

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA — Vol. VII N° 3

Carlos H. Soto: Identidad y lógica de la comprensión.

Edgardo Albizu: La Estructura de la **Fenomenología del Espíritu** de Hegel y el problema del tiempo.

Natalio R. Botana: De la república de la virtud a la república del interés.

Alfonso Gómez-Lobo: Retracción sobre el **Proemio** de Parménides.

Ezequiel de Olaso: Nota crítica sobre una falsa refutación del escepticismo.

Oswaldo N. Guariglia: Tres posiciones básicas de la filosofía griega con respecto al conocimiento práctico.

Niels Offenberger: La teoría aristotélica de los contrarios según la reconstrucción de O. Guariglia.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS · CRONICA

VOL. VII, N° 3 · NOVIEMBRE 1981

COMITE DE REDACCION

Rafael Braun Osvaldo N. Guariglia Ezequiel de Olaso
Mario A. Presas Eduardo A. Rabossi

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

Danilo Cruz Vélez (Colombia) Marcelo Dascal (Brasil)
Alfonso Gómez-Lobo (Chile) Rigoberto Juárez - Paz (Guatemala)
Francisco Miró Quesada (Perú) João Paulo Monteiro (Brasil)
José A. Nuño (Venezuela) Alejandro Rossi (México)
Roberto Torretti (Puerto Rico) Luis Villoro (México)

Para suscripciones, pedidos, correspondencia, informaciones, etc., dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
BOX 1192
BIRMINGHAM, ALABAMA 35201
U.S.A.

Argentina:

Individuos \$ 90.000.—
Instituciones \$ 150.000.—

Exterior:

Individuos u\$s 15.—
Instituciones u\$s 20.—
Por vía aérea, recargo de u\$s 4.—

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año.

Editor responsable: Rafael Braum. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 1.289.956. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Noviembre 1981

Volumen VII

N° 3

SUMARIO

ARTICULOS

	Pág.
Carlos H. Soto: Identidad y lógica de la comprensión	195
Edgardo Albizu: La estructura de la <i>Fenomenología del Espíritu</i> de Hegel y el problema del tiempo	209
Natalio R. Botana: De la república de la virtud a la república del interés	223

DISCUSION

Alfonso Gómez-Lobo: Retracción sobre el <i>Proemio</i> de Parménides	253
--	-----

NOTAS

Ezequiel de Olaso: Nota crítica sobre una falsa refutación del escepticismo	261
Osvaldo N. Guariglia: Tres posiciones básicas de la filosofía griega con respecto al conocimiento práctico	265

ESTUDIO CRITICO

Niels Offenberger: La teoría aristotélica de los contrarios según la reconstrucción de O. Guariglia	273
---	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

G. W. Leibniz: <i>Sämtliche Schriften und Briefe - Reihe 1: Bd. 10</i> (Ezequiel de Olaso)	278
Héctor-Neri Castañeda: <i>On Philosophical Method</i> (R. C. Ertola Birabón)	280
Herbert A. Zwergel: <i>Principium Contradictionis. Die aristotelische Begründung des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch und die Einheit der Ersten Philosophie</i> (Oscar Daniel Brauer)	282
W. D. Ross: <i>Aristóteles</i> (Alfonso Gómez-Lobo)	284

CRONICA

286

COLABORADORES

CARLOS H. SOTO, nacido en Puerto Rico. Doctor en Filosofía (Ph. D. Johns Hopkins University, 1981). Es catedrático auxiliar en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico. Se encuentra escribiendo un libro sobre la lógica y la metafísica de Wittgenstein. Dirección: Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, Puerto Rico 00931.

EDGARDO ALBIZU (1935). Estudios de filosofía en Buenos Aires, Freiburg (República Federal de Alemania) y Strasbourg (Francia). Ejerció la docencia en diversas instituciones argentinas. A partir de 1972, Profesor Principal en la Universidad Nacional Federico Villarreal de Lima (Perú) y en la Universidad Católica de la misma ciudad. En 1979 y 1980, Jefe del Departamento de Filosofía de la Universidad Dr. José Matías Delgado de San Salvador (El Salvador). Ha sido Vicepresidente de la Sociedad Peruana de Filosofía; colabora con los *Hegel-Studien* y es investigador del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Trabajos publicados en diversas revistas especializadas. Dirección: Miguel Dasso 151, 2º A, Lima 27, Perú.

NATALIO R. BOTANA (1937). Es Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Lovaina (1968), Director del Departamento de Teoría Política del C.I.F., Investigador en la Universidad de Belgrano y en el Instituto Di Tella y autor, entre otros libros y artículos, de *La légitimité problème politique* (Louvain, 1968), y *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916* (Buenos Aires, 1977). Dirección: Miñones 2073, 1428 Buenos Aires, Argentina.

ALFONSO GOMEZ-LOBO (1940). Estudios de filosofía y de filología clásica en Chile, Grecia y R. F. Alemana. Doctor en filosofía por la Universidad de Munich, estudios post-doctorales en la Universidad de Heidelberg. Ha sido profesor en las Universidades de Valparaíso, de Puerto Rico y del Estado de Pennsylvania. Actualmente es catedrático en la Universidad de Georgetown, U.S.A. Ha publicado artículos sobre filosofía griega y ha traducido a G. Frege. Dirección: Department of Philosophy, Georgetown University, Washington, D.C. 20057, U.S.A.

EZEQUIEL DE OLASO. Ver RLF VI, 1 (marzo 1980).

OSVALDO N. GUARIGLIA. Ver RLF VI, 1 (marzo 1980).

NIELS ÖFFENBERGER. Investigador de la Leibniz-Stelle de la Universidad de Münster (R. F. de Alemania). Ha publicado numerosos artículos, especialmente sobre interpretaciones modernas de la silogística aristotélica y es editor junto con A. Menne de la serie *Moderne Interpretationen der Aristotelischen Logik*, de la editorial Olms. Dirección: Antoniuskirchplatz 8 - 4400 Münster.

IDENTIDAD Y LOGICA DE LA COMPRESION

Carlos H. Sofo

En el tercer capítulo de su importante obra sobre la filosofía de Gottlob Frege, *Frege: The Philosophy of Language*, Michael Dummett esboza la gramática implícita en el análisis que Frege hace de la estructura de las oraciones¹. Tomando como base dos clases de expresiones completas, a saber, las oraciones y los nombres propios, Frege supone que podemos formar ciertos tipos de expresiones mediante la omisión de algunas de las partes que las integran; por ejemplo, podemos formar predicados mediante la omisión de una o de varias estancias de un nombre en una oración y podemos concebir a los cuantificadores como el resultado de la eliminación de los predicados. La jerarquía de las categorías gramaticales de Frege es básicamente la misma de la Teoría de los Tipos (simple) de Bertrand Russell: es potencialmente infinita, pero sólo es preciso considerar un número de tipos restringido, a saber, aquellos que contienen signos simples y aquellos que se requieren como complemento de los anteriores, para dar lugar tanto a oraciones como a términos singulares (pág. 48).

