* de Sófocles que Hegel ofrece principalmente en la *Fenomenología del espíritu* y las *Lecciones sobre Estética*, Ricoeur muestra que lo trágico instruye a lo ético acerca del carácter limitado, humano demasiado humano, de cualquier institución humana (véase Ricoeur 1996b: 265). La fuente de conflictos no es solamente la confrontación entre caracteres humanos fijados en posiciones unilaterales que se presentan como excluyentes entre sí, sino también la tensión entre principios morales universales y las particularidades de la vida concreta con toda la complejidad que la constituye. El conflicto trágico señala el camino que lleva a completar los principios formales de una moral universal con reglas de aplicación que tomen en cuenta los contextos histórico-culturales de los que surgen dichos principios y a los que retornan al realizarse la acción (véase Ricoeur 2008b: 221). De esta manera, la tragedia contribuye a la sabiduría práctica, que consiste, según Ricoeur, en la capacidad de realizar el juicio adecuado en una situación concreta.⁶

I 205

5. La razón práctica

En números textos y ocasiones se refiere Ricoeur a la crítica hegeliana de la moral kantiana del deber. En *El conflicto de las interpretaciones* dice que esta crítica caracterizó correctamente a la moral kantiana como un pensamiento abstracto del entendimiento, no obstante lo cual algo de Kant no solo sobrevive a Hegel, sino que a su juicio incluso lo supera: la dialéctica de la crítica

⁶ Véase Ricoeur 1996b: 270. Sobre la relación entre sabiduría trágica y sabiduría práctica en Ricoeur, véase Contreras 2012.

de la razón pura teórica y de la razón práctica. En ambas dialécticas aprecia “el garante filosófico del kerigma de la esperanza, la más rigurosa aproximación filosófica de la libertad según la esperanza” (Ricoeur 2003: 370). Ello se debe al hecho de que Kant muestra que, si bien lo incondicionado no puede ser conocido, puede ser pensado como posible por la razón teórica y como objeto de esperanza por la razón práctica (véase Ricoeur 2003: 372 ss).

No obstante, Ricoeur considera que el retorno a Kant solo puede hacerse tras un rodeo necesario por Hegel, y se autodesigna como un “kantiano posthegeliano”.⁷ En un artículo de 1975 sobre “El problema del fundamento de la moral”, recogido en el libro *Amor y justicia*, Ricoeur sostiene que todo el problema de la ética consiste, tal como lo formulara Hegel, en la realización o efectuación de la libertad (véase Hegel 2004: § 4). El punto de partida de la ética solo puede encontrarse en la libertad; pero la libertad no puede ser vista ni demostrada, sino solo creída. El testimonio de que esta creencia corresponde a una realidad efectiva es algo que requiere de su objetivación en obras. Surge entonces la pregunta acerca de cómo puede efectuarse una libertad que no se posee a sí misma, que no puede alcanzarse si no es por el largo rodeo de su hacer (véase Ricoeur 1993: 69). Al plantear así el problema de la ética, Ricoeur rechaza la posición kantiana de introducir desde el principio la idea de la ley como fundamento del conocimiento de la libertad, pues considera que corresponde a un momento posterior al de la exigencia de efectuación de la libertad. La ética es definida, entonces, como “este recorrido de la efectuación, esta odisea de la libertad a través del mundo de las obras, esta puesta a prueba del poder-hacer en acciones efectivas que la testimonian” (Ricoeur 1993: 70).

Otro elemento hegeliano que el filósofo francés destaca en este artículo sobre los fundamentos de la moral es la mediación institucional necesaria para la realización de la libertad. Retoma así un tema que anteriormente había tratado en un artículo de 1969 titulado “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté”, en el cual, junto con reconocer el mérito de Kant de haber puesto a la libertad en el centro de la discusión práctica, dirigía una dura crítica al carácter “solipsista” de su concepción, que a su juicio se ve corregido con la realización institucional de la libertad propuesta por Rousseau y perfeccionada por Hegel (véase Ricoeur 1969: 45-57). En efecto, en el capítulo sexto de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel enseña que la experiencia de extrañeza o de estar fuera de sí mismo, que se da por ejemplo en las normas y leyes cuyo origen en la libertad se desconoce o se ha olvidado, es como se hace posible la formación cultural, a través de la cual, por otra parte, el ser humano se reapropia de sí mismo en un

⁷ Ricoeur 2003: 370; véase Ricoeur 2010: 117.

grado superior de conciencia y de autodeterminación (véase Ricoeur 1993: 76 ss, 80 ss). La función esencial de la norma es hacer que por sobre el querer arbitrario (*Willkür*) prevalezca la voluntad racional (*Wille*). Al respecto cumple una función determinante el contrato, en tanto que implica un intercambio racional entre voluntades que se someten a una condición de universalidad (véase Ricoeur 1993: 82).

En un artículo titulado “La razón práctica”, incluido en el libro titulado *Del texto a la acción*, Ricoeur señala que una importante adquisición para una reinterpretación del concepto de razón práctica es el que Hegel haya presentado, en su *Filosofía del Derecho*, la voluntad individual como un hacerse particular sin abandonar la universalidad del pensamiento (véase Hegel 2004: §§ 5-7), asegurando de ese modo la comunicabilidad de la voluntad libre, e introduciendo en la moral moderna un elemento equivalente a lo que en la tradición aristotélica es la deliberación y la *phrónesis* (véase Ricoeur 2002a: 233). El filósofo francés reconoce también la importancia del concepto hegeliano de la *Sittlichkeit* como la comunidad de los ciudadanos en la que se sustenta y de la que se nutre la acción sensata. Pero al mismo tiempo advierte contra la tentación hegeliana de hipostasiar el espíritu más allá de la conciencia individual y de la intersubjetividad, lo que conlleva a su vez la hipóstasis del Estado.

Ricoeur defiende el carácter insuperable de la pluralidad humana en las acciones intersubjetivas, y por esa razón señala su preferencia por la concepción de la intersubjetividad que Husserl desarrolla en su Quinta Meditación cartesiana, que deriva las comunidades de alto rango, como el Estado, de las relaciones entre los sujetos. Si bien reconoce que Hegel es superior a Husserl desde el punto de vista de la amplitud y riqueza de su exposición de la experiencia histórica en sus dimensiones sociales, políticas, culturales y espirituales, considera que Husserl tiene la ventaja de no admitir una entidad superior a la interacción y la comunicación entre los sujetos en torno a proyectos, intenciones y motivos mutuamente imputables, por lo que su teoría de la intersubjetividad puede ser elevada al rango de instancia crítica del mismo *Geist* hegeliano (véase Ricoeur 2002a: 235 ss, 265-278).

Asimismo declara estar más cerca de Aristóteles que de Hegel en lo que respecta a la relación de la razón práctica con la razón teórica. Como Aristóteles, considera que la razón práctica no puede ser nunca tratada de modo equivalente al de una ciencia o teoría, es decir de un saber necesario acerca de la praxis, pues con ello se corre el riesgo de que algunos pretendan imponer sobre los demás una cierta concepción del bien y de que se bloquee la función de criticar las estructuras ideológicas enmascaradoras de opresión (véase Ricoeur 2002a: 237 ss).

En continuidad con esta convicción, Ricoeur desarrolla en *Sí mismo como otro* (1990) la idea de una sabiduría práctica que busca conciliar la *Sittlichkeit* de Hegel con la *phrónesis* aristotélica, mediadas por la *Moralität* de Kant. En este

I 207

sentido, no está de acuerdo con la oposición entre moralidad y eticidad, pues ella presupone a su juicio una ontología del espíritu como instancia legitimadora superior al de la conciencia moral de los individuos. El filósofo francés le confiere a la *Sittlichkeit* un carácter mucho más modesto, basado en la idea de que la constitución de la subjetividad se realiza a través de un proceso de internalización del otro, es decir un proceso de reconocimiento. Su valor consiste en propiciar el vínculo orgánico entre los hombres por sobre la libertad abstracta y la exterioridad de las relaciones jurídicas, culminando con una concepción constitucional del Estado que, a juicio de Ricoeur, no ha sido superado por la historia y ni siquiera se ha realizado como proyecto político (véase Ricoeur 1996b: 276 ss).

6. Deseo, autoconciencia y reconocimiento

La primera alusión significativa de Ricoeur al concepto hegeliano del reconocimiento se encuentra en *Finitud y culpabilidad*, y evidencia la recepción de la lectura de Alexandre Kojève. A propósito del tránsito de la conciencia a la autoconciencia sostiene que la distancia que media entre la demanda de estima y el egoísmo solipsista es “toda la distancia que media entre el simple deseo y lo que la *Fenomenología del espíritu* denomina el deseo de deseo” (Ricoeur 2004a: 138).⁸ Y agrega que cuando un deseo cualquiera es atravesado por el deseo de deseo, surge una situación propiamente humana, que deja de tener un sentido parcial y lleva consigo el impulso a ir más lejos, hacia un término indeterminado, carente de fin (véase Ricoeur 2004a: 144).

En el libro sobre Freud, Ricoeur le atribuye a la dialéctica de las figuras de la *Fenomenología del espíritu*, en tanto que arraigada en el deseo que se desdobla en el deseo de otro deseo, un carácter modélico, pues permite el pasaje de la conciencia a la autoconciencia a través de la lucha por el reconocimiento (véase Ricoeur 2003: 223). El proceso de duplicación de la conciencia constituye una transformación educativa del deseo humano, que pasa por la pérdida del objeto (véase Ricoeur 1970: 421). Entre el deseo y el reconocimiento hace de bisagra el concepto de satisfacción (*Befriedigung*), que a juicio de Ricoeur representa el mismo papel que el principio freudiano del placer, y corresponde a lo que Hegel denomina “yo puro”. Este equivale a la autoconciencia ingenua que cree alcanzarse inmediatamente en la supresión de su objeto. “El yo puro dice: existo puesto que gozo y en ese gozo veo que desaparece y se derrite ese objeto cuya solidez

⁸ En realidad hay que decir que el término *deseo de deseo* no se encuentra en Hegel, sino que es una interpretación de su célebre comentador. Véase al respecto De la Maza 2012: 98 ss.

proclamaba toda la física del mundo” (Ricoeur 1970: 411). Pero la autoconciencia no puede eliminar el objeto mediante su simple negación, y más bien lo reproduce, como también reproduce el deseo. En lenguaje freudiano, el principio del placer choca con el principio de realidad, y lo que se había tomado como puro yo se revela como extraño a sí, anónimo y neutro, como “ello” (véase Ricoeur 1970: 412).

Un ejemplo destacado del carácter modélico de la fenomenología del espíritu lo constituye, según el filósofo francés, la reflexión sobre la figura del padre. El padre y el hijo constituyen una historia de desdoblamiento de conciencia que en cierto modo es también una lucha a muerte. No obstante, para Hegel es importante que la dialéctica educativa no sea la del padre y el hijo, sino la del amo y el esclavo. La paternidad y la filiación solo entran en el movimiento del reconocimiento a la luz de la relación del amo y el esclavo, que es la que verdaderamente tiene futuro. Este privilegio se debe, según Ricoeur, al hecho de que la relación amo-esclavo es la primera que implica reciprocidad de los roles intercambiables entre sí, a pesar de su desigualdad. Pero además, y sobre todo, el dominio supone poner en riesgo la propia vida para conservar la libertad, mientras que la paternidad y la filiación permanecen en la inmediatez de la vida. Ahora bien, esta conquista de la independencia del espíritu por medio de la muerte equivale, por el lado de Freud, a aceptar la muerte del padre y la muerte propia, o sea la sublimación y la desexualización (véase Ricoeur 2003: 426 ss). Por otra parte, Ricoeur considera posible reinterpretar la pulsión de muerte freudiana emparentándola con la negatividad hegeliana por la que se educa y humaniza el deseo (véase Ricoeur 1970: 422).

I 209

Por otra parte, el reconocimiento del padre y del hijo pasa, en la *Fenomenología del espíritu*, por la doble mediación del dominio de los hombres y las cosas, y de la conquista de la naturaleza por el trabajo. En ese punto ya no coincide con el psicoanálisis. Ricoeur también menciona la relación entre padre e hijo en tanto que dos voluntades vinculadas por el contrato, un tema del que Hegel no se ocupa en la *Fenomenología del espíritu*, pero sí lo hace en los *Principios de la filosofía del derecho*. En esta obra, la persona se constituye como tal al poseer cosas y entrar en relaciones contractuales con otros; por lo tanto también el reconocimiento mutuo del padre y del hijo, en tanto que se enfrentan como voluntades libres, tiene que ser posterior al contrato y a la propiedad (véase Ricoeur 2003: 429).

En sus lecciones sobre *Ideología y utopía*, dictadas en la Universidad de Chicago el otoño de 1975, Ricoeur vuelve a ocuparse de la *Fenomenología del espíritu* para abordar la relación entre el reo y el juez como un problema de reconocimiento: “El juez debe tanto juzgar como reconocer al criminal y debe también ser juzgado por el reo a fin de reconocerse él mismo. Hay aquí un intercambio de lugares entre la conciencia que juzga y la conciencia culpable” (Ricoeur 2001: 251). Veinte años más tarde, en *Lo justo*, retoma la misma idea al afirmar que la

sanción de un delito o crimen alcanzaría su meta si fuera aceptada, o al menos comprendida, por quien la sufre. La presenta como una idea límite o regulativa que está implícita en la idea de reconocimiento, pues supone tanto el reconocimiento del querellante como víctima, como también del acusado como culpable en tanto que ser racional responsable de sus actos (véase Ricoeur 1999: 198 ss).

Lo interesante del concepto del reconocimiento recíproco es para Ricoeur que constituye un triunfo sobre la situación de extrañamiento e incomunicación entre las partes. En el reconocimiento no se llega a la supremacía de una de ellas que continuara ligada a una estructura de poder. Esta misma idea la aplica a los conflictos de clase en tanto que no constituyen situaciones de guerra total justamente porque, según su interpretación, la lucha se libra para alcanzar el reconocimiento, y no el poder. Lo que impide llevar el conflicto hasta su cúspide destructora, o sea al punto de una guerra civil, es la ideología entendida en su función positiva o integradora, no deformadora de la comunidad (véase Ricoeur 2001: 251 ss, 283). Este énfasis en el carácter pacífico del reconocimiento, que Ricoeur presenta en sus lecciones sobre *Ideología y utopía* a partir del análisis de la noción de ideología, se mantendrá posteriormente como un rasgo central de su concepción sistematizada en el libro *Caminos del reconocimiento*, precedida por una importante referencia, al final del Noveno Estudio de *Sí mismo como otro*, al “reconocimiento, tan grato a Hegel en el período de Jena y en todo el curso posterior de su obra”, como una estructura que “introduce la diada y la pluralidad en la constitución misma del sí”, y que se refleja en el movimiento que lleva la autoestima hacia la solicitud por otro, y a esta hacia la justicia (Ricoeur 1996b: 327).

Ricoeur basa su teoría del reconocimiento principalmente –pero no únicamente– en el concepto hegeliano de *Anerkennung*, tal como aparece primeramente en el manuscrito de Jena de 1802/03 conocido como *Sistema de la Eticidad*, al que expone en el Tercer Estudio de su libro, que versa sobre las formas de reciprocidad que nacen de la superación de la asimetría entre los individuos y grupos. En los dos Estudios anteriores aborda el reconocimiento desde otras perspectivas. La primera de ellas se refiere a la identificación de un objeto, lugar o persona, que implica excluir lo distinto, y la segunda se refiere a la atestación de las capacidades de sujetos individuales y de colectividades humanas.

El filósofo francés considera que la teoría hegeliana del reconocimiento es una réplica a la versión hobbesiana del estado de naturaleza, que, en oposición a la tradición moderna del derecho natural, excluye cualquier motivo originariamente moral para salir del estado de guerra de todos contra todos (véase Ricoeur 2006a: 195, 207 ss, 274). A su juicio, lo más relevante de la teoría del reconocimiento es el establecimiento de relaciones pacíficas y la derivación de las comunidades superiores a partir de las relaciones entre una pluralidad irreductible de sujetos en interacción. Como Hegel, Ricoeur vincula el reconocimiento con la formación de la identidad del individuo y de las comunidades, pero le añade

el elemento decisivo de la narratividad, mediante el cual puede establecer una mediación entre distintas formas de permanencia en el tiempo: la identidad *idem* de lo que permanece invariable, como identidad cuantitativa y cualitativa, o la continuidad ininterrumpida de algo, y la identidad *ipse* de lo que se mantiene en el cambio, como la promesa sostenida a pesar de las vicisitudes de la vida.⁹ De este modo despliega una concepción hermenéutica de la fenomenología, ya presente en su libro sobre Freud, y caracterizada por su distanciamiento respecto de un enfoque puramente eidético y trascendental y por su valoración de los rodeos por la historia, por las ciencias y por la literatura para acceder, por la vía larga, a los fenómenos humanos que constituyen su interés central.¹⁰

7. Filosofía y religión

En una conferencia sobre Hegel de 1974, publicada el 2006 en la revista *Esprit*, Ricoeur sostiene que una de las vías por las que arribó a Hegel fue la diversa comprensión de ambos acerca de la relación entre la religión y la filosofía (véase Ricoeur 2006b:186-189). En efecto, siempre ha reconocido su desconfianza del pensamiento totalizante y en especial, de la ontoteología que pretende fusionar el verbo *ser* griego con Dios.¹¹ Esta desconfianza es la que, según su propia confesión, le ha llevado a entender siempre la filosofía como una antropología y declararse agnóstico en el plano filosófico (véase Ricoeur 2010: 205), a pesar de su adhesión a la religión protestante y de su interés por los estudios bíblicos. Nada puede ser más contrario, en este sentido, al pensamiento de Hegel, que pone el concepto de Dios en el centro y la cumbre de su filosofía.¹² Ricoeur, en cambio, considera que el fenómeno religioso solo es accesible por la vía del mito, del símbolo y la metáfora, y desde este punto de vista coincide con la

I 211

⁹ Véase Ricoeur 1996b: Quinto Estudio. La identidad narrativa y la identidad personal.

¹⁰ La comparación de esta manera de proceder, en la que reconoce una influencia de la fenomenología de Hegel, con las fenomenologías inspiradas por Husserl, se encuentra en Ricoeur 1987: 141-144.

¹¹ Véase “Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica”, en Ricoeur 2002a: 120: “Aún si tuviéramos la tentación de decir [...] que ‘Dios’ es el nombre religioso del ser, la palabra ‘Dios’ dice más: presupone el contexto total constituido por el espacio completo de gravitación de los relatos, de las profecías, de las legislaciones, de los himnos, etc. Comprender la palabra ‘Dios’ es seguir la flecha del sentido de esta palabra. Por flecha del sentido entiendo su doble poder. El de reunir todos los significados surgidos de los discursos parciales, y el de abrir un horizonte que escapa a la clausura del discurso.” Véase también Ricoeur 2008a: 94.