La jerarquía de los tipos se basa en los conceptos de oración y de nombre propio. Podemos suponer que las oraciones están dadas, pero Dummett cree que Frege no logra ofrecer criterios de identidad para los nombres propios. Ello motiva el intento del propio Dummett de formularlos. La categoría ontológica de los objetos deriva de la categoría lingüística de los nombres propios, no viceversa; de manera que debemos estar en posición de decir qué hay cerca del uso de una expresión que la convierte en nombre propio. Dummett sugiere unos criterios basados en la validez de los patrones de inferencia simples que admiten la generalización (págs. 59-60), pero sostiene que deben ser complementados, por un lado, con una intuición de Aristóteles, a saber, que los nombres carecen de contrarios, y, por otro lado, con algún procedimiento que nos permita distinguir la generalidad de primer orden de la generalidad de órdenes superiores. Añade que estos criterios "exclusivamente gramaticales" deben ser estipulados de tal manera que no admitan frases sustantivas como si fuesen nombres de objetos, tales como "la no posesión de x", "reciprocidad", "la ubicación de x". Para ello recurre Dummett al criterio de identidad introducido

¹ Michael Dummett, *Frege: The Philosophy of Language*, New York: Harper and Row, 1973.

por Frege explícitamente en *La filosofía de la aritmética*². En esta obra Frege dice que cada nombre propio está dotado de un sentido que provee un criterio de identidad del objeto nombrado, es decir, de un sentido que provee una manera de decidir si el objeto es idéntico con otro objeto o si son lo mismo.

Un nombre propio, sostiene Dummett acerca de Frege, pertenece a un registro de nombres de objetos, todos los cuales se hallan en la misma categoría, i.e., todos los cuales tienen el mismo criterio de identidad; corresponde a ellos un vocabulario de predicados apropiado para describir los objetos de cada categoría (págs. 72-80). Así, por ejemplo, las palabras que se refieren a los colores, a las sustancias químicas, a las especies de animales y a los números naturales, son nombres propios; en cambio, los nombres generales, tales como "similitud", no son nombres propios, ya que no hay criterios de identidad para las relaciones.

Ahora bien, en el capítulo 14, y en otras partes, Dummett explica el modo como la sintaxis lógica de Frege constituye un rompimiento total con el enfoque tradicional a las preguntas ontológicas. De acuerdo con la tradición, asevera Dummett, las preguntas ontológicas son qué individuos hay y qué universales hay; ambas suponen que los universales tienen una contrapartida lingüística en los predicados (i.e., "es rojo") y en los términos singulares abstractos (i.e., "rojidad"). Es éste un error cometido por Frege, afirma Dummett, toda vez que carece de sentido suponer que podemos hacer referencia a una entidad tanto mediante una expresión completa como mediante una expresión incompleta. Los objetos, referentes de los nombres propios, y los conceptos, referentes de los predicados, son diferentes entre sí, y Frege mismo recalca la diferencia al insistir en que los conceptos son expresiones incompletas³.

El criterio de compromiso ontológico de Quine (e.g., ser es ser el valor de una variable), deriva del concepto de Frege de que los objetos constituyen el dominio sobre los cuales imperan los cuantificadores de primer orden. Dummett mantiene que Quine ha simplificado indebidamente las preguntas ontológicas al reducirlas sólo a preguntas acerca de los objetos, sin prestar atención a los cuantificadores de orden superior:

La suposición de Quine de que la pregunta "¿Qué objetos existen?" agota la investigación ontológica... contrasta con el punto de vista de Frege. La reducción /de Quine/ depende de la tesis de que toda cuantificación de nivel superior puede ser eliminada en favor

² Gottlob Frege, *The Philosophy of Arithmetic*, Oxford: Blackwell, 1950, pág. 73.

³ Gottlob Frege, "On Concept and Object", en Geach & Black (compiladores), *The Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford: Blackwell, 1972, págs. 43 y ss.

de la cuantificación de objetos abstractos... Esto sería absurdo desde el punto de vista de Frege, porque para éste el concepto de clase es de orden superior (pág. 479).

En toda justicia, hay que señalar que Quine establece una diferencia entre las variables ligadas y las letras esquemáticas: las primeras tienen como alcance un registro de entidades, las segundas sólo señalan los lugares de las expresiones lingüísticas. Una distinción parecida a ésta se puede establecer entre dos maneras distintas de interpretar la cuantificación: objetivamente (por referencia a las entidades extralingüísticas) y sustitutivamente (por referencia a las expresiones lingüísticas). Un excelente libro de Dale Gottlieb, *Ontological Economy*, acabado de salir a la luz pública, elabora éste último aspecto con gran lucidez⁴. Podríamos concluir que es sólo cuando interpretamos a los cuantificadores objetivamente que la cuantificación acarrea compromisos ontológicos, y, en consecuencia, que la cuantificación de nivel superior no nos lleva necesariamente a postular la existencia ni de conceptos ni de propiedades como referentes de los predicados. Sin embargo, Dummett reclama que no hay que derivar esta conclusión, porque según él podemos adscribir referencia a cualquier expresión que funcione como una unidad significativa:

Quine supone que sólo la cuantificación de un registro de entidades requiere que adscribamos referencia objetiva a las expresiones, o que sólo nos compromete a admitir tales entidades en nuestra ontología: de modo que la cuantificación sustitutiva le parece una amenaza, le parece que sólo está motivada por el objetivo de emplear la cuantificación sin compromisos ontológicos. Quienes defienden la cuantificación sustitutiva comparten con Quine el supuesto de que el compromiso ontológico es requerido para la cuantificación "óntica", y, por lo tanto, consideran a la cuantificación sustitutiva como medio de liberarnos de los compromisos ontológicos. Ambos se equivocan, porque no es la cuantificación lo que requiere la adscripción de referencia: hay que adscribir referencia a cualquier expresión que funcione como unidad significativa del lenguaje (pág. 528).

Aparte de la contradicción en que Dummett incurre al sostener esto, notemos que su interpretación del requisito ontológico del lenguaje, inspirado en Frege, supone que del uso de los predicados y de las oraciones (que son las unidades significativas del lenguaje) podemos inferir la existencia de conceptos y de valores veritativos⁵. En

⁴ Dale Gottlieb, *Ontological Economy*, London: Oxford University Press, 1980.