¹² Véase, por ejemplo, Hegel 1997: § 85 y epígrafe final.

consideraciones de Jacques Derrida acerca de la “metáfora gastada” en el discurso filosófico, a la que alude en *La metáfora viva*. Este desgaste se disimula mediante el “relieve” del concepto, término con el cual Derrida designa la *Aufhebung* hegeliana. Ricoeur cita al respecto el texto de la *Estética* de Hegel en el que sostiene que los conceptos filosóficos son significaciones sensibles traspuestas al orden de lo espiritual (véase Hegel 1989: §3), pasando lo metafórico a ser una significación impropia en la medida que el concepto gana terreno como significado verdaderamente propio. Este proceso no sería una ganancia de sentido, sino más bien una pérdida por un movimiento de idealización que disimula el origen metafórico, y origina los conceptos metafísicos (véase Ricoeur 1977: 429 ss).

Por otra parte, aunque el filósofo francés se muestra reticente ante el concepto de experiencia, porque se lo suele entender en un sentido de un saber inmediato que evita el rodeo paciente por el lenguaje y la reflexión (véase Ricoeur 2010: 192), es posible constatar, como lo hace Jean Greisch en su libro sobre el itinerario intelectual de Ricoeur (véase Greisch 2011: 394, n. 10), que el principio hegeliano de la experiencia, según el cual para aceptar algo como verdadero “tiene que *estar allí* el ser humano” (véase Hegel 1997: § 7), prepara, en cierto modo, la fenomenología hermenéutica del testimonio que el filósofo francés expone en *La memoria, la historia, el olvido* (véase Ricoeur 2004b: 208-214), y que anteriormente fuera objeto de un artículo titulado justamente “La hermenéutica del testimonio” (véase Ricoeur 2008a: 109-136). En este artículo Ricoeur sostiene que el concepto hegeliano de la religión revelada contiene hasta cierto punto tal hermenéutica al decir que el absoluto ha sido visto por los hombres y que el testimonio interior del espíritu reemplaza al testimonio de los signos exteriores (véase Hegel *GW* 9: 407 ss). Pero lamenta que ella sea absorbida por Hegel en la lógica del concepto, y con ello en el saber absoluto (véase Ricoeur 2008a: 132).

A la distinción hegeliana entre representación (*Vorstellung*) y concepto (*Begriff*), según la cual este último constituye una forma superior del saber, depurado de todo elemento sensible, imaginario o figurativo presente en la religión, Ricoeur le contrapone la afirmación de que la especulación requiere el apoyo constante de la representación, puesto que de ella recibe lo que tiene que pensar y a ella aporta la clarificación conceptual, sin poder agotar nunca la riqueza de su contenido. En ese sentido considera que el pensamiento religioso es “un proceso sin fin gracias al cual el pensamiento representativo y el pensamiento especulativo no cesan de engendrarse mutuamente” (Ricoeur 1994: 60).

Por otra parte, Ricoeur se diferencia claramente de la concepción hegeliana de la religión cristiana por su reticencia a usar el término “revelación”, que

para Hegel, por el contrario, es el rasgo esencial y definitorio del cristianismo.¹³ Según el francés, el término “revelación” conviene propiamente a una lectura kerigmática, más allá de la cual se introduce una cierta interpretación psicologista de la autoridad canónica, asociada a la inspiración. No obstante lo cual reconoce que la lectura kerigmática no es simple, sino que contiene una multiplicidad de elementos, entre los cuales, además de un llamado a la obediencia en la fe, se apela a la reflexión y al estudio.¹⁴

El punto en el que acepta una proximidad al pensamiento de Hegel sobre la religión es su interpretación de la resurrección, respecto de la cual habla una vez más de una tentación: “quizás una vez más a causa de la presión del filósofo que llevo dentro, me siento tentado, en la línea de Hegel, a entender la resurrección en la comunidad cristiana, la cual pasa a convertirse en el cuerpo del Cristo vivo” (Ricoeur 2010: 208). Ricoeur considera que el mayor interés de la doctrina de la resurrección es la idea de victoria y elevación por encima de la muerte, lo que implica a su vez para él la necesidad de perder la vida para salvarla, en un sentido que se distancia de la concepción sacrificial de la muerte como satisfacción de la cólera divina por el pecado de los hombres, asumido por Cristo. Siguiendo a Xavier Léon-Dufour, prefiere ver en la teología de la cruz un mensaje de liberación que pone el acento en la donación gratuita que Jesús hace de su vida, como un servicio del más grande amor por sus amigos (véase Ricoeur 2010: 207, 217), con lo cual sin embargo vuelve a alejarse de la interpretación hegeliana, que ve en la muerte de Jesús una necesidad lógica asociada a la superación de lo finito en lo infinito (véase Hegel 1987: 58 ss., 143, 235).

I 213

Ricoeur recuerda que Hegel es el primer filósofo moderno en asumir la fórmula moderna “Dios mismo ha muerto” como una proposición fundamental de la filosofía de la religión, que no tiene un sentido ateo, sino de superación de una mirada estrecha de Dios como una realidad meramente empírica o totalmente trascendente y separada del hombre. En todo caso, hace notar con toda razón que Hegel usa esta expresión en distintos niveles, uno de los cuales es anterior a la religión revelada, como la “conciencia desdichada”, que relega al más allá la plenitud que anhela, y otro inherente a la religión revelada, como la constitución de la comunidad espiritual de los creyentes tras la muerte de Jesús. Ricoeur relaciona el tema teológico de la muerte de Dios con el tema freudiano de la muerte del padre y la muerte del deseo y se pregunta por las analogías estructurales y procesuales entre los campos en que el símbolo de la paternidad se distribuye: el campo

¹³ Véase Hegel *GW* 9, VII.C; Hegel 1997: §564.

¹⁴ Véase Ricoeur 2010: 197, 203 ss. Véase también Ricoeur 2008a: 139.

psicoanalítico del deseo, el campo filosófico (fenomenológico) del espíritu y el campo teológico de Dios:

Lo que esta pregunta pide del filósofo es nada menos que retomar, asumiendo nuevos riesgos, la tarea emprendida por Hegel en el siglo pasado, de llevar a cabo una filosofía dialéctica que reuniría la diversidad de los planos de experiencia y de realidad en una unidad sistemática [...] He aquí la tarea. Pero ¿quién podría asumirla hoy? (Ricoeur 2003: 447)

8. *Conclusión*

214 | A la luz de los textos examinados, se ha podido comprobar que en las primeras obras de Ricoeur el pensamiento de Hegel solo se encuentra de un modo muy tenue en torno a la mediación de finitud e infinitud, pero que se hace cada vez más presente hasta culminar en la teoría del reconocimiento. El acercamiento entre los dos filósofos obedece al hecho de que ambos optan por acercarse a la verdad a través de la vía larga o del rodeo por distintas perspectivas y por la historia del pensamiento. Ambos comparten también la voluntad de mediación o síntesis de las posturas contrapuestas, cuya parcialidad o unilateralidad llama a encontrar un término intermedio o un tercero anterior a la bifurcación de los contrarios. Sin embargo, la forma concreta de realizar esta mediación es muy diferente, pues mientras Hegel acentúa la necesidad racional de las mismas, Ricoeur es mucho más consciente de la finitud y falibilidad del saber humano y de las complejidades en las que inevitablemente se ve sumergido.

Además de este encuentro y desencuentro en el terreno metodológico, ambos filósofos se asemejan por el enorme campo de temas que abarcan, rehusándose a simplificar o reducir los problemas filosóficos a un ámbito restringido o a unos principios generales. Entre esos temas hay también coincidencias importantes, algunas de las cuales son más duraderas e incluso se refuerzan a lo largo del pensamiento de Ricoeur. Otras, en cambio, obedecen a intereses o preocupaciones relativas a un determinado momento de esta evolución. Entre estas últimas se encuentran aquellas vinculadas al tema de la infinitud, del inconsciente y el deseo en el marco de una teleología del espíritu, que parecen haber cedido su centralidad desde la ocupación más sistemática del filósofo francés con la historia y el interés creciente por la razón y la sabiduría prácticas. Entre los temas permanentes y transversales, en cambio, se pueden detectar las reflexiones sobre la visión moral del mundo, el perdón y el reconocimiento. Ricoeur le atribuye gran importancia a la filosofía hegeliana de la voluntad por su gran riqueza de descripciones y de mediaciones: deseo y cultura, lo psicológico y lo político, lo

subjetivo y lo universal. Asimismo por la diversidad de problemas que atraviesa y resuelve, asumiendo en cierto modo todas las filosofías de la voluntad desde Aristóteles hasta Kant (véase Ricoeur 2003: 371).

También es notoria la existencia en Ricoeur de reiteradas críticas u objeciones al pensamiento de Hegel. Ellas se refieren especialmente al concepto del Estado como una realidad sustancial, a la racionalización de la historia, y a la pretensión de un saber absoluto o total. A este último le opone de un modo cada vez más decidido una visión hermenéutica que se identifica paulatinamente con el concepto de sabiduría práctica, entendida como aquella forma del saber que permite juzgar con seguridad lo que se puede hacer en una situación determinada. En síntesis, la confrontación de Ricoeur con Hegel puede caracterizarse a la luz de los textos examinados como de “productiva conflictividad”. Esta expresión es usada por el propio Ricoeur en la entrevista con François Azouvi y Marc Lau-
na que se publicara en 1995 con el título *Crítica y convicción*. En ella no se refiere expresamente a Hegel, sino en general a los autores a los que reconoce como interlocutores. Pero tras haber recorrido algunos de los principales hitos de su diálogo con Hegel, se puede afirmar sin duda alguna que las siguientes palabras se aplican a él de modo eminente:

En general no suelo hablar más que de aquellos autores a cuyo lado puedo caminar durante un largo trecho y decir luego que separarme de ellos me resulta difícil porque su compañía ha servido para superar la prueba de confrontarme con ellos. Con quienes no mantengo esta relación de productiva conflictividad no hablo. (Ricoeur 2010: 113)¹⁵

I 215

¹⁵ Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación financiado por Fondecyt (1121181). Corresponde a una ponencia presentada en el *III Congreso Iberoamericano sobre el pensamiento de Paul Ricoeur. Reconocimiento, Justicia Social y Vida Buena*, organizado por la Universidad Católica Alberto Hurtado y la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 20-22 de marzo de 2013. Algunos pasajes tienen una coincidencia parcial con la ponencia “La ‘tentación hegeliana’: Paul Ricoeur y la Filosofía del derecho de Hegel”, presentada en el *Coloquio Internacional Humboldt, Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1-4 de octubre de 2013.

BIBLIOGRAFÍA

Agís Villaverde, M. y Ríos Vicente, J. (2004) (eds.), *Pensadores en la frontera* (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela).

Aranzueque, G. (1997) (ed.), *Horizontes del relato: Lectura y conversaciones con Paul Ricoeur* (Madrid: Cuaderno Gris).

Begué, M.-F. (2011), “De la pulsión a la solicitud por el otro. Bases antropológicas para la ‘pequeña ética’ de Ricoeur”, *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 2, 2: 15-32.

Breitling, A. (2004): “La puesta en escena de lo trágico: La hermenéutica de lo trágico según P. Ricoeur”, en Agís y Ríos (2004: 217-227).

Castelli, E. (1971) (ed.), *Révélation et Histoire* (Paris: Aubier-Montaigne).

Contreras, B. (2012): *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricoeur* (Madrid: Plaza y Valdés).

De la Maza, L. M. (2007), “La rehabilitación de la *Filosofía del Derecho* de Hegel en la filosofía hermenéutica”, *Veritas*, 16: 75-89.

De la Maza, L. M. (2009), “El sentido del reconocimiento en Hegel”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 35, 2: 227-251.

De la Maza, L. M. (2010), “Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento”, *Veritas*, 23: 67-94.

De la Maza, L. M. (2012) “La interpretación antropológica de la *Fenomenología del espíritu*”, *Revista de Filosofía*, LXVIII: 79-101.

Dosse, F. (2013), *Paul Ricoeur: Los sentidos de una vida (1913-2005)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Escríbar, A. (1996), “Antígona y las fuentes del conflicto moral según Hegel y Ricoeur”, *Revista de filosofía*, XLVII-XLVIII: 65-72.

Fiasse, G. (2008), *Paul Ricoeur: De l'homme fallible à l'homme capable* (Paris: Presses Universitaires de France).

Greisch, J. (2011), *Paul Ricoeur: L'itinérance du sens* (Grenoble: Millon).

Hegel, G. W. F. (1982), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1: Die Vernunft in der Geschichte*, Hoffmeister, J. (ed.) (Hamburg: Meiner, 1937). Trad. de Gaos, J., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* (Madrid: Alianza).

Hegel, G. W. F. (1987), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 3: Die vollendete Religion*, Jaeschke, W. (ed.) (Hamburg: Meiner, 1984). Trad. de Ferrara, R., *Lecciones sobre filosofía de la religión 3: La religión consumada* (Madrid: Alianza).

Hegel, G. W. F. (1989), *Vorlesungen über die Ästhetik* (West-Berlin: Verlag das europäische Buch, 1985). Trad. de Brotóns Muñoz, A., *Lecciones sobre la estética* (Madrid: Akal).

Hegel, G. W. F. (1997), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Nicolin, F. y Pöggeler, O. (eds.) (Hamburg: Meiner, 1969). Trad. de Valls-Plana, R., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Madrid: Alianza).

Hegel, G. W. F. (2004), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976). Theorie Werkausgabe. Moldenhauer, E. y Michel, K. M. (eds.), VII. Trad. de Vermal, J. L., *Principios de la filosofía del derecho* (Buenos Aires: Sudamericana).

Hegel, G. W. F. (2005), *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*. Edición bilingüe de R. Cuartango, epílogo de K. Vieweg (Madrid: Istmo).

Hegel, G. W. F. (2010): *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Gómez Ramos, A. (Madrid: Abada).

Hegel, G. W. F., (*GW*) *Gesammelte Werke*. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Hamburg: Meiner, 1968-9), *Phänomenologie des Geistes*, Bonsiepen, W. y Heede, R. (1980) (eds.).

Henaff, M. (2002), *Le Prix de la vérité: Le don, l'argent, la philosophie* (Paris: Seuil).

Honneth, A. (1997), *Kampf um Anerkennung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992). Trad. de Ballesterio, M., rev. por Vilar, G., *La lucha por el reconocimiento: Para una gramática moral de los conflictos sociales* (Barcelona: Crítica).

Jervolino, D. (2006), “El ultimo *parcours* de Ricoeur”, *Ágora*, 25, 2: 207-215.

Kerbs, R. (2004), “Pensar a partir de Kant: La interpretación filosófica del mito en Paul Ricoeur”, *Diálogo Filosófico*, 58: 97-118.

M'Baye, K., Ricoeur, P., Aron, R., Sachs, I. Marcuse, H. y Daniélou, J. (1969) (eds.), *La liberté et l'ordre social* (Genève: Rencontres internationales de Genève XXII).

Pöggeler, O. (1997), “El conflicto de las interpretaciones”, en Aranzueque (1997: 107-114).

Ricoeur, P. (1969), “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté”, en M'Baye, Ricoeur, Aron, Sachs, Marcuse y Daniélou (1969: 41-65).

Ricoeur, P. (1970), *De l'interprétation: Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1969). Trad. de Suárez, A., con la colaboración de Olivera, M. e Inciarte, E., *Freud: una interpretación de la cultura* (México: Siglo XXI).

Ricoeur, P. (1975), “Le conflit, signe de contradiction et d'unité?”, *Chronique Sociale de France*, 80 (1972), 5-6. Trad. en *Poder y conflicto* (Santiago de Chile: Editorial del Pacífico: 71-103).

Ricoeur, P. (1977), *La métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975). Trad. de Baravalle, G., *La metáfora viva* (Buenos Aires: Megápolis).

Ricoeur, P. (1983), “Évènement et sens”, en Castelli (1971: 15-34). Trad. de Undurraga, V., en *Texto, testimonio y narración* (Santiago de Chile: Andrés Bello): 93-124.

Ricoeur, P. (1986/88), *Philosophie de la volonté 1: Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier Montaigne, 1950). Trad. de Gorlier, J. C., *Lo voluntario y lo involuntario, I: El proyecto y la motivación. II: Poder, necesidad y consentimiento* (Buenos Aires: Docencia).

Ricoeur, P. (1987), *À l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin).

Ricoeur, P. (1990), *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1967). Trad. de Ortiz García, A., *Historia y verdad* (Madrid: Encuentro).

Ricoeur, P. (1993), *Amour et justice* (Paris: Seuil, 1991). Trad. de Moratalla, T. D., *Amor y Justicia* (Madrid: Caparrós).

Ricoeur, P. (1994), “Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion”, en *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil): 41-62.

Ricoeur, P. (1995a), *Temps et récit I: L'intrigue et le récit historique* (Paris: Seuil, 1983). Trad. de Neira, A., *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico* (Madrid: Siglo XXI).

Ricoeur, P. (1995b), *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction* (Paris: Seuil, 1984). Trad. de Neira, A., *Tiempo y narración II. El tiempo narrado* (Madrid: Siglo XXI).

Ricoeur, P. (1996a), *Temps et récit III. Le temps raconté* (Paris: Seuil, 1985). Trad. de Neira, A., *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* (Madrid: Siglo XXI).

Ricoeur, P. (1996b), *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990). Trad. de Neira, A., *Sí mismo como otro* (Madrid: Siglo XXI).

Ricoeur, P. (1997), *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle* (Paris: Esprit, 1995). Trad. de Willson, P., *Autobiografía intelectual* (Buenos Aires: Nueva Visión).

Ricoeur, P. (1999), *Le Juste* (Paris: Esprit, 1995). Trad. de Gardini, C.: *Lo justo* (Madrid: Caparrós).

Ricoeur, P. (1999), *Historia y narratividad* (Barcelona: Paidós)

Ricoeur, P. (2001), *Lectures on Ideology and Utopia* (New York: Columbia University Press, 1996). Trad. de Bixio, A. L., *Ideología y utopía* (Barcelona: Gedisa).

Ricoeur, P. (2002a), *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986). Trad. de Corona, P., *Del texto a la acción* (México: FCE).

Ricoeur, P. (2002b), “La liberté et ses institutions”, en Szávai (2002).

Ricoeur, P. (2003), *Le conflit des Interprétations* (Paris: Seuil, 1969). Trad. de FalcónA., *El conflicto de las Interpretaciones* (Buenos Aires: FCE).

Ricoeur, P. (2004a), *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité* (Paris: Aubier, 1960). Trad. De Peretti, C., Díaz Galán, J., Meloni, C.: *Finitud y culpabilidad* (Madrid: Trotta).

Ricoeur, P. (2004b) *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000). Trad. de Neira, A., *La memoria, la historia, el olvido* (México: FCE).

Ricoeur, P. (2006a), *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Gallimard, 2004). Trad. de Neira, A., *Caminos del reconocimiento* (México: FCE).

Ricoeur, P. (2006b), “Hegel aujourd’hui”, *Esprit*, Paris, marzo-abril: 174– 195.

Ricoeur, P. (2008a), *Fe y Filosofía: Problemas del lenguaje religioso*. Trad. de Corona, N., Ferrara, R., Gorlier, J. C. y Begué, M.-F. (Buenos Aires: Universidad Católica Argentina).

Ricoeur, P. (2008b), *Le Juste 2* (Paris: Esprit, 2001). Trad. de Moratalla, T. D. y Moratalla, A. D.: *Lo justo 2: Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. (Madrid: Trotta).

Ricoeur, P. (2009), *Écrits et conférences 1: Autour de la psychanalyse* (Paris: Seuil 2008). Trad. de Castañón, A., *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis* (Madrid: Siglo Veintiuno).

Ricoeur, P. (2010), *La critique et la conviction: Entretien avec Francois Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Levy, 1995). Trad. de Palacio Tauste, J., *La crítica y la convicción* (Madrid: Síntesis).

Ricoeur, P. (2011), *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie* (Ginebra: Labor et fides, 2004). Trad. de Agoff, I.: *El Mal: Un desafío a la filosofía y a la teología* (Buenos Aires: Amorrortu).

Szavai, J. (2002) (ed.), *Qui est libre? Sept essais sur la problématique de la liberté* (Paris, Montreal, Budapest: Orphéus, L'Harmattan).

Weil, E. (1970), *Hegel et l'État* (Paris: Vrin, 1950). Trad. de Poyrazian, M. T., *Hegel y el Estado* (Buenos Aires: Nagelkop).

Weil, E. (1990), *Philosophie politique* (Paris: Vrin, 1956). Trad. de Perine, M., *Filosofía política* (São Paulo: Loyola).

Recibido: 03-2014; aceptado: 07-2014

La autonomía del arte en Benjamin y Heidegger: a propósito de la interpretación de Burkhardt Lindner

RICARDO IBARLUCÍA
Universidad Nacional de San Martín

I 219

Resumen: Este trabajo discute la aproximación que Burkhardt Lindner establece entre las concepciones del arte de Walter Benjamin y Martin Heidegger. Reexaminando las tesis de “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit” y “Der Ursprung des Kunstwerkes”, contrapone los argumentos por medio de los cuales en estos textos se rechaza la autonomía del arte, mostrando las distintas constelaciones teóricas que componen en ellos los conceptos de *estética* y *arte*, *téchne* y *phýsis*, *Erfahrung* y *Erlebnis*. Finalmente, amplía su análisis a otros textos de Benjamin y Heidegger y compara las interpretaciones divergentes que ambos autores ofrecen acerca de algunos fenómenos artísticos.

Palabras clave: arte, estética, valor exhibitivo, técnica, experiencia.

The Autonomy of Art in Benjamin and Heidegger: Concerning Burkhardt Lindner's Interpretation

Abstract: This paper discusses the approach Burkhardt Lindner established between the conceptions of art of Walter Benjamin and Martin Heidegger. Revisiting the ideas of “Das Kunstwerk im technischen Zeitalter seiner Reproduzierbarkeit” and “Der Ursprung des Kunstwerkes”, it contrasts the arguments by which each of these texts reject the autonomy of art, showing the different theoretical constellations that compose the concepts of *aesthetics* and *art*, *téchne* and *phýsis*, *Erfahrung* and *Erlebnis*. Finally, it extends its analysis to other texts of Benjamin and Heidegger and compares the diverging interpretations both authors offer about some artistic phenomena.

Key-words: art, aesthetics, exhibition value, technology, experience.

220 | En las últimas dos décadas, un número considerable de estudios se ha ocupado de comparar los ensayos “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit” de Walter Benjamin y “Der Ursprung des Kunstwerkes” de Martin Heidegger.¹ Entre ellos se destaca la contribución de Burkhardt Lindner para el *Benjamin Handbuch* (2006: 229-251), centrada en el problema de la autonomía del arte, que ronda como un fantasma el debate de la estética contemporánea. El argumento de Lindner, uno de los más reconocidos comentaristas de Benjamin, es que ambos trabajos, escritos hacia 1935-36, “elaboran, sin conocimiento el uno del otro, un concepto de la obra de arte, como categoría histórica comprensiva, que no está fundado en la época de la autonomía estética”: por un lado, Benjamin y Heidegger ofrecerían “el diagnóstico de una radical amenaza para el arte” y construirían “nuevos conceptos que se oponen a la tradición de la estética”; por el otro, compartirían el rechazo del concepto griego de *aísthesis* como “percepción sensible en sentido amplio” y el abordaje teórico de la obra de arte en los términos subjetivos de una “vivencia” (236).

En lo que sigue mi intención no es reexaminar, como lo he hecho ya en otros trabajos (2000, 2005), la confrontación de Benjamin con el pensamiento

¹ Véanse, entre otros, Caygill 1994; Desideri 1983, 1995 y 1999; Hanssen 2005; Knocke 2000; Long 2001; Melberg 2005; Reijen 1998; Ruiz Zamora 2006; Soussana 1999; Wallenstein 2010; Weber 1996.

de Heidegger desde sus escritos de juventud hasta *Passagenarbeit*. De manera más acotada, me propongo, por una parte, discutir las premisas sobre las que Lindner establece una afinidad entre los planteos de ambos autores y, por la otra, analizar los hechos artísticos que en su artículo cita en apoyo de esta interpretación. Mi tesis es que las posturas de Benjamin y Heidegger sobre la necesidad de superar la representación histórica del arte autónomo y sus respectivas críticas de la estética tradicional no solo no obedecen a las mismas motivaciones, sino que son diametralmente opuestas. A lo largo de mi trabajo, procuraré concentrarme tanto como sea posible en las consideraciones que se encuentran en los dos ensayos mencionados, tomando en consideración las cuatro redacciones de “Das Kunstwerk”, así como los paralipómenos. En la medida en que Lindner introduce otros textos de Heidegger para respaldar su argumento, me ocuparé también de comentarlos y ponerlos a su vez en relación, cuando sea necesario, con aquellos escritos de Benjamin en los que se tratan cuestiones similares. Por último, agregaré a modo de ejemplo otros objetos que han merecido la atención común de Benjamin y Heidegger, pero que han dado lugar a lecturas esencialmente divergentes.

1

Aunque es verdad que “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit” y “Der Ursprung des Kunstwerkes” rechazan por igual la autonomía del arte, no es menos cierto que lo hacen desde ángulos diferentes. Para Heidegger, el arte —como portador de una experiencia fundamental consistente en la “puesta-en-obra” de la verdad— muere en los tiempos modernos como *Erlebnis*, como objeto de la *aísthesis*, de la percepción sensible en sentido amplio (*HGA* 5: 67). Benjamin, en cambio, sostiene que el cine —primer arte nacido de la implementación de las técnicas de reproducción masiva— tiende a organizar un modo de recepción que constituye el referente contemporáneo más importante de “aquella teoría de la percepción que entre los griegos se llamó estética” (*GS* I: 466, 736; VII: 381). Desde la perspectiva de Benjamin, la situación histórico-cultural que Heidegger añora en el epílogo de su ensayo, cuando —reflexionando sobre el *dictum* de Hegel sobre el carácter pasado del arte— se pregunta si aún es posible que este cumpla una función de revelación ontológica (*HGA* 5: 68), responde a un régimen aurático, anterior incluso al surgimiento del culto secular de la belleza que ha conocido la modernidad europea desde el Renacimiento. La pérdida del aura provocada por la reproductibilidad técnica arranca a la obra de arte de su inscripción en el contexto de una tradición y la despoja de su fundamento sagrado, reorientándola hacia la praxis política (*GS* I: 441-443, 480-482, 713-715; VII: 355-357).

La tesis de un arte que, en vez de encontrar su fundamento en el

I 221

ritual, lo hace sobre la praxis política se explica en “Das Kunstwerk” por medio de la oposición entre “valor cultural” [*Kultwert*] y “valor exhibitivo” [*Ausstellungswert*]. Toda la historia del arte, argumenta Benjamin, podría representarse a la luz de esta bipolaridad, esto es, a través de la dialéctica entre una recepción aurática y otra no-aurática, o bien –según se afirma en las primeras versiones del ensayo– “como la disputa entre estos dos polos dentro de la propia obra de arte” y “la sucesión de desplazamientos desde el predominio de un polo de la obra de arte a otro” (GS I: 443, 483, 715; VII: 357).² “La definición de aura como la manifestación única [*einmalige*] de una lejanía, por cercana que esté, no representa sino la formulación del valor cultural de la obra de arte en las categorías de la percepción espacio-temporal”, dice una nota de la versión de 1939 (GS I: 480 n. 7). En “Über einige Motive bei Baudelaire” (1939), Benjamin agrega: “Esta definición tiene el mérito de hacer transparente el carácter cultural del fenómeno. Lo esencialmente lejano es inaccesible: la inaccesibilidad es de hecho una cualidad fundamental de la imagen de culto” (GS I: 647).

La creación artística –dice Benjamin refiriéndose al arte arcaico– “comienza con imágenes que están al servicio de la magia” (GS I: 443, 483, 715; VII: 358). En este extremo histórico del régimen aurático, la obra de arte no es sino el instrumento de un ritual en el que la experiencia sacra recubre completamente la experiencia estética. Importa menos que la obra sea visible para los hombres que para los dioses: la inaccesibilidad del objeto de culto es la determinación central de la obra de arte como manifestación de lo sagrado. El proceso de secularización de la cultura europea arranca gradualmente a la obra de su ocultamiento y aumenta su poder de exhibición, su fuerza mostrativa, destacando o poniendo de relieve sus propiedades estéticas. Esto da lugar a dos acontecimientos que no deben confundirse entre sí: la autonomía del arte y la emancipación de la experiencia estética. Para Benjamin, la distinción resulta de gran importancia para analizar la dialéctica del arte y constituye el núcleo de su crítica de la estética idealista. En el concepto de belleza del idealismo, el valor cultural y el valor exhibitivo están unidos, de manera tal que arte autónomo y experiencia estética se identifican (GS I: 482, VII: 357). En Hegel, la oposición se presenta “tan nítidamente como era pensable dentro de los límites” de su propio sistema metafísico; en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, se dice que la religiosidad exigía imágenes para su devoción, “pero no necesitaba imágenes bellas”, ya que estas le resultaban incluso molestas por cuanto

222 I

² Esta formulación desaparece en la versión de 1939, donde Benjamin señala que “el tránsito del primer modo de recepción al segundo”, esto es, del valor cultural al valor exhibitivo, “determina el decurso histórico de la recepción artística en general”, por más que en cada obra singular podría observarse aún “la oscilación ente estos tipos contrapuestos de recepción” (GS I: 483 n. 11).

implicaban “algo exterior” al Espíritu: “El arte bello ha [...] nacido en la iglesia misma [...] aun cuando [...] el arte ya desde un principio ha abandonado la iglesia” (GS 482-483, VII: 357; HW IX: 414).

También un pasaje de las *Vorlesungen über die Ästhetik*, recuerda Benjamin, muestra que Hegel había planteado en estos términos el problema de la “muerte del arte”, al observar que en los tiempos modernos los seres humanos ya no son capaces de “venerar sagradamente las obras de arte y adorarlas” (GS I: 483, VII: 357-358; HW X/ I: 14). El equilibrio entre el valor de culto y el valor exhibitivo, característico de la “época de la autonomía estética”, como la llama Lindner, es históricamente inestable y transitorio (GS I: 482 n. 10). Con los procedimientos de reproducción técnica, las ocasiones de exhibición de la obra de arte aumentan en forma exponencial, invirtiendo la determinación central de la experiencia del arte como instrumento de un ritual. Si en el arte primitivo todo el peso recaía sobre el valor cultural y en el arte autónomo los dos polos en disputa llegaban a estabilizarse, en el régimen no aurático del arte de masas predomina absolutamente el valor exhibitivo. Cuando la preponderancia recae por completo sobre este polo, la obra de arte pierde su autonomía y se convierte, de acuerdo con Benjamin, “en una creación dotada de funciones enteramente nuevas, entre las cuales aquella de la que somos conscientes, la artística, se destaca como la que un día ha de ser reconocida como accesorio” (GS I/2: 484, 716; VII/1: 358). La fotografía, el cine y en no menor medida las producciones de las vanguardias proporcionan las pruebas más acabadas de esta transformación histórica, permitiendo confrontar no solo formal, sino también materialmente, la funcionalidad del arte *preautónomo* con la del arte *postautónomo*.

I 223

En la tesis VI de la segunda versión de “Das Kunstwerk” encontramos un desarrollo –ausente en la versión de 1939– que indica la significación política de esta confrontación a la luz de la “discusión sobre la máquina”, según una expresión de los paralipómenos del ensayo (GS I: 1045). En la sección mencionada, Benjamin discierne dos técnicas. La primera corresponde al arte de los tiempos primitivos, cuya operatoria estaba al servicio de prácticas mágicas, conforme a las exigencias de una sociedad cuya técnica solo existía “confundida principalmente con el ritual” (GS VII: 359). La segunda se identifica con la técnica maquinista de las sociedades modernas. Aun cuando la primera técnica parezca ciertamente atrasada en comparación con la segunda, lo decisivo para la “consideración dialéctica” no es el grado de desarrollo alcanzado, sino “la diferencia tendencial” entre ambas, que se traduce en el hecho de que, “así como la primera técnica emplea lo más posible al ser humano, la segunda lo hace lo menos posible”:

La hazaña de la primera técnica es en cierto modo el sacrificio humano; la de la segunda está en la línea de los aviones teledirigidos, que no requieren de tripulación. Lo que vale para la primera técnica es el una vez por todas [*das Ein für allemal*] (y en ello se pone en juego un error irreparable o una muerte sacrificial eternamente supletoria). Lo que vale para la segunda técnica es el una vez no es ninguna [*das Einmal ist Keimnal*] (y tiene que ver con el experimento y su infatigable variación del orden de la investigación). El origen de la segunda técnica hay que buscarlo allí donde el ser humano, por primera vez y con astucia inconsciente, comenzó a tomar distancia de la naturaleza. En otras palabras, este reside en el juego.

Benjamin rechaza de este modo la caracterización de la finalidad de la segunda técnica como expresión de la voluntad de dominio que Heidegger promueve, por esos mismos años, en sus cursos en la Universidad de Friburgo. El control de la naturaleza sería en todo caso el objetivo de la antigua *tékhne*; el de la técnica industrial sería más bien la interacción y el concierto, “el juego conjunto [*Zusammenspiel*] entre naturaleza y humanidad” (GSVII: 359). En el arte de los tiempos modernos, cuyo concepto se ha construido sobre un modo de recepción aurático, “seriedad y juego” se entrelazan “en proporciones cambiantes”, lo que equivale a decir que participa tanto de la primera como de la segunda técnicas. El “arte nuevo” de la época de la reproductibilidad técnica –“futurismo, música atonal, *poésie pure*, novela policial, cine”– lo que hace es potenciar los “elementos de juego”, como leemos en los manuscritos de “Das Kunstwerk”, alejándose de la experiencia mágica de la naturaleza y aproximándose a la moderna experiencia científica:

La primera técnica excluía la experiencia autónoma del individuo. Toda la experiencia mágica de la naturaleza era colectiva. La primera aproximación a una experiencia individual tiene lugar en el juego. A partir de ella se desarrolla la experiencia científica. Las primeras experiencias científica[s] se hicieron bajo el auspicio de un juego sin consecuencias. Esta experiencia es, pues, aquella que, en un proceso de miles de años, hace desaparecer la representación y quizás también la realidad de esa naturaleza a la que correspondía la primera técnica (GS I: 1048).

2

Benjamin desarrolla ya esta tesis sobre la técnica en la sección final de *Einbahnstraße* (1927). El imperialismo, sostiene en “Zum

Planetarium”, hace pensar que “el sentido de toda técnica” es dominar la naturaleza: “¿Pero quién –se pregunta– confiaría en un maestro que, a los bastonazos, entendiera el sentido de la educación como el dominio de los niños por los adultos? ¿No es la educación, ante todo, el orden indispensable de la relación entre las generaciones y, por tanto, si se quiere hablar de dominio, el dominio de la relación entre las generaciones y no de los niños?” (GS IV: 147). Del mismo modo, la técnica no sería “el dominio de la naturaleza, sino de la relación entre naturaleza y humanidad”. Si bien los seres humanos llegaron al término de su evolución biológica hace decenas de miles de años, la humanidad, considerada como especie, solo se encontraría en sus comienzos: “la técnica le está organizando una *phýsis*”, una segunda naturaleza, en la cual su contacto con el mundo habrá de adoptar una “forma nueva y diferente”. Esta nueva *phýsis* –precisa Benjamin en “Der Surrealismus” (1929)– “solo se genera en su completa realidad política y objetiva en el ámbito de la imagen [*Bildraum*], donde la iluminación profana hace nuestro hogar” (GS II: 310). Cuando el cuerpo del ser humano y el ámbito de imagen logren interpenetrarse de manera tan profunda que “toda crispación revolucionaria se torne enervación corporal colectiva, toda enervación corporal colectiva descarga revolucionaria”, entonces “se habrá superado la realidad tanto como lo exige el *Manifiesto comunista*”. Por el momento, piensa Benjamin, “los surrealistas son los únicos” representantes de la vanguardia europea “que han comprendido sus órdenes actuales” y se muestran a la altura de una exigencia social que, según las formulaciones de “Das Kunstwerk”, solo encuentra satisfacción en el cine:

I 225

El cine sirve para entrenar al ser humano en aquellas apercepciones y reacciones que están condicionadas por el trato con un aparataje cuya importancia en su vida crece día a día. El trato con este aparataje le enseña, al mismo tiempo, que el vasallaje a su servicio solo será sustituido por la liberación a través de él, cuando la constitución de la humanidad se haya adaptado a las nuevas fuerzas productivas inauguradas por la segunda técnica. (GSVII: 359).