⁵ Nótese que al discutir el concepto de referencia en Frege, Dummett señala que su rol semántico y su relación con las entidades extralingüísticas son diferentes entre sí (pág. 465). Y, sin embargo, usa la palabra "referencia" en el pasaje citado en un contexto que exige que distinga ambos sentidos, toda vez que resulta tautológico decir que cada unidad significativa del lenguaje tiene un papel semántico, pero esto en cambio es contradictorio con reclamar que su rol consiste en una relación con algo extralingüístico.

efecto, uno de los temas que aparece en el excelente libro de Dummett con más frecuencia es que si aseveramos que cierta entidad existe, debemos ser capaces de identificarla de otro modo que meramente como el referente de una expresión lingüística. En otras palabras, él reconstruye la filosofía de Frege como aliada de la filosofía de Quine en contra de la interpretación sustitutiva de aquello que enlaza el lenguaje con la realidad (págs. 73 ss., 232, 407, 488-489).

La identificación de un referente, no meramente como la referencia de una expresión, sino como un objeto con cierta realidad independiente del lenguaje, supone un criterio de identidad. Dummett reclama que en todo momento debe haber un criterio de identidad —un “término categorial”, él le llama—, que señale la objetualidad de la referencia. Pero él no aclara cómo debemos concebir su lógica.

Evidentemente, toda la posición fregiana se viene abajo si no se puede articular satisfactoriamente la lógica del criterio de identidad de las entidades, criterio de identidad que es independiente del lenguaje. Creo que no proveer este respaldo a la posición de Frege como aliado de la tesis de Quine es una falla muy seria en un libro que por lo demás es ejemplo de crítica penetrante. Es menester formular con cierto lujo de detalle el modo como podemos identificar las entidades.

Deseo suplir este vacío en el estudio de Dummett. Me propongo analizar algunos de los principios acerca de la identidad y acerca de los *sortals* que Dummett da por sentado. Comienzo investigando lo que podemos alcanzar desde el punto de vista de una lógica verifuncional. Esto habrá de conducir a la tesis de que algunos de los análisis de Peter Geach y de David Wiggins pueden ser expresados en una lógica diferente de ésta, a saber, en una lógica de la comprensión. Así que habré de acudir a la lógica modal. Mi presentación estará guiada por la intuición de Frege de que cada objeto tiene un criterio de identidad. Deseo investigar este supuesto; *deseo explorar su lógica*.

II

Tal como señala Dummett, Frege dice que si *a* es idéntico con *b*, entonces debe haber un concepto *F* tal que *a* es el mismo *F* que *b*. Una tesis relacionada con ésta es que para cada nombre propio debe haber un concepto *F* que proporciona el criterio de identidad de la entidad nombrada. Frege expresa todo esto en el siguiente pasaje de su *Filosofía de la Aritmética*:

Si usamos el símbolo *a* para referirnos a un objeto, debemos estar en posesión de un criterio de identidad que haga posible decidir en todos los casos si *b* es idéntico con *a*. (pág. 5).

Un criterio de identidad se halla expresado por una frase de la forma “el mismo *F*”. Pero no todos los términos generales tienen esta

forma; Frege reconoció esto al reconocer que no todos los conceptos “aislan lo que cae bajo ellos de una forma definida”⁶; reconoció, en otras palabras, que un objeto rojo puede ser dividido de varias maneras y cada parte sigue subordinada al concepto “rojo”, pero que, de otro lado, las partes de un gato no son gatos. Adoptando ciertas ideas de P. F. Strawson, habré de definir un *sortal* como un término que provee un principio tanto para distinguir como para enumerar individuos. Un *sortal* puede jugar el papel de “*F*” en la expresión de identidad “*a* es la misma *F* que *b*”⁷. Peter Geach dice que estipular una cantidad no es una condición necesaria de la identidad, ya que podemos decir frases tales como “el mismo río”, que no requiere estipular cantidad. Adoptando un punto de vista similar al de Geach, David Wiggins asevera que no es necesario que *F* provea un principio de contar aplicable de modo general para que haga posible aseverar identidad entre objetos particulares; por ejemplo, podemos decidir si otra persona y yo hemos visto la misma ola en la playa sin necesidad de un criterio general de contar olas⁸. Admitamos tanto la posición de Geach como la de Wiggins. Pero ambos deben conceder que determinar el valor veritativo de una expresión de identidad es *eo ipso* determinar si hemos mencionado más de un objeto o no; de suerte que debe haber algo relacionado con contar que es aplicable a muchos individuos de cierta colección. Por lo que respecta a la lógica de tal criterio, deseo sostener que si disponemos de la relación de identidad “es el mismo *F*” podemos definir todas las aseveraciones de la forma “Hay *n* número de *F*s que ϕ ” mediante los recursos de la lógica de primer orden.

La identidad es un concepto lógico usado al hablar de toda suerte de cosas: números, acontecimientos, personas, animales, objetos materiales, etc. El desiderativo de que cada aseveración de identidad entre individuos tiene algún *sortal* que provee su criterio de identidad es de índole general. Como cuestión de hecho, en el pasaje de Frege que he citado explícitamente, Frege lo aplica a números, pero debemos recordar que su concepto de objeto era muy abarcador: objetos eran para él las personas, las plantas, las ciudades, los números, las clases y los valores veritativos. Cada clase de objetos tiene su *sortal*, según Frege (usando nuestra terminología, adaptada a su vez de la de Strawson); cada clase de objetos tiene su propio criterio de identidad. De modo similar a esta posición de Frege, mi propuesta es general; trataré de explorar la lógica del concepto de identidad suponiendo que sus rasgos son los mismos no importa la clase de individuos a que apliquen.

⁶ *The Philosophy of Arithmetic*, sec. 62.

⁷ P. F. Strawson, *Individuals*, London: Methuen, 1959, pág. 168.

⁸ David Wiggins, *Identity and Spatio-temporal Continuity*, Oxford: Blackwell, 1967, págs. 32-33. (Hay una nueva edición, muy diferente de la original, bajo el título de *Substance and Sameness*, Blackwell, 1980.)

III

Supongamos que la forma de las aseveraciones de identidad es " x es el mismo A que y ", y que A señala el lugar de un *sortal*. Esto supone una distinción sintáctica entre, por un lado, predicados monádicos, y, por otro lado, la clase de las expresiones que pueden ocupar el lugar de A en las aseveraciones de identidad. De manera que debemos admitir la categoría sintáctica de los *sortals* (C) junto con la categoría de las oraciones (O) y la de los nombres propios (N). Nuestro supuesto acerca de la identidad puede expresarse así: la identidad es una constante lógica en la categoría O/CNN , de manera que requiere ser complementada por un *sortal* y dos nombres para dar lugar a una oración. ¿Qué hay acerca de las otras clases de estancias de los *sortals*? Los *sortals* aparecen en las oraciones atómicas en las que un predicado monádico tal como "es un A " (de la categoría O/N) está unido con un nombre de la categoría N para formar una oración de la forma " z es un A ". Habré de tratar a tales predicados monádicos como si fuesen compuestos, es decir, como si estuviesen formados a partir de un *sortal* y una cópula de la categoría O/CN . No tenemos que adoptar esta cópula como nuestro primitivo de identidad. Tal como Peter Geach ha sugerido, podemos definir "es un A " como "es el mismo A que otra cosa", o simplemente como "es el mismo A que sí mismo"⁹. Así, pues, ofrezcamos nuestra primera definición:

$$(D1) \quad x \text{ es un } A =_{df} x =_A x$$

Los *sortals* aparecen en frases cuantificadas tales como "algún niño", "muchas bodas", etc. Frases tales como éstas pueden ir unidas a predicados monádicos para formar oraciones, así que son de la categoría $O/(O/N)$. Concluyo, pues, que las palabras "algún", "todo", etc., pertenecen a la categoría O/C (O/N). Habré de tomar "todo" como primitivo y habré de representar "Todo A es ϕ " así: " $(\forall x A) \phi(x)$ ".