En la primera redacción y los paralipómenos de “Das Kunstwerk”, Benjamin justifica esta nueva función del arte alegando que la segunda técnica –o “técnica emancipada”– se enfrenta a la sociedad contemporánea “como una segunda naturaleza y ciertamente, según nos lo demuestran las guerras y las crisis económicas, como una naturaleza no menos básica que aquella que tenía ante sí la sociedad primitiva”: “Frente a esta segunda naturaleza, el ser humano, que la inventó pero que hace tiempo no domina, realiza un proceso de aprendizaje como el que realizó respecto de la primera” (GS I: 444). Así como en la prehistoria “el dominio de las fuerzas naturales implica el dominio de las fuerzas elementales de la sociedad”, el dominio de la segunda técnica es, para el

individuo contemporáneo, la condición para “el dominio de las fuerzas sociales elementales” y su emancipación del mundo del trabajo mediante la ampliación indefinida de un “espacio de juego” [*Spielraum*] (GS I: 1047). Así, en una nota de la segunda redacción del ensayo, más tarde suprimida, Benjamin escribe:

La finalidad de las revoluciones consiste en acelerar esta adaptación. Las revoluciones son enervaciones del colectivo: más precisamente, intentos de enervación del nuevo colectivo que, por primera vez en la historia, encuentra sus órganos en la segunda técnica. Esta segunda técnica es un sistema, en el que se exige que las fuerzas sociales elementales sean sometidas para que pueda establecerse el juego con las fuerzas naturales. Al igual que un niño, cuando aprende a agarrar, estira la mano para atrapar la luna como si fuera una pelota, así la humanidad en sus intentos de enervación coloca delante de sus ojos, junto a los objetivos tangibles, otros que son de momento utópicos. Pues no solo la segunda técnica, en las revoluciones, anuncia las reivindicaciones que dirigirá a la sociedad. Justamente porque esta técnica en realidad quiere llevar a la liberación creciente del ser humano de la sumisión al trabajo, el individuo ve de una vez, por otro lado, ampliarse indefinidamente su espacio de juego. De ese espacio de juego aún no se tienen noticias. Pero en él se anuncian sus exigencias. Pues cuanto más el colectivo se apropia de su segunda técnica, tanto más palpable se vuelve para los individuos que pertenecen a él cuán poco de lo que les corresponde les ha tocado hasta ahora bajo el influjo de la primera. En otras palabras, es el ser humano individual emancipado gracias a la liquidación de la primera técnica el que eleva su reclamo. La segunda técnica no ha asegurado todavía sus primeras conquistas revolucionarias, cuando ya las cuestiones vitales del individuo —el amor y la muerte— que habían sido sepultadas por la primera presionan nuevamente por una solución (GSVII: 360 n. 4).

226 I

En los paralipómenos de “Das Kunstwerk”, Benjamin sostiene que la nueva funcionalidad del arte puede desglosarse en dos objetivos: “1) Familiarizar a la humanidad con imágenes determinadas, aun antes de que las finalidades perseguidas por estas imágenes hayan devenido conscientes; 2) Permitir que las tendencias sociales, cuya realización sería devastadora para los seres humanos, conquisten su derecho en el mundo de las imágenes” (GS I: 1047). Esta doble caracterización lleva a Benjamin a concluir que “el arte es una mimesis perfeccionadora [*Vollendende Mimesis*]”, “una tentativa de mejoramiento de la naturaleza [*Verbesserungsvorschlag*], “una imitación [*Nachmachen*] que en su fondo más íntimo es ilusión [*Vormachen*]”, ficción lúdica que cumple diversas funciones, entre las cuales, además de la simbólica y de la compensatoria, la

función cognitiva, contra lo que afirmaba Platón, sería una de las más importantes. Placer y conocimiento se entrelazan en el nuevo espacio de juego. Lo cual permite comprender hasta qué punto “el arte ha huido del reino de la ‘bella apariencia’ que durante mucho tiempo fue considerado como el único en el que podía prosperar” (GS I: 491, 725; VII: 368).

“La disipación de la apariencia y el derrumbe del arte son fenómenos idénticos”, dice un fragmento de “Zentralpark” (1939-1940), contemporáneo de “Über einige Motive bei Baudelaire” (GS I: 670). Benjamin lo explica en una extensa nota de la segunda versión de “Das Kunstwerk”: “El significado de la bella apariencia se funda en la época de la percepción aurática que llega a su fin” (GS VII: 368 n. 10). La teoría estética que le corresponde es la del idealismo, que encontró su formulación más clara en las *Vorlesungen über die Ästhetik* de Hegel, donde la belleza es definida como “la manifestación del Espíritu en su figura sensible inmediata... creada por el Espíritu como la más adecuada a él” (HW X/2: 121). La fórmula hegeliana, sin embargo, mostraría ya rasgos epigonales: la idea según la cual el arte quitaría “la apariencia y el engaño de este mundo malo, pasajero” al “contenido verdadero de los fenómenos” (HW X/1: 13) ya estaría separada del “fundamento experiencial” [*Erfahrungsgrund*] heredado: “Este fundamento experiencial es el aura” (GS VII: 368 n. 10). En cambio, “la bella apariencia como realidad aurática” aún llena enteramente en una novela como *Die Wahlverwandtschaften* de Goethe: “Lo bello no es ni el velo ni el objeto velado, sino el objeto *en* su velo”, dice Benjamin citando su propio ensayo sobre esta obra: “esta es la quintaesencia de la visión del arte goetheano como de la de los antiguos” (véase también GS I: 195).

I 227

Con esta autocita –variada ligeramente en el manuscrito: “A través de su velo, que no es otra cosa que el aura, aparece lo bello” (GS VII: 667)– Benjamin toma distancia de su teoría estética de juventud. El abandono de esta concepción ha implicado un reexamen de “la mimesis como fenómeno originario [*Urphänomen*] de toda ocupación artística” (GS VII: 368, n. 10). Este análisis ha sido desplegado en “Lehre von Ähnlichen” (GS II: 204-210) y “Über das mimetische Vermögen” (GS II: 210-219), trabajos escritos entre fines de junio y comienzos de julio de 1933 y principios de 1936, que pueden leerse como una reflexión sobre las teorías del lenguaje discutidas en el *Cratilo* (423b-440b) y las observaciones acerca del origen y desarrollo de la mimesis del capítulo IV de la *Poética* de Aristóteles (1448b 3-24). La más antigua de las imitaciones, afirma Benjamin, tiene como única materia “el cuerpo mismo del que imita”; por ello “la danza y el lenguaje, el gesto del cuerpo y de los labios, son las manifestaciones más tempranas de la mimesis” (GS VII: 368, n. 10). Sin embargo, el que imita solo “en apariencia” [*scheinbar*] hace eso. En la mimesis hay una polaridad sobre la que descansan las dos caras de la belleza artística, según el planteo de Friedrich Schiller en sus *Briefen über die ästhetische Erziehung*

des Menschen: la apariencia [*Schein*] y el juego [*Spiel*], que desempeñan un rol fundamental en la confrontación histórico-cultural entre la primera técnica y la segunda. “La apariencia es, en efecto, el esquema más abstracto, pero por eso mismo también el más consistente de todos los procedimientos mágicos de la primera técnica; el juego, el reservorio inagotable de todos los procedimientos experimentales de la segunda técnica” (GS VII: 368 n. 10). Ambos conceptos, recuerda Benjamin, eran conocidos por la teoría estética del idealismo, y la polaridad valor cultural/valor exhibitivo, en la medida en que está contenida en la polaridad apariencia/juego, no agrega demasiado. Todo cambia cuando estos conceptos son considerados bajo una perspectiva histórica. Entonces se ve que aportan “un sentido práctico” [*einer praktische Einsicht*], ya que lo que resulta del retroceso de la apariencia, de la decadencia del aura en la obra de arte, es “una enorme ganancia para el espacio de juego”:

El más amplio espacio de juego se ha abierto en el cine. El momento aparencial ha cedido en él por completo al momento lúdico. Las posiciones que había ganado la fotografía frente al valor de culto se han afirmado con ello de manera extraordinaria. En el cine, el momento aparencial ha cedido su lugar al momento lúdico, que está en alianza con la segunda técnica.³

228 |

3

La postura de Heidegger, expuesta por primera vez en *Einführung in die Metaphysik* (1935), es completamente diferente a la de Benjamin, contra lo afirmado por Lindner en su artículo. Al plantear la necesidad de volver a formular la pregunta por el Ser, Heidegger advierte sobre la “atroz ceguera” de Europa, “a punto de apuñalarse a sí misma” bajo la gran “tenaza” de Rusia y América, que “metafísicamente consideradas” representan lo mismo, esto es, “la furia desesperada de la técnica desencadenada y de la organización abstracta del hombre normal” (HGA 40: 40-41). En su diagnóstico del momento histórico, enumera, como síntomas de un “oscurecimiento” del mundo, varios de los procesos que, en “Das Kunstwerk”, se presentan como

³ Se podría decir que Benjamin desarrolla una dialéctica histórica entre los dos momentos que, en Schiller, resultan constitutivos de la experiencia estética: la belleza como “libertad en la apariencia”, como objetivación de la libertad humana, por un lado, y la belleza como “forma viva” [*lebende Gestalt*], ámbito de realización del sujeto emancipado, por el otro. (SW 5: 655-661). Véase el uso que Benjamin hace de este último concepto en su ensayo sobre Goethe (GS I: 157) a propósito del héroe.

característicos de la destrucción del aura de la obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica:

Cuando el rincón más apartado del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado, cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera, cuando se puedan “vivenciar” [*erleben*], simultáneamente, el atentado a un rey en Francia y un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo solo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, como acontecer histórico, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos, cuando el boxeador reine como el gran hombre de una nación, cuando en número de millones triunfen las masas reunidas en asambleas populares –entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué? –¿hacia dónde?– ¿y después qué? (HGA 40: 41).

Para Benjamin, estos mismos fenómenos –la accesibilidad de un concierto a través de la radio o la reproducción fonográfica (GS I: 438, 477, 711; VII: 353) y aun la peligrosa identificación de la masa con las figuras del campeón, la estrella de cine y el dictador como triunfadores en un desempeño calificable frente a los aparatos (GS I: 492 n. 19; VII: 369 n. 11) también forman parte de un proceso “sintomático”, cuya importancia apunta “más allá del ámbito del arte”, aunque están dotados de un sentido inverso: dan cuenta de “una tremenda conmoción del contenido de la tradición, una conmoción de la tradición que es la otra cara de la crisis y renovación actuales de la humanidad” (GS I: 438, 477–478, 711; VII: 353). Para Heidegger, son expresión de los “acontecimientos esenciales” del eclipse causado por la técnica moderna –“la huída de los dioses, la destrucción de la tierra y el predominio de lo que se ajusta al término medio”– que ha conducido a un “*debilitamiento del espíritu* [*Entmachtung des Geistes*] en sí mismo, a su disolución, consunción, expulsión y malinterpretación” (HGA 40: 48–49). Este oscurecimiento se inició en Europa, durante la primera mitad del siglo XIX, con el fin de la época romántica y el “derrumbe del idealismo alemán” (HGA 40: 49). A partir de entonces, la existencia empezó a deslizarse hacia un mundo por completo carente de profundidad, cuya dimensión predominante pasó a ser la extensión y el número, al punto extremo de hacer de lo cuantitativo una peculiar cualidad. Así, el espíritu, falsificado en “*inteligencia*”, se transformó en un instrumento al servicio de un conocimiento, “cuyo manejo puede enseñarse y aprenderse” (HGA 40: 50). La ciencia se orientó a la clasificación y tipificación de lo dado, como en el positivismo, o bien al “dominio y la regulación de las relaciones materiales de producción (como en el marxismo)”;

I 229

artes, no fue sino el auge de “lo literario y el esteticismo”, donde el ingenio es solo “apariencia de espíritu y encubrimiento de su carencia”. Gradualmente, el mundo del espíritu se convirtió en “cultura” y el conocimiento, en tanto “valor cultural en sí”, fue concebido como un “saber profesional”, “técnico-práctico”, cada vez más especializado (HGA 40: 51).

Para Heidegger, la tendencia de la técnica moderna –la segunda técnica de Benjamin– se opone a la *tékhne* como la experimentaron los griegos. La *tékhne* no se aparta drásticamente de la *phýsis*, como sucede en el mundo nacido de la Revolución Industrial. Por lo demás, la *phýsis*, como “lo que brota desde sí mismo”, no fue experimentada por los griegos originariamente en los procesos de la naturaleza; más bien la descubrieron en una “experiencia radical del ser”, a la vez poética y cognoscitiva, como “el gestarse [*Ent-stehen*], el salir de lo oculto y mantenerse así”, como “una fuerza imperante que brota y permanece” (HGA 40: 17). Pues la palabra *tékhne*, dice Heidegger, “no significa arte, ni habilidad ni ciertamente técnica en el sentido moderno”, sino “saber” [*Wissen*] (HGA 40: 168). El saber que es la *tékhne* no consiste en un mero saber operatorio, un hacer según principios y reglas, ni en la mera producción de un ente; se trata del “poder-poner-en obra el ser como un ente en cada caso de tal o cual manera”. Puesto que el arte hace aparecer el ser en sí mismo de modo inmediato en la obra, los griegos llamaron *tékhne* al arte en sentido propio y, por extensión, a la obra de arte: “La obra de arte no es primeramente obra por cuanto es producida o hecha, sino porque e-fectúa el ser en un ente. E-fectuar [*Er-wirken*] significa aquí poner en obra, en lo cual aparece, como aparente, el brotar imperante: la *phýsis*”. En otras palabras, el arte no es *tékhne* “porque le pertenezcan habilidades ‘técnicas’, instrumentos o materiales de construcción” en un sentido artesanal (HGA 40: 169), sino porque es un saber efectuyente y un producir sapiente, esto es, esencialmente un *poieîn*. La misma tesis es desarrollada por Heidegger en “Der Ursprung des Kunstwerks” (HGA 5: 37-38) con el propósito de mostrar, hacia el final del ensayo, que “la esencia del arte es la *Di-chtung*” y que la esencia de esta poetización fundamental es “la instauración de la verdad”. El arte en su esencia sería “un origen”, “una manera extraordinaria de llegar a ser de la verdad, esto es, de hacerse histórica” (HGA 5: 65).

Desde la perspectiva de Benjamin, la reproductibilidad técnica desvincula a la obra de arte de “fundamento cultural”, destruyendo “para siempre su apariencia de autonomía” (GS I: 447, 486; VII: 362). Dicho de otra manera, al acabar con el aura, lejos de debilitar el poder del arte, la técnica moderna exalta sus propiedades estéticas, arrancándolo del círculo mágico dentro del cual aún se hallaba circunscripto en la época de su autonomía. Esto se manifiesta en la ampliación creciente del “valor exhibitivo”, que coloca al arte de masas en las antípodas de la *tékhne* concebida como un saber esencial, diferente y superior

a las formas cognitivas prosaicas, un poner-en-obra el Ser que se determina como *alétheia* o *Ereignis*. Para Heidegger, la estética —uno de los epifenómenos de lo que describirá, hacia 1938, como “la época de la imagen del mundo”, desesencializa la obra de arte al tomarla “como objeto y en rigor como objeto de la *aísthesis*” (HGA 5: 66), trasladándolo a un estado sentimental del hombre. La percepción de la que se ocupa esta disciplina, configurando la relación propia de la época moderna con el arte, no es sino la *Erlebnis*, la vivencia, experiencia subjetivamente vivida; ella no solo proporciona la norma del placer estético, sino también de la creación artística: “la *Erlebnis* es el elemento en que el arte muere”.

Heidegger deja muy en claro su posición en otros dos importantes trabajos. En su *Nietzsche* (1936–37), subraya el hecho de que la estética haya sido conscientemente tratada y fundamentada en los tiempos modernos. Como campo de la sensibilidad y del sentimiento, ha estado destinada a ser lo que la lógica al pensamiento, por lo que no es azaroso que, con Alexander G. Baumgarten, se la haya concebido también como una “lógica de la sensibilidad” (HGA 6.1: 82). Paralelamente al predominio de la estética, se habría producido “la decadencia del gran arte”, esto es del arte como revelación de la verdad del ente en su totalidad, de lo incondicionado, lo absoluto. El arte en su grandeza abría hasta entonces un “espacio de juego” [*Spielraum*] para lo creado con la más alta necesidad; su decadencia no consiste en que la “calidad” sea inferior o el estilo decaiga, sino en que ha perdido “su esencia, la relación inmediata a la tarea fundamental de exponer lo absoluto, es decir, de ponerlo en cuanto tal como determinante del ámbito del hombre histórico” (HGA 6.1: 82–83). En *Beiträge zur Philosophie* (1936–38), la “falta-de-arte” [*Kunst-losigkeit*], que se evidencia en las sociedades occidentales en medio de una actividad artística públicamente reconocida y continuamente creciente, vuelve por tanto imperiosa “la pregunta por el origen de la obra arte”, no como una reflexión sobre su esencia intemporal o para ofrecer una explicación historiográfica sobre el desarrollo del arte, sino como parte del “rebasamiento de la metafísica” [*Überwindung der Metaphysik*]:

I 231

La pregunta se encuentra en íntima relación con la tarea de superación de la estética, es decir, al mismo tiempo, de una determinada concepción del ente como lo representable objetivamente. La superación de la estética resulta, por otra parte, necesaria a partir de la confrontación histórica con la metafísica como tal. Esta contiene la posición fundamental de Occidente con respecto al ente y, por tanto, también el fundamento con respecto a la esencia del arte occidental y sus obras (HGA 65: 503–504).

Para reforzar su argumento sobre la afinidad entre Heidegger y Benjamin, Lindner sugiere que la tesis según la cual el arte en la época moderna muere como vivencia habría sido anticipada por este último en sus escritos de juventud (2006: 236). Si bien la distinción entre *Erlebnis* y *Erfahrung* atraviesa, en efecto, todo el pensamiento de Benjamin, esta proposición no aparece como tal en sus textos, menos aún asociada a la problemática de la reproductibilidad técnica de la obra de arte. Para Benjamin, contra lo que sostiene Heidegger, la *áisthesis* que se organiza con la técnica reproductiva no es ya meramente del orden de la *Erlebnis*, sino sobre todo *Erfahrung*, experiencia colectiva, objetivamente determinada como hecho social. Por otra parte, aun cuando el concepto de “lo poetizado” o “lo poematizado” [*das Gedichtete*], como también podría traducirse (véase Nägele 1988: 20) –que Benjamin introduce, hacia 1916, en “Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin” (GS II: 105–106), diferenciándolo de la forma interna, que Goethe llamaba “contenido” [*Gehalt*]– aparece como una categoría hermenéutica central en los trabajos que Heidegger empieza a dedicar a Hölderlin a partir de 1936 (HGA 4: 7–8, 15–16, 82–84, 193–194; HGA 52: 29–31, 43–61, 194), no parece evidente que tenga para ambos el mismo sentido.