¿Qué hay de las frases cuantificadas, tales como "algo"? Naturalmente, son de la categoría $O/(O/N)$. Pero si no estamos dispuestos a admitir que el término "algo" llena todos los requisitos para poder suplir un criterio de identidad, entonces podemos adoptar una idea de Peter Geach. Él postula que la cuantificación en "Algo es ϕ " puede tomarse así: "Para algún A , algún A es ϕ ". El segundo cuantificador se halla restringido por un *sortal*; puede escribirse $(\exists x A) \phi(x)$; * la primera estancia de "algún A " significa que hay un *sortal* tal que lo que sigue es verdad¹⁰. Así, pues, si admitimos que la cuantificación de *sortals* es

⁹ P. T. Geach, "Ontological Relativity and Relative Identity", en Munitz (compilador), *Logic and Ontology*, New York, 1973, págs. 287-302.

¹⁰ Debido a dificultades tipográficas, la letra 'E' debe leerse como "E invertida" y la letra 'V', más adelante, debe leerse como "A invertida" (N.D.L.R.).

¹¹ P. T. Geach, *Reference and Generality*, Ithaca: Cornell University Press, 1973, sec. 93.

un primitivo en la categoría $O/(O/C)$ podemos definir la cuantificación no restringida en términos de los cuantificadores restringidos, siguiendo la intuición de Geach. Si usamos las letras $O, O', O'' \dots$ para representar las variables de los *sortals*, la definición que deseamos proponer es la siguiente:

$$(D2) \quad (x) \phi(x) =_{df} (O) (\forall x O) \phi(x).$$

Admito que la cuantificación de los *sortals* puede ser un asunto controvertible cuando se toma como primitivo. Pero si mi análisis ha de quedar justificado, gran parte de la justificación ha de provenir de la deseabilidad de sus resultados. Recordemos que mi objetivo es trazar los contornos de los criterios de identidad, territorio inexplorado hasta la fecha; en otras palabras, me propongo indagar qué pasos pueden darse para elucidar su lógica. Uno de los atractivos de la cuantificación de los *sortals* es que podemos aplicarla en la derivación de la identidad, ya irrestricta, ya restringida, que hemos adoptado como primitivo. Podemos definir que x es idéntico con y si y sólo si, para algún S , x es el mismo S que y :

$$(D3) \quad x = y =_{df} (\exists O) (x =_O y).$$

A estas alturas estamos en posición de postular algunos axiomas que expresan las verdades lógicas acerca de la identidad. Con nuestra cuantificación de los *sortals* podemos simbolizar de la siguiente manera la intuición de Frege de que cada objeto tiene un criterio de identidad.

$$(A1) \quad (x) (\exists O) (x =_O x),$$

axioma éste que, gracias a (D1), dice que para cada objeto hay un *sortal* A tal que es x es un A .

A menudo se afirma que la identidad no restringida es la mínima condición reflexiva, es decir, que es la relación en que cada objeto está consigo mismo y con ninguno otro. Pero en el caso de "es el mismo A que...", sólo A puede ser el mismo A que sí mismo. El siguiente axioma expresa algo análogo a esta reflexividad de la identidad:

$$(A2) \quad (x) (y) (O) (x =_O y \rightarrow (\phi(x) \rightarrow \phi(y))).$$

Al formular este axioma difiero de la interpretación de Peter Geach. La razón es que el importante estudio de David Wiggins ha demostrado que la ley de Leibniz da lugar a una situación imposible que Geach ha admitido en su análisis, a saber, que Aes diferentes entre sí pueden todas ser una y la misma B ¹¹. (A2) evita esta situación.

Es preciso poner de relieve que aseveraciones de identidad tales como " z es el mismo A que y " pueden ser falsas de varias maneras: porque x no es a o porque y no es A ; porque son distintas clases de A

¹¹ *Reference and Generality*, sec. 94 y Wiggins, sec. 1.2.

a pesar de que son ambas A, etc. Podemos expresar esto último mediante la siguiente definición:

$$(D4) \quad x \neq y =_{df} (x \underset{A}{=} A \ \& \ y \underset{A}{=} y \ \& \ - (x \underset{A}{=} y)).$$

De los axiomas conjuntamente con (D2) podemos derivar algunas de las leyes más comunes de la identidad usadas en la lógica de primer orden. Por ejemplo, aplicando (D2) a (A1) tenemos $(x) (x = x)$. Se sigue también que $(O) (x) (y) (x \underset{O}{=} y \equiv (x = y \ \& \ x \text{ es un } O))$ es un

teorema porque si $x \underset{A}{=} y$, entonces $(E O) (x \underset{O}{=} y)$, es decir, $x = y$.

Obtenemos $x \underset{A}{=} x$ gracias a (A2), en otras palabras, obtenemos que

x es un A. Y, si $x = y$, entonces, para algún B, $x = y$; y si ponemos $x = Z$ por $\phi(Z)$ en (A2) derivamos $x = y$ de " x es un A". Peter Geach cree que el teorema que nos ocupa indica que nuestra teoría es trivial, porque él sostiene que de "es lo mismo que A" no admite ser analizado como "es un A y es lo mismo que..."¹² Sin embargo, nótese que nuestro análisis se halla basado en (D2), no en (D1). En otras palabras, la prioridad conceptual en nuestro caso cae sobre la relación triádica " x es el mismo A que y ", de categoría O/CNN. Geach replicaría que el hecho de que una expresión pueda tomarse como primitiva en una axiomatización nada prueba acerca de su prioridad conceptual, toda vez que una axiomatización diferente puede arrojar el mismo resultado adoptando primitivas distintas. Admito que carezco de defensa frente a esta posible crítica. Sólo puedo aducir que mi tarea es sólo de naturaleza exploratoria; gran parte de su valor estriba en exhibir cierto paisaje nuevo.