232 I

En tanto categoría de la investigación estética sobre la poesía, el concepto de *das Gedichtete*, con el que Benjamin busca superar la teoría de la poesía de Wilhelm Dilthey como expresión directa de una vivencia personal, real o auténtica, no remite a la dimensión mito-poética de un “decir originario” [*die Sage, das Sagen*], como sucede en Heidegger. En general, “lo poematizado del poema” es la vida, solo que recreada y refuncionalizada como poema, esto es, la *Erlebnis* individual, única y singular, transfigurada en *Erfahrung* como resultado de la “tarea poética”, de la elaboración artística correspondiente (GS II: 107 y 105). Los poemas menos logrados se enlazan con el “sentimiento inmediato de la vida” (con la emoción, la sensibilidad, el corazón), mientras que los más logrados lo trascienden y se conectan con una esfera que podríamos llamar transubjetiva, integrando diversos elementos en “la configuración de una visión y la construcción de un mundo espiritual”. En el ejemplo significativo de los poemas “Dichtermut” y “Blödigkeit” de Hölderlin, estos elementos son de naturaleza mítica, pero en otros casos bien podrían ser artístico-literarios, histórico-culturales o puramente lingüísticos. Por eso, alega el joven Benjamin, el análisis de los grandes poemas, así como no puede recurrir simplemente a la biografía del poeta, tampoco puede remitirse sin mediaciones a lo que señala más allá de ella, sino a la “unidad” surgida de la violencia que ejercen entre sí todos estos elementos en el poema “como la expresión más auténtica de la vida” (GS I: 108).

De cualquier manera, no está de más recordar en este contexto lo que Benjamin escribe, hacia 1930, en su reseña de *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik* (1928) del filólogo Max Kommerell, miembro del círculo de Stefan George, con quien Heidegger mantuvo un intenso diálogo sobre la poesía de Hölderlin entre 1941 y 1943 (véase Weber 2011: 437-479). Sin dejar de reconocer que se trata de una “obra maestra”, Benjamin sostiene que la interpretación que Kommerell y otros promueven, según la cual “los alemanes son los herederos de la misión de Grecia” y “la misión de Grecia es el nacimiento del héroe”, expresa “una idea de la cultura que ha puesto en movimiento las fuerzas míticas que operan bajo la luz crepuscular de los dioses teutónicos”, haciendo que términos como “runas, cifra, eones, sangre, destino” aparezcan como “nubes de tormenta en el cielo” (GS III: 254). Pero Hölderlin, a pesar de lo que digan sus exégetas, “no era de la raza de los que resucitan, y el país en el que los videntes proclaman sus visiones sobre cadáveres no es el suyo”: la tierra en la que floreció su poesía “solo podrá volver a ser Alemania cuando sea purificada, y no podrá ser purificada en el nombre de Alemania, mucho menos de la secreta que, en última instancia, no es sino el arsenal de la oficial, en la cual el garfio mágico de la invisibilidad cuelga junto al yelmo de acero” (GS III: 259).

Ciertamente, no hay una línea recta entre la teoría del arte del joven Benjamin y la de sus años de madurez. Como hemos visto, él mismo se ocupa de subrayar, en los manuscritos de “Das Kunstwerk”, los aspectos que separan su conceptualización de la “bella apariencia” en el ensayo sobre *Die Wahlverwandtschaften* de Goethe —aún claramente tributaria de la estética especulativa del idealismo alemán— de un trabajo que en su correspondencia con Max Horkheimer y Werner Kraft se presenta, a finales de 1935, como los prolegómenos a una “teoría materialista del arte” [*materialistische Kunststheorie*] (GBV 991: 178-179; 997: 193; 1006: 209). La diferencia entre ambas teorías, como dice Benjamin a propósito del *Trauerspielbuch* y *Passagenarbeit* (GB III 706: 18), no reside tanto en el método dialéctico como en el materialismo histórico. Después de la Primera Guerra Mundial —explica en un párrafo de “Die Rückschritte der Poesie” (1939) donde rescata la figura olvidada de Carl Gustav Jochmann— el debate sobre la crisis del arte entró en un estadio decisivo: “el intento de desarrollar una teoría materialista del arte” busca hacer frente a la absorción que el fascismo europeo ha hecho de “los aspectos reaccionarios del futurismo, del expresionismo e incluso de una parte del surrealismo”, reivindicando “el predicado de lo estético hasta en sus producciones más sangrientas” y mostrando hasta qué punto, en su “codicia de los bienes del pasado”, pretende apoderarse del mito (GS II: 582).

Los ejemplos a los que Heidegger recurre en “Der Ursprung des Kunstwerkes” para cimentar su idea del arte como un saber esencial tampoco

abonan la afinidad con Benjamin que postula Lindner en su artículo. Así, en el famoso comentario sobre el par de zapatos de Vincent van Gogh, al que ya se había referido en *Einführung in der Metaphysik* (HGA 40: 38), Heidegger escribe: “La pintura habló. En la cercanía de la obra pasamos de súbito a estar donde habitualmente no estábamos” (HGA 5: 21). Una lectura precipitada podría inducir a afirmar que este poder que transporta mágicamente al espectador a través de la contemplación no es sino aquello que en “Das Kunstwerk” se define como aura. Para entender la diferencia, puede ser conveniente recordar la breve explicación que Benjamin ofrece del “aura auténtica” en sus “Protokolle zu Drogenversuchen” (1927-34), aludiendo precisamente a van Gogh. El aura en cuestión tiene tres características:

Primero, el aura auténtica aparece en todas las cosas, no solo en determinadas, como la gente imagina. En segundo término, el aura cambia a fondo y, fundamentalmente, con cada movimiento de la cosa de la que es su aura. En tercer lugar, el aura auténtica de ninguna manera puede ser considerada como el immaculado y mágico rayo espiritualista, como es representado y descrito en los libros místicos de divulgación. Por el contrario, la característica distintiva del aura auténtica es el ornamento, un círculo ornamental en el que la cosa o el ser se hallan fijados, como si estuvieran confinados en una vaina. Nada expresa tan precisamente quizás el concepto de aura auténtica como las últimas pinturas de van Gogh, donde el aura —así podrían describirse estos cuadros— es pintada con todas las cosas (GSVI: 588).

En el “aura auténtica”, los objetos más banales —utensilios, mobiliario, etc.— aparecen como “desfigurados bosquejos, apenas formados, de un ornamento primitivo” (GSVI: 604). En la interpretación que Heidegger ofrece del cuadro de los zapatos, el desocultamiento del “ser del útil” no proyecta un mundo de percepciones, sino de significados históricos, independientes de toda referencia descriptiva y exclusivamente relativos al espectador. Para Heidegger, se trata de las botas de una labriega, en las que “está representada la tenacidad del lento andar a través de los surcos largos y siempre iguales del campo labrado, sobre el que sopla un viento ronco”, y podría oírse incluso “el silente llamado de la tierra, su reposado ofrendar el grano que madura y su inexplicable denegarse en el barbecho de la campiña en invierno” (HGA 5:19). Con todo, el mejor ejemplo de la distancia entre la función de revelación ontológica que Heidegger ve en la pintura de van Gogh y el “valor exhibitivo” en el que Benjamin encuentra el fundamento político de la obra de arte reproducible, quizá sea una imagen capturada, en 1936, por el fotógrafo estadounidense Walker Evans, como parte de su trabajo en el programa de la *Farm Security*

Administration. La toma en blanco y negro de un par de zapatos, similares a los de van Gogh, documenta las condiciones de vida de Floyd Burroughs, un pobre campesino de Hale County, pequeño pueblo de Alabama, durante la Gran Depresión; otras fotos de la misma serie –por ejemplo, *Kitchen*– permiten constatar paralelismos del mismo tipo con los cuadros de las sillas que van Gogh pintó en 1888-89 (Evans 2000: figs. 96 y 91).

En “Der Ursprung des Kunstwerkes”, Heidegger se refiere también al emplazamiento de la catedral de Bamberg y del templo de Paestum, así como a la estatua del dios que se alza, oculta por el pórtico, en el recinto sagrado (*HGA* 5: 26-28). En estos ejemplos, el “valor cultural” se afirma en la interpretación de Heidegger con la misma intensidad con que, para Benjamin, lo hace el “valor exhibitivo” en las imágenes publicitarias que recubren la arquitectura de las ciudades modernas, según leemos en los paralipómenos de “Das Kunstwerk”:

La recepción en la distracción, que se observa de manera más o menos pronunciada en casi todos los dominios, encuentra uno de sus agentes más eficaces en la publicidad. Desde el grafismo promocional hasta la publicidad radiofónica pasando por los pequeños anuncios, es posible seguir el acoplamiento creciente entre los elementos importantes del arte con los intereses del capital. No es necesario decir que en modo alguno se trata de un simple proceso de corrupción. En la publicidad, que se dirige a la masa distraída de los individuos, el arte muestra lo mercantil como un ejemplo del modo en el que la revolución del proletariado manifestará lo humano: el ejemplo de su recepción por las masas. De esto se sigue lo infructuoso de querer fijar una demarcación de principio entre publicidad y arte. Fructífero es más bien confrontar formas extremas de producción artística, como por ejemplo la imagen piadosa y la imagen publicitaria, y establecer que el comportamiento de aquel que adopta una actitud de recogimiento delante de la obra de arte puede transformarse de nuevo, en cualquier momento, en un comportamiento religioso, mientras que la actitud de la masa distraída que deja actuar sobre ella a la obra de arte es apta para recibir del comportamiento político su forma humana (GSVII: 1043-1044).

I 235

Es sin duda mérito de Lindner (2006: 240-241) llamar la atención sobre el tratamiento divergente que Benjamin y Heidegger dan a la *Madonna Sixtina* de Raffaello Sanzio, respectivamente en una nota de “Das Kunstwerk” y en el ensayo “Über die Sixtina” (1955). Un análisis más detenido de los argumentos de cada uno, sin embargo, le habría permitido mostrar de qué modo sus interpretaciones responden, más allá de la exactitud historiográfica, a teorías del arte fuertemente contrapuestas. Reflexionando sobre el emplazamiento original de

esta obra, Heidegger distingue entre *Fernstergemälde* y *Tafelbild* (HGA 13: 119). La “ventana” [*Fenster*] que es esta pintura de la Virgen con el niño Jesús en sus brazos, encargada a Raffaello, debe verse “como el ingreso de la aparición que adviene” [*als Einlass des nahenden Scheinens*], como una revelación: “En la imagen acontece como esta imagen la aparición del dios encarnado en hombre [...] La imagen no es representación [*Abbild*] ni símbolo [*Sinnbild*] solamente de la sagrada comunión. La imagen es la aparición del espacio-de-juego-del tiempo [*Zeit-Spiel-Raum*] como el lugar en el que se celebra el sacrificio” (HGA 13: 120-121). La imagen funda y completa el altar de una iglesia que Heidegger identifica con la del monasterio de Pacenza. Su “belleza” desoculta el lugar donde la verdad acontece; arrancada de su contexto y trasladada a la *Gemäldegalerie Alter Meister* de Dresde como “*Tafelbild*”, la pintura pierde irremisiblemente su esencia: “La representación de museo nivela todo en la homogeneidad de la exhibición” (HGA 13: 120). Benjamin, en cambio, apela a la *Madonna Sixtina* para ilustrar la evolución histórica del “valor cultural” al “valor exhibitivo” de la obra de arte. Basándose en la investigación de Hubert Grimme, “*Das Rätsel der Sixtinischen Madonna*” (1922), argumenta que la pintura no estuvo en un comienzo ubicada en la iglesia del monasterio de Pacenza, como afirma Heidegger, sino que fue encomendada a Raffaello para decorar la tumba del Papa Sixto, en cuyos funerales se la utilizó con un “valor exhibitivo” (GS I: 483 n. 11). Solo más tarde pasó a ocupar el altar mayor del monasterio, donde solo se la alojó transitoriamente, ya que el ritual apostólico romano prohibía ofrecer al culto imágenes que hubieran sido exhibidas en celebraciones fúnebres. En 1753, la pintura fue vendida por los monjes al Elector de Sajonia.

Por último, también es posible indicar la distancia insuperable que media entre Benjamin y Heidegger en relación con Arthur Rimbaud. En 1972, Heidegger escribió un breve texto, titulado “Rimbaud vivant”, en contestación a una encuesta sobre el poeta organizada por el crítico y traductor francés Roger Munier. Allí subrayaba dos frases de la llamada “*Lettre du Voyant*”: *En Grèce [...] vers et lyres rythment l'Action* (En Grecia [...] versos y liras ritmaban la Acción) y *La Poésie ne rythmera plus l'action; elle sera en avant* (La Poesía ya no ritmará la acción; irá por delante) (ROC: 250, 252). Heidegger se pregunta cómo deben interpretarse estas palabras en “el mundo moderno de la sociedad industrial”, ante “la destrucción amenazante del lenguaje por la lingüística y la informática”, que parecen “socavar no solo la presencia de la poesía, sino la poesía misma en su posibilidad de ser” (HGA 13: 226-227). Rimbaud, afirma Heidegger, estará vivo, mientras los poetas y pensadores permanezcan “abiertos a lo desconocido”, que “solo puede ser nombrado si es ‘callado’ [*geschwiegen*]”, según una expresión de Georg Trakl: “En realidad solo puede callar aquel que se ha encargado de decir lo que muestra el camino y lo ha dicho por el poder de la palabra que se le ha conferido. Este silencio es otra cosa que el simple

mutismo. Su no-hablar-más es un ya-haber-dicho” (HGA 13: 227). Benjamin, por su parte, ve en el gesto de Rimbaud de negar una metáfora el nacimiento del surrealismo. Así, comenta en su ensayo sobre este movimiento, junto al verso de *Illuminations* donde decía: *Oh! Le pavillon en viande saignante sur la soie de mers et des fleurs arctiques*” (¡Oh! El pabellón de carne sangrienta sobre la seda de los mares y las flores árticas”), agregó entre paréntesis: “*elles n’existent pas*” (ellas no existen) (GS II: 306; ROC 144).

Las coordenadas de la vida intelectual de la República de Weimar sobre las que se proyectan estas reflexiones sobre Rimbaud y el surrealismo justifican por sí mismas otro trabajo. Básteme señalar aquí que, en el segundo párrafo de este ensayo, al comentar que el observador alemán está familiarizado “con la crisis de la inteligencia o, más precisamente, con la del concepto humanista de libertad” (GS II: 295), Benjamin discierne una encrucijada. Por un lado, evoca los profundos desgarramientos que, con el telón de fondo del fracaso de la República de los Consejos de 1918-19, se han producido entre las tendencias más radicalizadas del movimiento obrero revolucionario alemán (como la *Sozialistische Bund* de Gustav Landauer) y las grandes organizaciones de masas, el *Sozialdemokratische Partei Deutschland* y el *Kommunistische Partei Deutschlands*, al que adherían no pocos intelectuales, así como artistas y poetas expresionistas, dadaístas, constructivistas y partidarios de la *Neue Sachlichkeit*. Por otro lado, llama la atención sobre la “voluntad frenética” con la que cierta filosofía busca salir “del estadio de las discusiones eternas y arribar a cualquier precio a una decisión”. Benjamin alude de este modo al “decisionismo” que, desde el campo de la *Existenzphilosophie*, se tematiza en *Sein und Zeit* de Martin Heidegger, obra aparecida en 1927, el mismo año que “Der Begriff des Politischen” de Carl Schmitt, autor de al menos otros tres trabajos conocidos por Benjamin, en los que el problema de la *Entscheidung* era objeto de una conceptualización filosófico-política: *Politische Romantik* (1919), *Politische Theologie* (1922) y el prefacio a la reedición de *Die Diktatur* (1928).

I 237

La disyuntiva se explicita aun más en las notas de *Pariser Passagen I*, redactadas entre junio de 1927 y diciembre de 1929. “Es de un interés vital”, escribe Benjamin, “reconocer que, en un lugar determinado de la evolución, el pensamiento se encuentra en una encrucijada [*Scheideweg*]: esto es, que la nueva mirada sobre el mundo histórico se encuentra en un punto donde se debe decidir su evaluación reaccionaria o revolucionaria. En este sentido lo que se pone en obra en Heidegger y en el surrealismo es una y la misma cosa” (GS V: <O°, 4>: 1026). Ligeramente ampliada, la observación se reproduce en el convulso “S” de *Das Passagen-Werk*:

El nuevo pensamiento de la historia, que se caracteriza, de manera general y en detalle, por un sentido agudo de lo concreto, por el rescate de los

períodos de decadencia, por la revisión de los cortes entre los períodos, se halla en semejante cruce de caminos. Su explotación en un sentido reaccionario o revolucionario se decide ahora. Lo que se anuncia en los escritos de los surrealistas y en el nuevo libro de Heidegger es una y la misma crisis con dos soluciones posibles (GSV: [S 1 a, 1] 676).

BIBLIOGRAFÍA

Belloi, L. y Lotti, L. (1983) (comps.), *Walter Benjamin: Tempo storia linguaggio*, prefazione di F. Desideri e L. Rampello (Roma: Editori Riuniti).

Benjamin, A. (2005) (comp.), *Walter Benjamin and Art* (London-New York: Continuum, Walter Benjamin Studies Series).

Benjamin, A. y Osborne, P. (1994) (comps.), *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience* (London-New York: Routledge).

Benjamin, W. (GB), *Gesammelte Briefe*, hrsg. von T. W. Adorno Archiv: C. Gödde und H. Lonitz (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997-2000).

Benjamin, W. (GS), *Gesammelte Schriften*, unter Mitwirkung von T. W. Adorno und G. Scholem hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Sieben Bände (in 14 Teilbände) (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977-1999).

Bolle, W. y Galle, H. (2005) (comps.), *Blickwechsel: Akten des XI. Lateinamerikanischen Germanistenkongresses, São Paulo - Paraty - Petrópolis, 2003, Bd. 1* (São Paulo: Monferrer/Edusp).

Caygill, H. (1994), "Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition", en Benjamin y Osborne (1994: 1-31).

Desideri, F. (1983), "Catastrofe e redenzione: Benjamin tra Heidegger e Rosenzweig", en Belloi y Lotti (1983: 191-208).

Desideri, F. (1995), *La porta della giustizia: Saggi su Walter Benjamin* (Bologna: Pendragon, Sfere 9: 101-108 y 167-184).

Desideri, F. (1999), "Benjamin und Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerks im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", en Garber y Rehm (1999: 1193-1205).

Evans, W. (2000), *Walker Evans* (New York: Metropolitan Museum of Art; Princeton: Princeton University Press).

Ferris, D. S. (1996) (comp.), *Walter Benjamin: Theoretical Questions* (Stanford, Cal.: Stanford University Press).

Garber, K. y Rehm, L. (1999) (comps.), *global benjamin*, vol. 2 (München: Wilhelm Fink Verlag).

Grimme, H. (1922), "Das Rätsel der Sixtinischen Madonna", *Zeitschrift für bildende Kunst*, 57, Neue Folge, XXXII: 41-49.

Hanssen, B. (2005), "Benjamin or Heidegger: Aesthetics and Politics in Technology", en Benjamin, A. (2005: 73-92).

Hegel, G. W. F. (HW), *Werke* (Berlin: Duncker & Humblot: 1832-1845).

Heidegger, M. (HGA), *Gesamtausgabe*, hrsg. von F.-W. Hermann *et al.* (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman: 1975 ss.).

Ibarlucía, R. (2000), “Benjamin crítico de Heidegger: hermenéutica mesiánica e historicidad”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXVI: 111-142.