Ahora bien, para evitar la relatividad de la identidad —que, por cierto, es admitida por Geach—, he admitido la categoría sintáctica C y el primitivo "es un" (D1). ¿Por qué entonces adopto " $\underset{S}{=}$ " como primitivo, y no "es un"? Toda vez que la fenomenología, o sea, las decisiones informales acerca de un sistema formal, que motiva nuestra teoría versa sobre los criterios de identidad, parecería que "es un" los recogería con más acierto. En defensa de " $\underset{S}{=}$ " aludo lo siguiente: en primer lugar, que hay una limitación poco atractiva en el caso de "es un", a saber, sólo podemos usar las expresiones que aparecen después de ella para formar relaciones de la forma " $\underset{S}{=}$ "; en segundo lugar y constituyendo una defensa más robusta que la anterior, con " $\underset{S}{=}$ " como primitivo podemos derivar tanto "es un" como "=" gracias a (D1) y (D2), mientras que la adopción de "es un" requiere que "=" sea un primitivo.

¹² Reference and Generality, sec. 109.

IV

Pasemos a continuación a explorar las relaciones entre los *sortals* y los criterios de identidad que ellos proveen. A menudo un *sortal* se halla subordinado a otro, tal como Geach ha señalado. Podemos expresar la parte extensional de una relación tal mediante la definición siguiente:

$$(D5) \quad A \text{ sub } B =_{df} (x) (y) (x \underset{A}{=} y \rightarrow x \underset{B}{=} y).$$

(D5) tiene la consecuencia inmediata $A \text{ sub } B \rightarrow (x) (x \text{ es un } A \rightarrow x \text{ es un } B)$. Y hay además una relación coextensional que le corresponde, a saber,

$$(D6) \quad A \text{ eq } B =_{df} A \text{ sub } B \ \& \ B \text{ sub } A.$$

También podemos definir la intersección, es decir, la relación que se da si y sólo si dos *sortals* aplican al mismo objeto:

$$(D7) \quad A \text{ int } B =_{df} (E x) (x \underset{A}{=} x \ \& \ x \underset{B}{=} x).$$

Si inquirimos por la semántica referencial del lenguaje que estamos construyendo, debemos contestar que la extensión de un *sortal* en particular es un conjunto cuyos miembros tienen uno y el mismo criterio de identidad. A tales conjuntos damos el nombre de *sorts*, puesto que constituyen la extensión de los *sortals*. Todo *sort* es un conjunto, pero no todo conjunto es un *sort*. ¿Qué propiedades formales de los *sorts* arrojan luz sobre los criterios de identidad? Utilicemos "CI" para abreviar "criterio de identidad". Cualquier subconjunto de un *sort* es un *sort*, pues, si todos los Aes comparten un sólo CI, entonces los Aes que comparten un ϕ comparten el mismo CI provisto por A. De manera que la intersección de un *sort* con un conjunto cualquiera es un *sort*. En cambio, la unión de dos *sorts* no siempre resulta en un *sort*, a pesar de que ciertamente es un conjunto: si es cierto que dos objetos o que dos *sorts* no comparten un CI, entonces cualquier conjunto que los abarca no es un *sort* porque sus miembros no comparten un mismo CI. Por ejemplo, los gatos y las bodas tienen CI diferentes entre sí; no puede haber un *sort* que contenga a ambos. Pero las bodas y los servicios religiosos tienen el mismo CI, ya que algunas bodas son servicios religiosos. Naturalmente, no todos los servicios religiosos son bodas y no todas las bodas son servicios religiosos; así que no es requisito de dos *sorts* que comparten un CI que cada uno incluya el otro; basta que traslapen. Y ni siquiera es este último un requisito necesario: las hembras y los varones tienen el mismo CI, a saber ser organismos pero ambos conjuntos son disyuntos. El que dos *sorts* tengan el mismo CI supone que hay un *sort* que incluye a ambos; supone que un *sortal* provee un CI que subordina a ambos a sí. En el caso de las bodas y los servicios religiosos el *sortal* sería "ceremonia". Haciendo uso de nuestra cuantificación de los *sortals*, podemos expresar esta circunstancia por medio de la siguiente definición de "estar en la misma familia":

(D8) $A \text{ fam } B =_{\text{df}} (EO) (A \text{ sub } O \& B \text{ sub } O)$.

Es ésta mi manera de ofrecer una versión formal de la relación entre dos *sortals* cuando proveen el mismo CI. A una relación tal David Wiggins da al título de "restricción del mismo *sortal*", y reclama que es una relación de equivalencia (pág. 31). Pero su análisis no es satisfactorio porque (D8) por sí solo permite que un *sortal* vacío tenga la relación "familia" con cualquier otro *sortal*, puesto que si A a nada aplica, entonces A sub B para cualquier B. Resulta entonces que "unicornio" tiene la relación "fam" con "boda" y también con "número racional". Sin embargo, no deseamos decir que expresiones tales como éstas proveen el CI de "unicornio"; desearíamos reclamar que los unicornios tienen el mismo CI que los mamíferos, porque si hubiese unicornios serían mamíferos, pero que no tienen el mismo CI que las ceremonias ni que los números. Pero esto escapa al registro expresivo de la lógica extensional.

Una manera de enmendar la interpretación de Wiggins es rehusar admitir los *sortals* vacíos y proponer un axioma tal como éste: (O) $(Ex) (x \text{ es un } O)$. Pero este no es un procedimiento adecuado, porque hay *sortals* que carecen de aplicación, por ejemplo, "dragón". Y, tal como Geach sostiene, nuestra lógica debe ponernos en situación de reclamar que podríamos identificar un dragón si nos topásemos con uno. Otra posible reacción ante la deficiencia del estudio de Wiggins es tratar de desarrollar una lógica de la comprensión que admita los contrafácticos. Habré de explorar esta opción más adelante; pero por ahora veamos qué se puede hacer desde el punto de vista extensional.

Todavía no hemos establecido ningún axioma acerca de las relaciones O/CC. Un principio que satisface nuestra intuición es que si dos *sortals* aplican a un objeto, entonces proveen el mismo CI. Aquí adopto una posición distinta de la de Geach, a saber, parto del supuesto de que un objeto sólo puede tener un CI. Expreso mi intuición así:

(A4) $(O) (O') (O \text{ int } O' \rightarrow O \text{ fam } O')$.

David Wiggins apela a un principio similar a éste cuando dice lo siguiente:

Las cualificaciones que dos *sortals* pueden imponer a un mismo objeto deben estar subordinadas a algún principio lógico de clasificación... Debe haber un *sortal* determinado por ambos *sortals*... (pág. 33).