Ibarlucía, R. (2005), “Sein-Zeit und Jetztzeit: Benjamins Kritik an Heidegger in neuer Perspektive”, en Bolle y Galle (2005: 279-292).

Knocke, S. (2000), *Benjamin – Heidegger: Über Gewalt: Die Politisierung der Kunst* (Wien: Verlag Turia + Kant).

Lindner, B. (2006), “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, en Lindner (2006: 229-251).

Lindner, B. (2006) (comp.), *Benjamin Handbuch: Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler).

Long, C. P. (2001), “Art’s Fateful Hour: Benjamin, Heidegger, Art and Politics”, *New German Critique*, 83, Special Issue on Walter Benjamin: 89-115.

Melberg, A. (2005), “The Work of Art in the Age of Ontological Speculation: Walter Benjamin Revisited”, en Benjamin (2005: 93-107).

Nägele, R. (1988), “Benjamin’s Grounds”, en Nägele (1988: 19-37).

Nägele, R. (1988) (comp.), *Benjamin’s Grounds: New Readings of Walter Benjamin* (Detroit: Wayne University Press).

Reijen, W. van (1998), *Der Schwarzwald und Paris: Heidegger und Benjamin* (München: Wilhelm Fink Verlag: 70-90 y 166-183).

Rimbaud, A. (ROC), *Œuvres complètes*, édition établie, présenté et annotée par A. Adam (Paris: NRF/Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1972).

Ruiz Zamora, M. (2006), “Walter Benjamin/Martin Heidegger: un antagonismo ideológico a partir de la obra de arte”, *Tēmata. Revista de Filosofía*, 36: 255-262.

Schiller, F. (SW), *Sämtliche Werke*. Auf Grund der Originaldrucke hrsg. von G. Fricke und H. G. Göpfert in Verbindung mit H. Stubenrauch, 5 Bde., 3. Aufl., (München: Hanser, 1962).

Soussana, G. (1999), “Aura de l’œuvre et être-œuvre: Une mise en contact de Walter Benjamin et de Heidegger”, en Garber y Rehm (1999: 1186-1192).

Wallenstein, S.-O. (2010), *Nihilism, Art, and Technology*, diss. (Stockholm: Department of Philosophy, Stockholm University: 25-49).

Weber, C. (2011), *Max Kommerell: Eine intellektuelle Biographie* (Berlin: De Gruyter).

Weber, S. (1996), “Mass Mediauras; or, Art, Aura, and Media in the Work of Walter Benjamin”, en Ferris (1996: 27-49).

Recibido: 08-2014; aceptado: 10-2014

Rousseau, Smith y las rudas selvas de la naturaleza

LEANDRO INDAVERA

Universidad Nacional de Chilecito

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

I 241

Resumen: Algunos autores han sostenido que es posible que en el pasaje de la mano invisible, en *La teoría de los sentimientos morales* (TSM), Smith esté contestando a Rousseau. Esta hipótesis se basa en una fraseología similar que usan tanto Smith como Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. En esta nota se mostrará que es posible realizar una distinción importante con relación al período histórico que Smith está analizando en el pasaje de la mano invisible de TSM IV: 10 y el que Rousseau está analizando en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, a pesar de la fraseología similar con relación a las rudas selvas de la naturaleza.

Palabras clave: Rousseau, Smith, TSM.

Rousseau, Smith and the Rude Forests of Nature

Abstract: Some authors have contended that it is possible that Smith is answering Rousseau in *The Theory*

of *Moral Sentiments* (TMS). This hypothesis is based on a similar phraseology used both by Smith and by Rousseau in the *Discourse on the Origin of Inequality*. In this note, a clear distinction will be made. In the aforementioned works, Rousseau and Smith refer to different periods of time, in spite of the similar phraseology used in relation to “the rude forests of nature”.

Key-words: Rousseau, Smith, TMS.

1. Introducción

Algunos autores han señalado de diversas maneras que existe una vinculación entre Jean-Jacques Rousseau y Adam Smith, especialmente si prestamos atención al interés de este último en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, que podemos encontrar en el *Edinburgh Review* de 1755 (véanse, por ejemplo, West 1971; Hurtado Prieto 2004; Schliesser 2006 y Rasmussen 2008). Los editores de la edición de Glasgow de *The Theory of Moral Sentiments* también han sostenido que es posible que Smith esté contestando la visión de Rousseau en el pasaje de la mano invisible (TMS Intro: 10-11). La contestación smithiana giraría en torno a la cuestión de si la adquisición de la propiedad causa inequidad. El aspecto central del análisis se basa en una comparación entre dos frases similares usadas tanto por Smith como por Rousseau. El ginebrino, por un lado, en la segunda parte del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dice con respecto a la adquisición de la propiedad:

[...] pero desde el instante en que un hombre necesitó la ayuda de otro; desde que se dio cuenta que era útil a uno solo tener las provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo devino necesario y las *vastas selvas* se transformaron en risueñas campiñas que fue preciso regar con el sudor de los hombres, y en las cuales se vio germinar y crecer rápidamente la esclavitud y la miseria junto con las mieses. (*Discours* II: 20)¹

Por otro lado, Smith (TSM IV: I, 10) sostiene con respecto al desarrollo agrícola: “[...] que han transformado completamente toda la faz de la tierra, que han transformado las *rudas selvas* de la naturaleza en llanuras agradables y fértiles”.

¹ Salvo indicación contraria, los subrayados y las traducciones son de mi autoría.

En este trabajo se mostrará que es posible realizar una distinción importante con relación al período histórico que Smith está analizando en el pasaje de la mano invisible de *TSM* IV: I, 10 y el que Rousseau está analizando en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, a pesar de la fraseología similar con relación a las rudas selvas de la naturaleza.

2. La propiedad privada y la teoría de las cuatro etapas

Se ha sostenido frecuentemente que la teoría de las cuatro etapas se convirtió en un aspecto central del abordaje histórico conjetural de la Ilustración escocesa. Algunos autores han llegado incluso a relacionar la teoría de las cuatro etapas con el marxismo, sosteniendo que dicha teoría influyó en la sociología marxista (Meek 1976: 2). Se ha considerado que la teoría de la propiedad de la Ilustración escocesa ha sido el eje central de la teoría de las cuatro etapas (Berry 2000: 322-323) y se ha relacionado su importancia en el pensamiento de Smith con las vinculaciones entre los derechos de propiedad y el gobierno (Smith 2006: 51). Como sostiene Haakonssen, para Smith, el derecho tuvo su base en determinadas prácticas y no en ideas. Así, al trazar la historia del derecho, y en este caso, al trazar la historia de los derechos de propiedad, Smith no se centra en tradiciones intelectuales, sino en prácticas sociales y en el análisis de las etapas de la sociedad, la muy bien conocida teoría de las cuatro etapas (Haakonssen 1981: 155).

I 243

La referencia más completa a la teoría de las cuatro etapas en las obras de Smith la encontramos en el reporte de 1762 y 1763 de las clases sobre jurisprudencia que brinda en la universidad de Glasgow. Allí, Smith sostiene que las regulaciones concernientes a los métodos mediante los cuales se adquiere la propiedad varían de acuerdo a la etapa de cada sociedad y que la humanidad ha pasado por cuatro etapas: en primer lugar, la etapa de los cazadores; en segundo lugar, la de los pastores; en tercer lugar, la de la agricultura; y, finalmente, la etapa del comercio (*LJ* (A) i. 27). Smith relata que en la etapa de los cazadores no había propiedad y no es sino hasta la etapa de los pastores cuando se extiende la idea de propiedad. Sin embargo, la idea de propiedad privada de la tierra comenzó más tarde, en la etapa de la agricultura, cuando los hombres decidieron vivir en lugares establecidos y juntos en ciudades (*LJ* (A) i. 51, i. 66, iv. 21-23, iv. 43).

3. La mano invisible de TMS y su lugar en la historia

El principal propósito de esta sección es situar la mano invisible de Adam Smith, tal cual aparece en *TMS*, en un período específico de tiempo. Se argumentará que el pasaje de la mano invisible en *TMS* no abarca

todos los períodos de la humanidad, sino que hace referencia solamente a una sociedad postfeudal.

Unas pocas líneas antes del pasaje de la mano invisible, Smith está hablando de la importancia de la mejora en las artes y las manufacturas para el desarrollo de la agricultura:

[La invención y la mejora de] todas las ciencias y artes... que han transformado completamente toda la faz de la tierra, que han transformado las rudas selvas de la naturaleza en llanuras agradables y fértiles, y han hecho del impenetrable y árido océano un nuevo fondo de subsistencia, y la gran ruta de comunicación hacia las diferentes naciones de la tierra. Por estas labores de la humanidad la tierra se ha visto obligada a redoblar su fertilidad natural, y así mantener una multitud mayor de habitantes. (TMS IV: I,10)

El desarrollo de las artes y las ciencias es la causa del incremento en la fertilidad de la tierra, y el incremento de esta es la causa de la abundancia de alimento para los habitantes. Pero, ¿quién es el responsable del desarrollo de las artes y las ciencias? Es el “hijo del pobre”. Unas pocas líneas antes de hablar de la importancia del desarrollo de las artes y manufacturas para el desarrollo agrícola, Smith nos cuenta:

244 |

El hijo del hombre pobre... admira la condición del rico. Encuentra la cabaña de su padre demasiado pequeña para su alojamiento, y fantasea con que debería vivir más cómodamente en un palacio. No le agrada verse obligado a caminar un tranco, o padecer la fatiga de montar a caballo. Ve a sus superiores transportados en máquinas, y se imagina que en una de estas podría viajar con menos inconvenientes. Se considera a sí mismo naturalmente indolente, y propenso a disponer de sus propias manos lo menos posible; opina que un vasto séquito de sirvientes le ahorraría muchas molestias. Piensa que si consiguiera todas estas cosas, se sentiría calmo y contento, y tranquilo, deleitándose él mismo en el pensamiento de la felicidad y tranquilidad de su situación. Aparece en su imaginación como la vida de algún rango superior de seres, y, con el objetivo de alcanzar esto, se consagra para siempre a la persecución de la riqueza y la grandeza. Para acceder a las comodidades que estas cosas deparan se somete en el primer año de su empresa, es más, durante el primer mes, a mayores fatigas corporales y mayor desasosiego espiritual que los que habría sufrido en toda su vida si no las hubiese ambicionado. Estudia para distinguirse en alguna profesión laboriosa. Con la más infatigable diligencia trabaja noche y día para adquirir talentos superiores a todos sus competidores. Luego intenta sacar a la luz pública dichos talentos, y con la misma asiduidad busca cada

oportunidad de empleo. A tal efecto le hace la corte a todo el mundo; sirve a aquellos a quienes odia, y es obsequioso con quienes desprecia. A lo largo de toda su vida persigue la idea de un reposo artificial y elegante que nunca alcanzará, por la cual sacrifica una tranquilidad real que está siempre en su poder, y la cual, si en su vejez extrema lo logra, descubrirá que de ninguna manera es preferible a la seguridad humilde y contenta que había abandonado por esta. (*TMS IV: I, 8*)

Como hemos visto en la cita anterior, el hijo del pobre trabaja con incansable denuedo día y noche para mejorar su condición. Unas pocas líneas después de decir eso, Smith explica que esta manera de trabajar es la que hace que la tierra redoble su fertilidad natural:

Los placeres de la riqueza y la grandeza, considerados desde esta visión compleja, golpean a la imaginación como algo grande y hermoso y noble, cuya consecución bien vale todo el esfuerzo y ansiedad que estamos tan dispuestos a dedicarles.

Y está bien que la naturaleza nos engañe de esa manera. Es esta decepción la que hace surgir y mantiene en continuo movimiento la industria de la humanidad. Es esta la que primero les hizo cultivar el suelo, construir casas, fundar ciudades y comunidades, inventar y mejorar todas las ciencias y las artes, que ennoblecen y embellecen la vida humana; que han transformado completamente toda la faz de la tierra, que han transformado las rudas selvas de la naturaleza en llanuras agradables y fértiles, y han hecho del impenetrable y árido océano un nuevo fondo de subsistencia, y la gran ruta de comunicación hacia las diferentes naciones de la tierra. Por estas labores de la humanidad la tierra se ha visto obligada a redoblar su fertilidad natural, y así mantener una multitud mayor de habitantes. (*TMS IV: I, 9*)

I 245

En *TMS IV: I, 8*, Smith menciona al “hijo del hombre pobre”. En *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Smith está hablando de personas muy pobres (*WN III: iii, 2*). En *TMS*, el “hijo del hombre pobre” trabaja con infatigable diligencia para mejorar su condición, siendo esta forma de trabajo la ruta que guía la mejora en la fertilidad de la tierra a través de la mejora en las artes y las ciencias. En *WN* los comerciantes libres y los libres habitantes del burgo (las personas muy pobres) también fueron quienes permitieron la mejora en la fertilidad de la tierra porque introdujeron nuevos productos manufacturados y bienes de lujo que llevaron a la mejora en el cultivo de las tierras. Más allá del desarrollo de las artes y las ciencias, los herederos de los comerciantes libres y de los libres habitantes del burgo en la historia que desarrolla Smith, es decir: los comerciantes de la sociedad comercial, también hicieron posible la mejora en la

fertilidad de la tierra al comprar tierras para cultivarlas. Todo esto sucedió en el período de declive del feudalismo.

El “hijo del hombre pobre” no es el esclavo, porque los esclavos no tenían incentivos para mejorar su situación económica ya que no tenían acceso a la propiedad. El “hijo del hombre pobre” es el comerciante libre o el habitante libre del burgo que desarrolla las artes y las ciencias en el período de declive del feudalismo. Con relación a esto, Pack (1996) sostiene que las beneficiosas obras de la mano invisible dependen de las sociedades comerciales que no se basan en la institución de la esclavitud.

Smith hace una clara distinción entre las naciones salvajes, en donde los niños eran abandonados y una gran cantidad de personas moría de hambre, y las naciones civilizadas y prósperas, en donde el producto de la tierra es tan vasto que permite satisfacer una porción más grande de las necesidades de la vida que en las naciones salvajes. El pasaje de la mano invisible de *TMS* no pretende ser aplicable a todos los períodos de la humanidad, como se ha mencionado anteriormente. El período de las naciones salvajes, por ejemplo, es dejado de lado. Sin embargo, no es solamente un asunto de períodos de tiempo o de una supuesta teleología que finalmente nos asegure que, si confiamos en el desarrollo de la historia, todas las sociedades necesariamente caerán bajo el dominio de las benéficas obras de la mano invisible. Es también, y fundamentalmente, un asunto de instituciones políticas y sociales determinadas, y las apropiadas pueden o no surgir o desarrollarse en determinado período de tiempo. Por ejemplo, en *WN*, Smith sostiene que en Polonia, al menos para 1776, no era posible incrementar las manufacturas ni mejorar la agricultura. La razón de esto es que las instituciones sociales y políticas en la Polonia de los tiempos de Smith todavía estaban en el marco del sistema feudal:

Polonia, donde el sistema feudal aún sigue teniendo lugar, es un país tan miserable como en los tiempos anteriores al descubrimiento de América. Sin embargo, en Polonia, el precio del trigo ha subido y el valor real de los metales preciosos ha caído, de la misma manera que en otras partes de Europa. Su cantidad, por lo tanto, debe haberse incrementado allí como en otros lugares, y casi en la misma proporción que el producto anual de su tierra y trabajo. Sin embargo, ese incremento en la cantidad de esos metales parece que no ha aumentado ese producto anual, ni ha mejorado las manufacturas ni la agricultura del país, ni mejorado la situación de sus habitantes. (*WN* I: xi, n. 1)

Es fácil descubrir por qué el sistema feudal previno el desarrollo de Polonia: según las *Lectures on Jurisprudence*, la institución de la esclavitud no había sido removida de ese país (*LJ* (A) iii. 123). Dobb (1970: 39) nos recuerda el análisis de

Engels acerca del surgimiento del sistema feudal a finales del siglo XV. Polonia se encontraba entre los países en donde las oportunidades de exportación de granos no condujeron a la abolición de la esclavitud, sino al aumento de esta.

Después de mencionar todos los beneficios de las ciencias y las artes para con la agricultura, Smith continúa:

Por estas labores de la humanidad la tierra se ha visto obligada a redoblar su fertilidad natural, y así mantener una multitud mayor de habitantes. Es inútil que el orgulloso e insensible terrateniente vea sus extensos campos, y sin pensar en las necesidades de sus semejantes, consuma imaginariamente él solo toda la cosecha que crezca en ellos. El proverbio vulgar y sencillo que el ojo es más grande que el estómago nunca fue más enteramente verificado que con relación a él. La capacidad de su estómago no guarda proporción con la inmensidad de sus deseos, y no recibirá más que el más modesto de los campesinos. Se verá obligado a distribuir el resto entre aquellos que preparan, de la mejor manera, ese poco que él mismo utiliza, entre aquellos que mantienen el palacio en el cual este poco es consumido, entre aquellos que proveen y mantienen en orden todas las diferentes baratijas y chucherías, que son empleadas en la economía de la grandeza; todas las cuales se desprenden de su lujo y capricho, una parte de las cosas necesarias para la vida, que en vano habrían esperado de su humanidad o su justicia. El producto de la tierra mantiene en todos los tiempos casi ese número de habitantes que es capaz de mantener. El rico solo selecciona del montón lo que es más precioso y agradable. Ellos consumen poco más que el pobre, y a pesar de su natural egoísmo y rapacidad, aunque solo pretenden su propia conveniencia, aunque el único fin que se proponen de los trabajos de todos los miles que ellos emplean sea la gratificación de sus propios vanos e insaciables deseos, ellos dividen con los pobres el producto de todas sus mejoras. Ellos son guiados por una mano invisible a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida, que habría sido hecha, si la tierra hubiese sido dividida en partes iguales entre todos sus habitantes, y así sin pretenderlo, sin saberlo, avanzan en pos del interés de la sociedad, y proporcionan los medios para la multiplicación de las especies. (*TMS IV: I, 10*)

I 247

El vínculo que Smith establece en *TMS IV: I, 10* entre la producción de alimentos y el mantenimiento de una gran multitud de habitantes no es exclusivamente smithiano. Hume también consideró en su ensayo “On the Populousness of Ancient Nations” que un incremento en la población estaba relacionado con el desarrollo agrícola y la oferta de alimentos, y que las sociedades modernas resultaban más aptas para el incremento de la población que las sociedades antiguas

en donde existía la esclavitud, porque esta no era ventajosa para el crecimiento de la población de la humanidad (Skinner 2003: 180-181).