Se sigue fácilmente de (A4) que "fam" es una relación de equivalencia entre *sortals* no vacíos que nos permite reunirlos en las clases a las que damos el nombre de "familias". Todos los nombres no vacíos de una familia comparten el mismo CI. La intención de mi teoría es sostener que hay familias distintas porque hay CI distintos entre sí. Por ejemplo, "caballo" "batalla", "número entero" pertenecen a familias diferentes entre sí, toda vez que constituyen CI diferentes entre sí. Ahora bien, ¿existe una familia universal?, i.e., ¿existe la familia de

todas las cosas? Sería razonable suponer que tal familia tendría un *sortal* al que todos sus miembros estarían subordinados y el cual proveería el CI que todas las cosas ejemplificarían. Michael Dummett sostiene que entre los miembros de cualquier clase de nombres con el mismo CI ha de haber uno más general; en su terminología, provee el "predicado categórico" (págs. 75-76). David Wiggins también se adhiere al principio de que cada *sortal* está a su vez subordinado a algún "sortal último" (pág. 33 y nota 40). En mi teoría, podemos expresar esta intuición mediante la siguiente definición:

(D9) $\text{cat } (A) =_{\text{df}} (O) (A \text{ sub } O \rightarrow A \text{ eq } O)$.

"Cat" es una propiedad de los *sortals* en la categoría sintáctica O/C. Pero como todavía nada nos compromete con la existencia de términos categoriales en el sentido de Dummett y Wiggins, necesitamos el axioma que sigue:

(A7) $(O) (EO') (O \text{ sub } O' \& \text{cat } (O'))$.

Si a las extensiones de los términos categoriales damos los nombres de "categorías" o "*sortals* últimos", entonces es fácil mostrar la intuición de Dummett y Wiggins, pues cada extensión está incluida en sólo una categoría y cada objeto es miembro de sólo una categoría. (Podríamos por lo tanto introducir funciones en las categorías C/C y C/N, que nos llevarían de los nombres propios a sus correspondientes predicados categóricos.)

V

A continuación deseo hacer una breve excursión por la lógica modal para ver qué luz el concepto de necesidad puede arrojar en la lógica de la identidad restringida. ¿Qué principios modales debemos adoptar? Si tenemos en mente que contamos con variables individuales y con variables del tipo *sortal*, debemos cobrar conciencia de que cada grupo de variables se comporta de manera muy peculiar en los contextos modales. Por lo que respecta a los individuos, debemos admitir que el dominio de los objetos en cada mundo posible varía arbitrariamente, de manera que los mundos posibles pueden contener objetos que no existen en el mundo actual y que algunos mundos pueden no tener objetos que sí existen en el mundo actual. Acerca de las variables de los *sortals*, parece obvio suponer que han de tener los mismos nombres en cada mundo posible, a pesar de que algunos estarán vacíos en algunos mundos.

Con la introducción de operadores modales podemos robustecer nuestras definiciones y nuestros axiomas para así expresar con mayor precisión nuestras intuiciones acerca de la identidad. La manera más

sencilla de hacerlo es anteponerles un operador modal, de suerte que (D5-7) se convierten en la siguiente:

$$(D5') A \text{ sub } B =_{df} L(x)(y) (x =_A y \rightarrow x =_B y).$$

$$(D6') A \text{ eq } B =_{df} A \text{ sub } B \ \& \ B \text{ sub } A.$$

$$(D7') A \text{ int } B =_{df} M(Ex)(x =_A x \ \& \ x =_B x). ***$$

(D5') representa mejor que (D5) el concepto de subordinación, porque nos permite concluir que un nombre no vacío no tiene la relación sub con meramente cualquier *sortal*, sino sólo con aquellos cuya extensión incluye su extensión en todos los mundos posibles. Así, por ejemplo, "unicornio" está en la relación sub con "mamífero", pero no con "número racional".

Es posible que el modo más natural de robustecer el concepto "pertenece a la misma familia", que representa la relación "tiene la misma propiedad", es la siguiente versión de (D8):

$$(D8') A \text{ fam } B =_{df} (EO) (A \text{ sub } O \ \& \ B \text{ sub } O).$$

(D4) se puede robustecer así:

$$(D4') (O) (O') (O \text{ int } O' \rightarrow O \text{ fam } O'),$$

que dice que si es posible que dos *sortals* apliquen al mismo objeto, entonces los objetos pertenecen a la misma familia de objetos, i.e., se rigen por el mismo CI.

Podemos expresar el concepto de término categorial del modo que sigue:

$$(D9') \text{cat } (A) =_{df} L(O) (A \text{ sub } O \rightarrow A \text{ eq } O).$$

VI

Con la ayuda de la lógica modal, podemos pasar a definir el concepto de un *sortal* verdadero esencialmente. Mi supuesto es que los *sortals* proveen los CI, a pesar de que algunos de ellos tienen otros elementos que integran su sentido, lo cual requiere que se restrinja su aplicación a sólo algunos objetos que se rigen por los CI pertinentes —así, por ejemplo, "sastre" provee el CI "ser humano", pero también dice algo acerca del ser humano al que aplica. Ahora bien, en vez de tratar de hacer explícitos los términos categoriales al que un *sortal* se halla subordinado, ¿no podríamos tratar de hallar algún *sortal* esencial? David Wiggins explora un concepto semejante a éste, a saber, sostiene que si un término provee "la condición necesaria de persistir", entonces todo aquello a que aplica cae bajo el término en cuestión necesariamente (pág. 113).

*** Uso "L" y "M" para representar " $\Box$ " y " $\Diamond$ ". Véase Hughes & Cresswell, *An Introduction to Modal Logic*, London: Methuen, 1968, p. 24.

¿Cómo podríamos representar el concepto de propiedad esencial en nuestra lógica? Una posibilidad sería representar "a es F necesariamente" así: "Lfa". Pero esto no es satisfactorio, porque requiere que el individuo exista en todos los mundos posibles. Debemos utilizar la siguiente fórmula: $L(Ea \rightarrow Fa)$ (en donde "Ex" es un predicado de existencia). Podemos pasar a definir la noción de propiedad esencial como una propiedad que es verdadera necesariamente de cualquier objeto de la cual es verdad — la fórmula es $L(x) (Fx \rightarrow L(Ex \rightarrow Fx))$. Aplicando esto a los *sortals* podemos proponer la siguiente definición:

$$(D10) ES(A) =_{df} L(x) (x =_A x \rightarrow L(Ex \rightarrow x =_A x)).$$

Para poder aseverar el principio de que cada *sortal* debe estar subordinado a un *sortal* esencial necesitamos el axioma siguiente:

$$(A6) (O) (EO') (O \text{ sub } O' \ \& \ ES(O')).$$

Esto nos ubica en una variante del esencialismo, pues, conjuntamente con (A1), que asevera que cada objeto tiene un CI, (A6) tiene el resultado que cada objeto tiene al menos una propiedad esencial, a saber, el CI que tiene.