Tenemos otra pista para comprender que Smith, en *TMS* IV: I, 10, está hablando de una sociedad postfeudal comercial. Smith menciona al “orgullosa e insensible terrateniente” con “sus extensos campos”. Si volvemos unas páginas atrás a la teoría de las cuatro etapas, vemos que los grandes terratenientes con sus extensos campos aparecieron después de la caída del Imperio Romano. Así, *TMS* IV: I, 10 deja de lado la posibilidad de que Smith esté hablando de una sociedad cazadora o de una sociedad en la etapa de los pastores. Más aún, después de decir que los ojos de los terratenientes son más grandes que su estómago y que la “capacidad de su estómago no guarda proporción alguna con la inmensidad de sus deseos”, Smith menciona que el resto de la producción es distribuido “entre los que le proveen y arreglan los diferentes oropeles y zarandajas empleados en la organización de la pompa”. Para ubicar en el tiempo el pasaje de la mano invisible de *TMS* es importante prestar atención a la referencia que hace Smith al lujo buscado por los terratenientes y a su capricho en relación con dichos oropeles y zarandajas. Lo anterior es importante porque Smith hace hincapié en el hecho de que la introducción de las manufacturas y bienes lujosos es una de las principales características que describen la caída del feudalismo.

248 |

4. Conclusiones

Como sostienen los editores de la edición de Glasgow, existe una fraseología similar entre la cita de Rousseau y la de Smith. Sin embargo, el análisis que se ha hecho aquí sobre la ubicación histórica del pasaje de la mano invisible en *TMS* permite una importante distinción entre ambos autores con relación a las selvas transformadas en agradables llanuras. En primer lugar, Rousseau sostiene que las extensas selvas que se transformaron en risueñas campiñas fueron una consecuencia de la introducción de la propiedad y, como consecuencia, la esclavitud y la miseria comenzaron a germinar. Por el contrario, Smith está hablando de una situación que sucede en un período de tiempo posterior a la caída del sistema feudal, está hablando de una sociedad comercial que no se basa en la institución de la esclavitud y que es posterior a la introducción de la propiedad. Las “rudas selvas de la naturaleza” se transformaron en “llanuras agradables y fértiles” en el contexto del pasaje de la mano invisible debido a la caída del sistema feudal, la pérdida del poder feudal de los señores, la progresiva abolición de la esclavitud y la introducción de bienes y manufacturas lujosas para el consumo. De hecho, las palabras de Smith son similares a las de Rousseau en los pasajes citados, pero el contexto histórico es completamente diferente.

BIBLIOGRAFÍA

- Berry, C.** (2000), "Rude Religion: The Psychology of Polytheism in the Scottish Enlightenment", en Wood (2000: 315-334).
- Broadie, A.** (2003), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Dobb, M.** (1970), *Studies in the Development of Capitalism* (New York: International Publishers).
- Haakonssen, K.** (1981), *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Hurtado Prieto, J.** (2004), "Bernard Mandeville's Heir: Adam Smith or Jean Jacques Rousseau on the Possibility of Economic Analysis", *European Journal of the History of Economic Thought*, 11 (1): 1-31.
- Meek, R.** (1976), *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Montes, L. y Schliesser, E.** (2006), *New Voices on Adam Smith* (New York: Routledge).
- Pack, S.** (1996), "Slavery, Adam Smith's Economic Vision and the Invisible Hand", *History of Economic Ideas* 4 (1-2).
- Rasmussen, D.** (2008), *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press).
- Rousseau, J.-J.** (*Discours*), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1941).
- Schliesser, E.** (2006), "Adam Smith's Benevolent and Self-interested Conception of Philosophy", en Montes y Schliesser (2006: 328).
- Skinner, A.** (2003), "Economic Theory", en Broadie (2003: 178-204).
- Smith, A.** (*LJ*), *Lectures on Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1978).
- Smith, A.** (*TMS*), *The Theory of Moral Sentiments* (Oxford: Oxford University Press, 1976).
- Smith, A.** (*WN*), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Oxford: Oxford University Press, 1976).
- Smith, C.** (2006), *Adam Smith's Political Philosophy: The Invisible Hand and Spontaneous Order*, New York: Routledge.
- West, E. G.** (1971), "Adam Smith and Rousseau's Discourse on Inequality: Inspiration or Provocation?", *Journal of Economic Issues*, 5 (2): 56-70.
- Wood, P.** (2000), *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation* (New York: Rochester University Press).

I 249

Recibido: 09-2014; aceptado: 11-2014

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Lorenzino de' Medici, *Apología*, traducción, introducción y notas de Nicolás Kwiatkowski, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Filosóficas, 2013, 29 pp.

El nombre de Lorenzino de' Medici, un personaje relativamente oscuro de una rama menor de la célebre familia florentina, pasó a la posteridad con la triste fama de haber cometido actos de vandalismo en Roma durante su juventud y el asesinato del primer Duque de Florencia y supuesto pariente suyo, Alessandro de' Medici, en 1537. Perseguido por los agentes de Cosimo, sucesor de Alessandro, escribió (o encargó) desde el exilio una *Apología*, breve escrito que defiende sus acciones con un lenguaje claro y directo. Gracias a una cuidada traducción, acompañada de un prólogo introductorio y de notas, realizada por Nicolás Kwiatkowski, el Centro de Investigaciones Filosóficas ofrece al lector la posibilidad de acceder a una versión castellana que conserva la claridad y la fuerza retórica del original.

La *Apología*, como casi toda fuente

del pasado, nos presenta dos claves de lectura. Una de ellas se apoya en el hecho de que entre el pasado y nuestro presente hay una brecha que no puede ser salvada inmediatamente. Como señala Peter Burke, ese mundo del Renacimiento, al que pertenecía Lorenzino de' Medici, es una especie de “cultura semiextranjera, que no solo es ya remota sino que va haciéndose más extraña año a año” (*El Renacimiento europeo*, Barcelona: Crítica, 2000, p. 13). De este modo, el historiador tiene la tarea de comprender los testimonios del pasado en su contexto específico y luego explicarlos, es decir, hacerlos comprensibles en nuestros propios términos. En el prólogo y en las notas Kwiatkowski realiza este doble esfuerzo, contextualizando la obra, estableciendo filiaciones intelectuales, iluminando, en definitiva, el mundo del autor y de sus primeros lectores. El lector contemporáneo hará bien

I 251

en ponerse bajo su guía y, por lo tanto, no tiene sentido que en esta reseña amplíe esta cuestión.

Pero junto con esta forma de lectura, históricamente correcta, existe otra, opuesta o, si se quiere, complementaria. Umberto Eco lo resumió de la siguiente manera: “trabajad sobre un contemporáneo como si fuera un clásico y sobre un clásico como si fuera un contemporáneo” (*Cómo se hace una tesis*, Barcelona: Gedisa, 1998, p. 37). Esta estrategia no significa desconocer las brechas culturales, sino invertirlas para lograr una mejor observación. El extrañamiento es algo practicado ampliamente en las ciencias sociales, pero no el proceder inverso (o por lo menos nadie lo admite), ya que saltar las distancias temporales sin la adecuada preparación puede hacer que el lector caiga al profundo precipicio de los anacronismos. Pero, si se toma el riesgo, esta lectura nos permite despojarnos del temor reverencial que nos producen los monumentos del pasado y así lograr un acercamiento más personal a las fuentes. Dado que la *Apología* presenta problemas y conceptos que son relevantes aún hoy en la reflexión filosófica sobre la política y la ética actuales, voy a practicar esta segunda lectura, *pace* Burke y el resto de mis colegas historiadores.

A pesar de que las circunstancias concretas que le dieron origen nos son totalmente ajenas —un asesinato político ocurrido a principios del siglo XVI—, en el centro de la *Apología* se encuentra un problema filosófico más general: ¿es éticamente correcto realizar un mal con el fin de lograr un bien mayor? Y en particular, ¿es éticamente correcto matar a alguien con el fin de salvar a un número mayor de personas? Para Lorenzino de' Medici había una única respuesta

correcta, tal como se desprende de sus acciones, pero no fue por ello sencilla, ya que, de hecho, tuvo que justificarse por escrito.

Para el autor de la *Apología*, el mayor bien al que pueden aspirar las personas es su libertad política, que solo podía lograrse y conservarse bajo una forma republicana de gobierno como la que había regido a Florencia en el pasado. Cualquier gobierno que se erige contra la libertad política de los ciudadanos es para él una *tiranía*. Este concepto es fundamental, ya que separa el tiranicidio de cualquier otra forma de asesinato político. Dado que se hace en nombre de un bien mayor —en este caso es la libertad pero podría ser cualquier otro—, no solo es bueno, sino que además es el deber de cada ciudadano.

Si se aceptan estas premisas como correctas, Lorenzino debía simplemente demostrar que había matado a un tirano, no a un gobernante legítimo. Los argumentos son sencillos: había sido puesto en el trono con el apoyo de una fuerza extranjera en contra del consentimiento de los florentinos, su gobierno era corrupto, arbitrario y cruel, al punto tal de ser calificado de “monstruo” y de “portento”. Precisamente, ese calificativo no es menor, ya que retóricamente Lorenzino aparta a Alessandro del género humano, quitándole el derecho a ser protegido por la ley, la amistad o los vínculos de confianza, que según él son la base de lo social. Al mismo tiempo, concebía el tiranicidio no como un crimen, sino como una acción que debía ser celebrada.

Aunque la palabra “tirano” no sea utilizada con frecuencia en nuestro lenguaje cotidiano, su significado es todavía comprensible. El lector de la *Apología* encontrará varios elementos que le

serán bastante familiares, además de los ya mencionados: un pueblo inocente, pero que en su pasividad se hace cómplice de su propia opresión; lujuria y escándalos sexuales; torturas, ejecuciones sumarias y demás arbitrariedades judiciales. En su imaginación histórica, los lectores se habrán representado de inmediato las tiranías de la Antigüedad que explícitamente menciona Lorenzino, así como otras tantas tiranías de los tiempos modernos. A mí imaginación, por ejemplo, vino el nazismo y el problema de la “culpa” del pueblo alemán, la deshumanización retórica del pueblo judío (culpabilizado de conspiraciones imaginarias). Paradójicamente, la figura de un verdadero criminal como Adolf Eichmann se resistía a ser presentada como un monstruo, para mayor frustración de quienes lo juzgaron en 1961.

La retórica del tiranicidio tiene, en efecto, varias ramificaciones y sus descendientes son variopintos, precisamente porque se trata de una forma casi arquetípica cuyo contenido varía según los contextos, las ideologías, los puntos de vista. Por esa razón aparece una y otra vez, en momentos distintos de la historia de Occidente, simultánea o alternativamente por bandos contrarios. Está presente, de forma solapada, en los medios de comunicación, en los libros de historia, en el discurso político.

Muchos historiadores podrán dudar de la legitimidad de esta lectura y le objetarían que reduce contenidos y contextos muy diferentes a sus aspectos

más superficiales para construir un modelo que mucho abarca y poco explica. Confundir nuestras experiencias con las del pasado da lugar, sin duda, a graves errores. Sin embargo, esta cautela no debe llevar al otro extremo, es decir, a la afirmación de que el historiador debe despojarse de sus propios valores a la hora de abordar los testimonios históricos. Este falso ideal de objetividad conduce al desconocimiento de que toda interpretación histórica implica, necesariamente, un compromiso entre nuestras concepciones y las de las sociedades del pasado y por esa misma razón, es imposible escribir una historia definitiva. Tal como dijo E. P. Thompson, “[s]olo nosotros, los que ahora vivimos, podemos dar un ‘sentido’ al pasado. Ahora bien, este pasado siempre ha sido, entre otras cosas, el resultado de un razonamiento sobre valores. Al recuperar ese proceso, al mostrar cómo aconteció realmente la secuencia causal, debemos, hasta donde la disciplina lo permita, mantener nuestros propios valores en suspenso. Pero una vez recuperada esta historia quedamos en libertad para expresar nuestros juicios sobre ella” (*Miseria de la teoría*, Barcelona: Crítica, 1981, p. 72).

I 253

FEDERICO ANDRADE
MARAMBIO

Universidad Nacional de La Plata

**Leticia Cabañas y Oscar M. Esquisabel (eds.),
*Leibniz frente a Spinoza: Una interpretación
panorámica*, Granada, Comares, 2014, 350 pp.**

En *Leibniz frente a Spinoza: Una interpretación panorámica*, los editores Leticia Cabañas y Oscar M. Esquisabel ofrecen una selección de dieciséis estudios en los que se analiza el intercambio intelectual entre los dos eminentes filósofos de la modernidad mencionados en el título de la obra. Aunque la mayoría de los expertos que contribuyen en la compilación no sea hispanoparlante, todos los trabajos están en español. La variedad de escritos conlleva concomitantemente una diversidad de enfoques: en algunos textos se analizan sistemáticamente las similitudes y diferencias en las interpretaciones de algún concepto o problema atendido por ambos filósofos y en otros se le añade a esto una perspectiva histórica que distingue diversos momentos del intercambio entre ellos.

Junto con un prólogo de Juan Antonio Nicolás, el volumen ofrece dos introducciones, una de cada editor. En la primera, Leticia Cabañas sintetiza los lineamientos generales de “La compleja historia del encuentro entre dos grandes filósofos”; en la segunda, Oscar Esquisabel ofrece un esquema general de las temáticas y de las líneas argumentales de cada uno de los escritos.

Iniciando la serie de trabajos, Ursula Goldenbaum (“La fascinación de

Leibniz por Spinoza”) analiza el estrecho vínculo intelectual entre los autores, el cual excede la mera relación de ‘influencia y recepción’, a lo largo de dos momentos históricamente delimitados. Le siguen las reflexiones de Mark Kulstad (“Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus: Metafísica ‘a tres manos’, 1675-1676”) sobre el papel de E. von Tschirnhaus en la recepción leibniziana de las concepciones spinozistas en el final de la estadía de Leibniz en París, así como las de Enrico Pasini (“Leibniz tras los pasos de Spinoza”), quien considera diversos momentos históricos del desarrollo de la relación y las temáticas particularmente relevantes en cada uno de ellos. Luego tienen lugar dos trabajos que analizan puntos de contacto y de distanciamiento entre las concepciones metafísicas de ambos filósofos: así, Vittorio Morfino (“Modo o mónada: la puesta en juego de una alternativa”) considera la diferencia conceptual entre la noción leibniziana de ‘mónada’ y la spinozista de ‘modo’ y las consecuencias metafísicas que se siguen, mientras que Francesco Piro (“Spinoza y Leibniz: dos historias diferentes sobre atributos, sustancias y esencias”) distingue los diversos sentidos con los que los autores interpretaron nociones metafísicas fundamentales como atributo, sustancia o esencia.

Brandon C. Look (“Perfección,

poder y pasiones en Spinoza y Leibniz”) inaugura el primer tratamiento de cuestiones éticas, considerando las nociones de perfección, poder y pasiones, con el objeto de mostrar la diversidad en los enfoques de uno y otro filósofo en lo que a ellas respecta. A continuación, Ohad Nachtomiy (“Unidad, singularidad e infinito en Spinoza y Leibniz”) retoma las consideraciones metafísicas, analizando los diversos sentidos que le dan Leibniz y Spinoza a la noción de unidad, así como la diferente repercusión que dicha noción tiene en sus respectivos esquemas metafísicos. La interpretación usual de Spinoza como ‘necesarista’ y de Leibniz como ‘posibilista’ es cuestionada por Samuel Newlands (“Replanteamiento de la modalidad en Leibniz y Spinoza”), quien, por su lado, ubica a los autores bajo un mismo frente, el de los ‘antiesencialistas’. En el noveno trabajo, Juan Diego Moya Bedoya (“B. de Spinoza y G. W. Leibniz, críticos de la variedad ontológica del interaccionismo”) analizará la coincidencia entre Leibniz y Spinoza en la negación de la interacción entre las sustancias e indicará, sin embargo, que los autores poseen distintas razones para ello.

Elhanan Yakira (“El problema de la libertad humana en Leibniz y Spinoza”) retoma las consideraciones éticas haciendo hincapié en las diferencias entre las teorías de la libertad divina de Spinoza y Leibniz que, en el marco de un análisis teológico-político, fundan las respectivas perspectivas sobre la libertad humana. Posteriormente, Andreas Blank (“Leibniz, Spinoza y el intelecto agente”) defiende su interpretación del monismo y el pluralismo sustancial en el contexto del pensamiento leibniziano de 1675-1676 frente al cuestionamiento efectuado por Mogens Lærke, quien ha

acentuado el papel de la teoría del ‘intelecto agente universal’ (que anularía el pluralismo) en el pensamiento juvenil de Leibniz. En siguiente lugar, Stefano Di Bella (“Leibniz, Spinoza y el argumento ontológico”) analiza las primeras formulaciones leibnizianas del ‘argumento ontológico’ y la conexión con Spinoza en esta cuestión, justificando que esto no significa que Leibniz haya sido spinozista. Steven Nadler (“Spinoza, Leibniz y los dioses de la filosofía”) analiza, por su parte, tres concepciones teológicas de la época (racionalista, voluntarista y spinozista) y ubica a los autores en su respectiva concepción, destacando las similitudes y diferencias. A su vez, Mogens Lærke (“Sobre la ley natural y la teoría del contrato en Leibniz y Spinoza”) ofrece un análisis relativo a la teoría política de los autores introduciendo en escena a un tercer actor, a saber, Thomas Hobbes.

En penúltimo lugar, Lourdes Rensoli (“Leibniz y Spinoza ante la Kabbalah judía: confusiones y verdades”) considera las ‘confusiones y verdades’ relativas a la recepción de la Kabbalah judía por parte de ambos autores. Finalmente, Thomas Leinkauf (“El tratado de Leibniz ‘Meditationes de cognitione, veritate et ideis’ de 1684: una discusión en torno al ‘Tractatus de intellectus emendatione’ de Baruch de Spinoza”) considera la clasificación de las nociones que se encuentra en las *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* de Leibniz para proceder a establecer los vínculos de este catálogo epistemológico con sus fundamentos metafísicos y a compararlos con la correspondiente clasificación de Spinoza. La compilación está acompañada de una extensa bibliografía que recoge títulos clásicos y recientes.

La importancia de los autores que

I 255

han contribuido en la compilación hace que el presente volumen se establezca como un material sumamente significativo para los estudios leibnizianos y spinozianos, así como para la filosofía moderna en general. Del mismo modo, dada la importancia histórica de Leibniz y de Spinoza, la compilación será también

de interés para quienes investiguen las huellas de estos filósofos a lo largo de la historia.

FEDERICO RAFFO QUINTANA

Universidad Nacional de Quilmes

CONICET

Sergio Sánchez, *La insensata fábrica de la vigilia: Nietzsche y el fenómeno del sueño*, Córdoba, Brujas, 2014, 113 pp.

256 I *La insensata fábrica de la vigilia: Nietzsche y el fenómeno del sueño*, de Sergio Sánchez, forma parte de la colección *Nietzscheana*, dirigida por el mismo autor, de la editorial cordobesa Brujas. Docente a cargo de las cátedras de Filosofía Contemporánea y de Metafísica de la Universidad Nacional de Córdoba, director del grupo de investigación *Fuentes modernas y decimonónicas de la filosofía de Nietzsche de los años ochenta relativas al problema del conocimiento y la crítica de la cultura*, y miembro del *Gruppo di Ricerca Interuniversitario Nazionale*, dirigido por Giuliano Campioni, el autor del libro ofrece una investigación notable, que revela un trabajo de larga data, paciente y atento, centrado en la obra del pensador alemán. La perspectiva que lo orienta, y que se pretende conservar en la selección de las publicaciones de la colección, es aquella brindada por la tradición de lectura iniciada por Mazzino Montinari, fundador y editor junto a Giorgio Colli de la Edición Crítica de las obras y el *Epistolario* del filósofo: un

abordaje histórico y filológico de los textos de Nietzsche, atento a su mundo de lecturas y a su constante confrontación crítica con su época.

En este horizonte interpretativo, Sergio Sánchez se propone mostrar de qué modo las ideas y puntos de vista que articulan la reflexión nietzscheana sobre el sueño son elaboradas en un ininterrumpido contrapunto con la variada cultura de fines del siglo XIX, que va desde la temprana y más conocida fascinación con Wagner y Schopenhauer, a la lectura del libro del biólogo neodarwinista W. Roux, pasando por los ensayos de Emerson, la lingüística de G. Gerber, la escritura etnológica de J. Lubbock y E. Tylor, para mencionar algunos. Además, al prestar atención al conjunto de sus lecturas, el libro ofrece una imagen precisa sobre la originalidad filosófica del autor alemán. Por último, dada la persistencia de la preocupación por el sueño a lo largo del entero *corpus* de Nietzsche, el análisis de *La insensata fábrica de la vigilia* ofrece un valioso hilo conductor que

permite subrayar las cesuras, así como las fuertes continuidades verificables en su pensamiento.

“El espejo del sueño”, el capítulo que abre el libro, ofrece las claves de lectura que permiten ubicar la exploración nietzscheana en el terreno de sus inquietudes mayores y persistentes: el fenómeno del sueño aparece siempre como un “espejo” privilegiado para hacer accesibles los aspectos menos inmediatos y visibles de la propia razón despierta (y también del mundo, al inicio de su itinerario). La *pars destruens* de esta estrategia es señalada con sobria claridad: con ella, Nietzsche desmonta la imagen de una razón autosuficiente y soberana, elaborada por una modernidad demasiado preocupada por mantener a raya a todo aquello que la ponga en entredicho. A ella opone el pensador alemán una razón menos homogénea, más ligada a procesos oníricos íntimamente fusionados con sus operaciones, que sugieren menos una “defensa” de la irracionalidad que un “llamamiento a la necesaria modestia de la razón y a una aceptación continua de desafíos y condicionamientos”. De esta forma, según una hipótesis que el libro sostiene con prudencia, evitando las generalizaciones, prestando atención a los textos, a sus pliegues y matices, es posible pensar en la reflexión sobre el sueño en el marco de la herencia schopenhaueriana que Nietzsche, “noble traidor”, desarrolla de modo original y no reduccionista: esto es, la idea de que es necesario reconocer la animalidad en el hombre, y seguir las consecuencias de este reconocimiento en el análisis del “terrible texto *homo natura*”, según la expresión acuñada en *Más allá del Bien y del Mal*.

La complejidad y las tensiones de esta investigación son mostradas con

fineza en los siguientes capítulos, por medio de un recorrido atento tanto al desarrollo del tema en la obra publicada y no publicada de Nietzsche como a las “fuentes” relevantes en cada caso. Este recorrido no es indiferente a las grandes transformaciones presentes en la obra del pensador alemán, subrayándose especialmente aquella que debe establecerse entre la teoría del sueño en el horizonte de la dualidad estética, antropológica y ontológica conformada por el par apolíneo-dionisiaco, y la perspectiva naturalizada abierta por *Humano, demasiado humano*. “Bajo la mirada de Apolo” recoge, por ello, la peculiar *Mysterienlehre* del joven Nietzsche, quien descubre en el sueño una experiencia fisiológica cuyo sentido excede ampliamente los límites de la “ciencia estética” postulada en el comienzo de *El nacimiento de la Tragedia*. Por una parte, la dinámica del sueño revela la presencia de un instinto (*Triebe*) artístico-natural ligado a la creación de la forma, de la “bella apariencia” (contrapuesto a la experiencia de la embriaguez destructora del orden), que halla su manifestación cultural específica en las artes figurativas, y, particularmente, en algunos pueblos, como el griego. Por otro lado, constituye una experiencia que permite atisbar el carácter de “apariencia” (*Schein*) y de “ilusión” (*Wahn*) de la apariencia. En el marco de una conjetura metafísica deudora de la escisión schopenhaueriana entre *Wille* y *Vorstellung*, el sueño es convocado aquí en su carácter de “representación”, propiedad que comparte con el entero mundo de la realidad empírica, igualmente contrapuesto a la realidad en sí irrepresentable de lo *Uno Primordial* (*das Ur-Eine*), de la que ambas surgen. Sin embargo, al expresar en sí la apariencia y la ilusión, hace manifiesto un “fer-viente anhelo de apariencia” que el joven

Nietzsche cree arraigado en “Dionisos”, el Dios sufriente y atormentado que produce el mundo como expresión de sí, en términos de representación. Con ello, al menos apunta a una “salida” metafísica de la inmanencia de la vida consciente.

El capítulo siguiente, “El Sueño de Pascal”, recoge de manera sintética, incorporando especialmente el tópico del sueño, una tesis que el autor del presente libro ha desarrollado en otras publicaciones (*El problema del conocimiento en el joven Nietzsche*, 1999; *Lógica, verdad y creencia*, 2000): el fuerte desplazamiento que se manifiesta en *Humano* es decisivamente anticipado por el escrito póstumo *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, de 1873. Si bien en esta publicación póstuma el sueño aparece nuevamente ligado a los vectores del arte y del mito, el contexto general de interpretación se ha modificado: ya no se trata de establecer un contrapunto entre dos “mundos”, uno de los cuales haya sido despotenciado ontológicamente por el otro, sino de dos aspectos del mismo mundo humano, que ahora es abordado teniendo en cuenta su inscripción en una naturaleza “desdivinizada”, bajo una marcada impronta darwinista y neokantiana. Según esta lectura, el sueño aparece en el segundo de los polos de la tensión entre un mundo gregariamente normalizado por el uso canónico y vinculante del lenguaje y las categorías de la razón, y un trasfondo elemental de fuerzas individuales que, al apelar a los estratos menos conscientes y más innovadores del lenguaje —un torrente original de metáforas creadas por los individuos más fuertes—, pugnan por renovarlo. El “mundo” plasmado por el artista, así como la vida de los “pueblos míticamente excitados”, adquieren los rasgos del mundo de los sueños, tanto en

su “lógica” irracional, como en su certeza intuitiva. Pero en este caso, Nietzsche no está preocupado por mostrar que esta posibilidad da una clave para el acceso a otro mundo, sino a la misma “realidad empírica” que Nietzsche espera ver resurgir en su complejidad, por sobre aquella domesticada en una rígida economía conceptual.

Los tres capítulos siguientes se detienen con sobria profundidad en *Humano, demasiado humano*, explorando aquellos aforismos centrales para sopesar la novedad que supone esta obra. En el marco de un proyecto de crítica radical de toda la artificial maquinaria que subyace al ideal romántico y metafísico, en cuyo marco el sueño se convierte en un “milagro” de la realidad común (perspectiva que aún alienta el texto *Sobre verdad y mentira...*), los tres aforismos destacados por Sergio Sánchez descubren al sueño en el horizonte propio de un “filosofar histórico”, aliado con las ciencias naturales. Si aquí los procesos oníricos, y la “ley” que rige su dinámica, aparecen como un reflejo, lo son de la “prehistoria” de la razón científica actual, rigurosa y escéptica. Tal contrapunto ilustra y hace visibles los “errores” de una razón incauta que aún conservamos al dormir, propia de “pueblos atrasados y primitivos”, tales como la identificación de lo no idéntico por un relajamiento de la memoria y la elaboración de falsos razonamientos por medio de la atribución falaz de causas. Esta perspectiva filogenética y ontogenética que denota la lectura de la etnología de Lubbock y la tesis de la “recapitulación” de Haeckel (que sorprenderá a Sigmund Freud unos años más tarde), da cuenta de la originalidad filosófica de esta reflexión, cuyo sentido último es ofrecer otra imagen de la

vigilia: una conquista siempre frágil, producto de una estricta disciplina siempre amenazada por procesos regresivos, así como por idiosincrasias metafísicas que se montan o hallan expresión en ellos. Por último, al asomar en estos aforismos la idea de que el sueño tiene su origen en “estímulos externos”, que activan en el durmiente la búsqueda espontánea de las presuntas “causas”, en una dinámica que dista de ser racional, Sergio Sánchez encuentra un antecedente notable para la explicación tardía, dada en *El crepúsculo de los ídolos*, sobre la existencia y los mecanismos de una enigmática “pulsión de causalidad” (*Ursachentrieb*), el punto de llegada de una evolución en la que los límites entre razón y sueño se hacen cada vez más débiles.

Es un mérito enorme del libro que comentamos el análisis exhaustivo del aforismo 119 de *Aurora*, “Vivenciar e inventar”, llevado adelante en el último capítulo, “Alimentos soñados”. Gracias a este, se ofrece al lector una hipótesis de lectura textualmente documentada sobre aquellos aspectos que permiten pensar el tránsito entre *Humano* y *Crepúsculo*. Entre ellos, cabe destacar la idea del individuo como una “coalición de pulsiones” en busca de “nutrición”, involucradas en una dinámica que depende tanto de estímulos efectiva y azarosamente provistos por el encuentro con el “mundo externo”, como de mecanismos “compensatorios”.

Como ilustra el fenómeno mismo del sueño, tales mecanismos proveen “alimentos soñados”, especialmente para aquellas “pulsiones morales” que no han encontrado estímulos reales para satisfacerse. Por otra parte, si esta “compensación” es denominada como una “interpretación”, más visible en el sueño, pero no diferente de aquella que opera en la vigilia, en ambos casos, es una interpretación de un “texto desconocido”. Sobre este texto se extiende la infinita tarea de una “razón inventiva” (*dichtende Vernunft*), que se prolonga, de una manera igualmente desconocida para nosotros, como señalan las últimas líneas del libro de Sergio Sánchez, en la oscura raíz de la animalidad, fábrica subterránea de la vigilia.

El cuidado con el que aborda una amplia variedad de fuentes nietzscheanas, el orden y la claridad atenta a los matices de su presentación, la erudición y la fineza de sus lecturas, convierten a este libro en una pieza ineludible en la bibliografía sobre el pensamiento nietzscheano, especialmente en nuestro país y en nuestras universidades, en las que la recepción de la obra del filósofo alemán es cada día más entusiasta y viva.

PAULA HUNZIKER

Universidad Nacional de Córdoba

I 259

**María Cristina Di Gregori y Federico E. López
(coords.), *Regreso a la experiencia: lecturas de
Peirce, James, Dewey y Lewis*, Buenos Aires,
Biblos, 2014, 176 pp.**

260 I El libro *Regreso a la experiencia: Lecturas de Peirce, James, Dewey y Lewis* está integrado por una serie de artículos elaborados en torno a las figuras del pragmatismo clásico norteamericano: Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey y Clarence Irving Lewis. El hilo conductor de los artículos es la elucidación y el análisis crítico-propositivo en torno a la noción de *experiencia* que proponen, con variantes, los filósofos mencionados, todo ello bajo la idea de que un pragmatismo sin experiencia es un pragmatismo desmembrado, ensombrecido e insignificante. Así, es posible reconocer que los trabajos abren un amplio abanico temático que coincide en recuperar el carácter vital, activo y cualificado de la experiencia como punto de partida para abordar cuestiones de teoría del conocimiento, lógica, filosofía de las ciencias, estética y política, dando cuenta del renovado interés que despierta la perspectiva pragmatista en el campo de la reflexión filosófica contemporánea.

El primer artículo del volumen está escrito por Victoria Sánchez y se titula “Experiencia y realidad en Clarence Irving Lewis”. Allí la autora analiza la tensión que surge en el planteo lewisiano entre el elemento dado en la experiencia y el elemento conceptual *a priori* aportado

por el sujeto. En este marco se pregunta, atendiendo a los compromisos metafísicos realistas de Lewis, en qué sentido es posible dar cuenta de una realidad independiente al sujeto si todo aquello que es dado en la experiencia está siempre mediado por esquemas conceptuales, hipotetizando que la tesis realista defendida por Lewis opera al interior de su teoría como un genuino *a priori* pragmático. En “Variedades de la experiencia pragmatista: sinejismo y empirismo radical según Peirce” Evelyn Vargas analiza comparativamente las relaciones que establecen Peirce por un lado y James por el otro entre empirismo radical y pragmatismo, tarea que supone evaluar qué entiende cada autor por experiencia, y que pone de relieve que para ambos filósofos la experiencia se entiende fundamentalmente en términos de continuidad, sin soslayar las divergencias conceptuales que surgen de la mentada comparación. El artículo de Horacio Mercau, titulado “De la experiencia a la comunicación: hacia un modelo de democracia creativa en John Dewey”, aborda la relación entre experiencia y democracia en la filosofía deweyana. El autor argumenta que la idea de democracia, entendida no como forma de gobierno sino como forma de vida, permite enriquecer el aspecto cualitativo

de la experiencia en la medida en que requiere tomar decisiones colectivas bajo la forma de acciones cooperativas, comunicativas y democráticas; en este sentido, Mercau sostiene que la democracia es ella misma experiencia. Por su parte, Andrés Hebrard y Federico López presentan “Una revisión del naturalismo lógico de Dewey”, texto que evalúa la concepción deweyana de la lógica como teoría de la investigación, dando cuenta de su carácter naturalista y de algunos conceptos centrales como los de investigación, inferencia y principio lógico, con el ulterior objetivo de identificar y enfatizar a la perspectiva deweyana como una herramienta valiosa y promisoría para la investigación contemporánea en las áreas de lógica y teoría de la argumentación.

Los tres artículos finales del libro relacionan algunos desarrollos teóricos de James y Dewey con autores de otras corrientes filosóficas a los fines de brindar nuevas perspectivas en el tratamiento de cuestiones sobre filosofía de la ciencia, estética y política. Así, Cristina Di Gregori y Cecilia Durán escriben “Las emociones en ciencia. Michael Polanyi y William James”, en donde recuperan los argumentos de ambos filósofos respecto del papel que juegan las emociones en el desarrollo de la ciencia. Las autoras indican que frente a las posiciones positivistas y analíticas, Polanyi reserva un papel fundamental para las pasiones intelectuales, las cuales constituyen a fin de cuentas condiciones necesarias para la existencia

misma de la actividad científica. Esta tesis se complementaría con la idea jamesiana de que la ciencia muchas veces se apoya en pretensiones que no tienen sólido fundamento teórico sino más bien emocional, de modo que este último elemento adquiere un rol epistémico relevante. En “Experiencia estética: ¿conocimiento o expresión? Las posiciones de Dewey y Merleau-Ponty contra la representación mimética en el arte” Silvia Solas argumenta que ambos filósofos, en base a una reconsideración de la experiencia y a una crítica del modelo dualista en sus respectivas filosofías, superan la concepción mimética sobre el arte e insisten en que este último manifiesta un tipo de conocimiento que la tradición filosófica había desestimado. María Aurelia Di Berardino y Andrea Vidal cierran el libro con su “Humanismo, verdad y experiencia: ¿es posible conciliar existencialismo y pragmatismo?”, en donde buscan recuperar los compromisos humanistas de James y Sartre y, aun observando que estos no acuerdan respecto de temas centrales como, por ejemplo, el reconocimiento de verdades absolutas, sostienen que la praxis política que deriva de cada posición permite a fin de cuentas acercar a ambos filósofos más allá de las diferencias teóricas.

I 261

LIVIO MATTAROLLO

Universidad Nacional de La Plata

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO DEL VOLUMEN XL

ARTÍCULOS

RAMIRO CASO

Una defensa de las aserciones suboracionales _ 171

LUIS MARIANO DE LA MAZA

Voluntad, razón práctica y reconocimiento en Hegel y Ricoeur _ 197

MAXIMILIANO ESCOBAR VIRÉ

La necesidad moral en Leibniz: su contenido alético y su significación específica _ 145

FACUNDO GARCÍA VALVERDE

Libertades republicanas y capacidades como libertades: la necesidad de las instituciones _ 7

HERNÁN PRINGE

El concepto kantiano de analogía y el desarrollo histórico del pensamiento de Bohr _ 29

SÉRGIO SCHULTZ

Gödel, percepção racional e compreensão de conceitos _ 47

ADRIÁN RATTO

Materia y virtud. A propósito de la entrada “CYNIQUE” de la *Encyclopédie* _ 67

DIEGO TAJER

En defensa del argumento finitista _ 129

ESTUDIOS CRÍTICOS

RICARDO IBARLUCÍA

La autonomía del arte en Benjamin y Heidegger: a propósito de la interpretación de Burkhardt Lindner _ 219

PABLO PAVESI

Los escritos de juventud de Descartes _ 85

LUCIANO VENEZIA
Una nueva edición del *Leviatán* _ 93

NOTAS

LEANDRO INDAVERA
Rousseau, Smith y las rudas selvas de la naturaleza _ 241

CRÓNICAS

Luis Villoro, *in memoriam* _ 99

GUILLERMO HURTADO
Luis Villoro (1922-2014) _ 101

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

CARLO ALTINI
Entre el cielo y la tierra: Hobbes y el problema teológico-político (C. Balzi) _ 110

LETICIA CABAÑAS y OSCAR M. ESQUISABEL (eds.)
Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica (F. Raffo Quintana) _ 254

LORENZINO DE' MEDICI
Apología (F. Andrade Marambio) _ 251

MARÍA CRISTINA DI GREGORI y FEDERICO E. LÓPEZ (coords.)
Regreso a la experiencia: lecturas de Peirce, James, Dewey y Lewis (L. Mattarollo) _ 260

FRANÇOIS DOSSE
Paul Ricoeur: Los sentidos de una vida (1913-2005) (E. Lythgoe) _ 112

SERGIO SÁNCHEZ
La insensata fábrica de la vigilia. Nietzsche y el fenómeno del sueño (P. Hunziker) _ 256

VIVIANA SUÑOL
Más allá del arte: mimesis en Aristóteles (M. J. Vignati) _ 107

MARTIN THIBODEAU
Hegel et la tragédie grecque (M. Sarquis) _ 105

COLABORACIONES:

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

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

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

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

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

6 > Los trabajos deberán incluir al final una bibliografía de todas las obras citadas en el texto y en las notas, listadas por orden alfabético. Las 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) 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

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