Mi tesis es que tal conclusión deriva del intento de hacer explícita la intuición de Frege de que cada objeto tiene un criterio de identidad.

Universidad de Puerto Rico

ABSTRACT

I consider the topic of identity in Michael Dummett's construal of the concept of sense in Frege's philosophy. Dummett supposes that the Fregean Sinn provides a criterion of identity which allows one to pick out an object. I explore the concept of a criterion of identity as well as the logic which expresses it. I try to clarify its meaning and its metaphysical ramifications.

LA ESTRUCTURA DE LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU DE HEGEL Y EL PROBLEMA DEL TIEMPO¹

Edgardo Albizu

Las interpretaciones que reducen la *Fenomenología* a discurso histórico fracasan debido a que ocultan el aporte más rico de Hegel a la concepción del saber y lo sustituyen por una idea de la historia que, pasados los entusiasmos marxistas y existencialistas, resulta insuficiente y ya superada. La visión de tal fracaso lleva a buscar en la lógica la clave estructural de la *Fenomenología*. Pero tan pronto como se efectúa el cambio de enfoque surgen innumerables dificultades. La primera de ellas consiste en qué significado haya de darse al término "lógica". En efecto, aun las interpretaciones que ponen en la historia la fuente de la significatividad fenomenológica no dejan de apoyarse en una idea de la lógica: o bien sostienen que la obra desarrolla cierta lógica de las ciencias humanas (una tipología de la historia, según Kojève)², o bien que su discurso tiene un orden especial, un ritmo en el ordenamiento de los temas, que constituye su lógica interna (divisiones bipartitas³ o tripartitas⁴ del contenido del libro). Para obviar los inconvenientes que derivan de tales concepciones extrahegelianas de la lógica, se toma este último término con el significado "disciplina filosófica desarrollada por el propio Hegel"⁵ que permite subrayar que el discurso fenomenológico tiene una función básicamente metafísica y no histórica, y que su estructura de significatividad es la misma que la de la *Lógica*, correspondencia que el propio Hegel había indicado⁶.

¹ El presente estudio es la sección 3 del capítulo I de la primera parte de mi libro *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*. Se publica aquí a título de anticipo.

² A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1947, pp. 576, 579 ss.

³ J. Hyppolite, *Génèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris: Aubier, 1946, pp. 66, 71-76. R. K. Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, Stuttgart: Kohlhammer, 1965, pp. 28-29.

⁴ K. Marx, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, en *Die Frühschriften* (ed. de S. Landshut), Stuttgart: Kröner, 1953, p. 313; G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona-México: Grijalbo, 2 1970, pp. 453, 455-458; R. Garaudy, *El pensamiento de Hegel*, Barcelona: Seix-Barral, 1976, pp. 61-63. Hay también un ordenamiento tripartito de la *Fenomenología* en K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre (Geschichte der neueren Philosophie, t. VIII)*, Heidelberg: Winter, 1901, pp. 304-305, y en T. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, Leipzig: Teubner, 1929-1938 (reimpr. Aalen: Scientia Verlag, 1963), t. II, pp. 487 ss.

⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (ed. de J. Hoffmeister), Hamburg: Meiner, 1959, pp. 33, 75, 562.

Ahora bien: en relación con tal idea se plantean varios problemas. Ante todo, si la lógica madura de Hegel aún no había sido escrita en la época de redacción de la *Fenomenología*, y si de la lógica de Jena sólo hay desarrollos incompletos que, no obstante presentar afinidades con la futura *Gran Lógica*, difieren de ella sobre todo desde el punto de vista estructural, ¿a qué lógica se refiere la aludida correspondencia? Además, cuando se habla de "lógica de la *Fenomenología*", ¿se quiere decir que la obra expone una lógica o que ella tiene una lógica interna que le da sentido? Y si su problema fundamental es la experiencia, decir "lógica de la *Fenomenología*" ¿significa decir que la experiencia obedece a reglas lógicas preestablecidas, o bien que la experiencia instituye un orden lógico? La crítica histórico-filológica partió de la primera alternativa: la *Fenomenología* expónría de manera esotérica un sistema lógico preestablecido, que sería la columna vertebral de su organización. Esto obliga, en primera instancia, a identificar el texto de lógica, escrito por Hegel, con el que se corresponde la *Fenomenología*, y a resolver cómo se configura en detalle esa correspondencia. Las dificultades suscitadas por dicha tarea permitieron aprehender el núcleo filosófico que le daba sentido, que se comenzó a manifestar a partir de tal discusión. Un panorama de los momentos salientes de la misma sirve, pues, para aproximarse a la fuente de la significatividad fenomenológica.

Pöggeler planteó la cuestión en el número inaugural de los *Hegel-Studien* (1961): sostuvo que la temática de los tres primeros capítulos de la *Fenomenología* se corresponde con lo que Hegel llamaría lógica objetiva; el capítulo IV, con la lógica subjetiva; el capítulo V, con lo que, en el desarrollo posterior del sistema, constituye los dominios de la filosofía de la naturaleza y del espíritu subjetivo⁶. Cuatro años más tarde Fulda sostuvo la correspondencia total de *Fenomenología* y *Lógica* pero por esta última entendió la *Gran Lógica*; además se apartó de Pöggeler en un punto central: el momento lógico del capítulo IV sería el concepto de relación⁷. Esta diferencia había llevado ya a una polémica entre ambos intérpretes durante el Coloquio de Royaumont de 1964, cuyas actas se publicaron en 1966. Por este motivo Pöggeler perfeccionó su tesis: cuando se afirma la correspondencia *Fenomenología-Lógica* no se tiene en vista los esbozos de teoría lógica de 1804 ni la *Lógica* de Nürnberg (1812 ss.). En verdad no hay lógica que abra el camino de la *Fenomenología*, y puede sostenerse que las dificultades de elaboración de esta obra fueron las dificultades de elaboración de la lógica. Por ende, la *Fenomenología* ejerció un efecto re-

⁶ O. Pöggeler, *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes* (1961), en Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München: Alber, 1973, p. 219.

⁷ H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M.: Klostermann (1965), ² 1975, pp. 140 ss. Contra Fulda, Puntel señala que la *Fenomenología* tiene una posición y un significado immanentes al sistema, no sólo externos a él (L. B. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur*, (*Hegel-Studien* Beiheft 10), Bonn: Bouvier, 1973, p. 324).

trospectivo sobre la formación del sistema, sin que ello autorice a pensar que la estructura expuesta en 1807 sea definitiva; en ella se propone, más bien, la pregunta acerca de la posibilidad de la filosofía especulativa. Así se mostró más urgente la necesidad de aclarar la enigmática configuración de la *Fenomenología*: se hizo visible que su problema más hondo es qué se articula realmente en ella⁸. La respuesta de Fulda, presentada en dicho coloquio, consistió en señalar que la *Fenomenología* parte de la lógica tal como Hegel la concebía en Jena, pero que su trabajo de redacción trajo consigo modificaciones en la misma lógica⁹. En 1968 aparecieron intentos de zanjar la cuestión: Habermas señaló que la *Fenomenología* debía desarrollarse desde el punto de vista de la ciencia especulativa, pero no en forma puramente científica sino didáctica, lo cual generó un malentendido fatal: pensar que, frente al pensamiento abstracto del entendimiento, reflexión racional significa usurpar el derecho de las ciencias positivas por obra de una filosofía que se presenta, según patrones tradicionales, como ciencia universal¹⁰. Ese mismo año Labarriere publicó una nueva concepción de la exégesis de la *Fenomenología*: totalidad autosuficiente, su desciframiento no tiene como condición imprescindible el estudio previo de la restante obra de Hegel. El sentido de ella se decanta mediante análisis estructural. Dicho enfoque permitió sostener que hay una diferencia insuperable entre *Lógica* y *Fenomenología*: en la primera cada momento está pleno de la mediación total del concepto en su relación consigo mismo; en la segunda, en cambio, cada figura expresa el concepto en su exterioridad. Por lo demás, esto significa subrayar el carácter específico del primario eje significativo de la *Fenomenología*, constituido por la diferencia consciencia-autoconsciencia, a la vez que se acentúa el preponderante papel del tiempo en el discurso fenomenológico¹¹. Por fin, también en 1968 Fleischmann señaló que los modos del saber tratados en la *Fenomenología* son prelógicos y que el proceso de significación expuesto en la *Lógica* no es temporal¹².

Una segunda etapa en el desarrollo de esta controversia debía darse en la década de 1970. En la primera se había mostrado la importancia hermenéutica de la correspondencia *Fenomenología-Lógica*, así como la dificultad para interpretarla de manera filológica, para lo cual se ensayaron los métodos más diversos. En la segunda etapa, la solución filológica alcanzaría la perfección y con ello sus límites. En 1972-1973 Pöggeler retomó el problema señalando nuevamente, contra Fulda,

⁸ O. Pöggeler, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, en *Hegel-Studien* Beiheft 3 (1966), pp. 53, 57, 61, 63-65, 68-69, 71-73.

⁹ H. F. Fulda, *Zur Logik der Phänomenologie von 1807*, en *ibid.*, pp. 95 ss., 100-101.

¹⁰ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1968), ⁴ 1977, pp. 34-35.

¹¹ P. J. Labarriere, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris: Aubier, 1968, pp. 24, 29, 201, 273 ss., 306-307.

¹² E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris: Plon, 1968, p. 237.

que relación no es el momento lógico correspondiente a autoconsciencia. Al mismo tiempo hacía una precisión decisiva: cuando, en la *Fenomenología*, Hegel sostiene su correspondencia con la lógica, se refiere a un proyecto de lógica especulativa contenido en las lecciones de 1805-1806, que nunca desarrolló y en cuyo reemplazo aparecerá el plan de la *Gran Lógica*. El pasaje al que Pöggeler se refiere es el siguiente: "Filosofía especulativa: *ser* absoluto (llega a ser *relación*) lo otro de sí, vida y conocimiento; y saber que sabe, espíritu, saber que el espíritu tiene de sí"¹³. Esta no es la lógica que Hegel elaborará después, donde no tienen cabida los capítulos sobre espíritu y religión. Por lo demás, si se tiene en cuenta el proyecto aludido, no hay duda de que la determinación lógica de la autoconsciencia es el conocimiento, que supone vida¹⁴. Al año siguiente Heinrichs adoptaba una posición polémica frente a Pöggeler, y sostenía la correspondencia completa y exhaustiva de la *Lógica y Metafísica* de 1804-1805 con la *Fenomenología*. Sin embargo, al verse obligado a admitir que, a través de esta última, la lógica de Jena se transforma en lo que será la posterior *Ciencia de la lógica*, Heinrichs acabó presentando proposiciones similares a las de Pöggeler¹⁵. El mismo año Labarriere precisó su tesis de la década anterior, para lo cual explícitamente hubo de tomar parte en la polémica acerca de la estructura lógica de la *Fenomenología*. Según dicho intérprete, el hecho de que esta obra exponga el movimiento del concepto no excluye sino, por el contrario, establece la imposibilidad de lograr una tabla de correspondencias entre sus categorías y los momentos lógicos. La razón de ello se halla en que ambas series presuponen que se haya realizado y sea efectiva la unidad de consciencia y autoconsciencia. En tal sentido, "corresponder" significaría que Hegel renvía la *Fenomenología* y la *Lógica* a la coherencia arquitectónica de cada una de ellas¹⁶. Con el propósito de aclarar definitivamente el vínculo de la *Fenomenología* con el esbozo de 1805-1806, Trede retomó en 1975 la tesis de Pöggeler. La convirtió en afirmación de una correspondencia estricta, lo cual puso de relieve el problema de que "el saber que el espíritu tiene de sí" se corresponde tanto con el capítulo VII como con el VIII de la *Fenomenología*. Para superar este obstáculo tuvo que suponer una originaria dualidad estructural del capítulo VIII de la obra. Por otra parte, trajo a colación el tránsito desde la diferencia lógica-metafísica, vigente en Jena, hasta su unificación en la lógica del sistema maduro. El capítulo IV de la *Fenomenología* representaría, pues, la transición del discurso lógico

¹³ G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie* (ed. de J. Hoffmeister), Hamburg: Meiner, 1967 (reimpr. de la ed. 1931), p. 272.

¹⁴ O. Pöggeler, *Hegels Phänomenologie des Selbstbewusstseins* (1973), en Pöggeler, *Hegels Idee...*, pp. 234-235, 260 ss. 266-271.

¹⁵ J. Heinrichs, *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, Bonn, Bouvier, 1974, passim; cf. J. H. Trede, *Die endgültige Lösung einer Diskussion?*, en *Hegel-Studien* 11 (1976), pp. 228-234.

¹⁶ P. J. Labarriere, *La Phénoménologie de l'Esprit comme discours systématique: histoire, religion et science*, en *Hegel-Studien* 9 (1974), pp. 133, 138.

a la metafísica, que comienza a partir del capítulo V. Por ende, da la razón a Pöggeler en cuanto a los momentos lógicos básicos del capítulo IV: vida y conocimiento; frente a él sostiene, empero, que no hay razón para pensar que haya habido cambio alguno en la concepción de la *Fenomenología* en su período de redacción¹⁷.

Ante la nueva diversidad de opiniones, Pöggeler volvió a precisar su teoría de manera esquemática. Insistió en la correspondencia nítida entre el pasaje de los cursos de 1805-1806 y la articulación de la *Fenomenología*, lo cual haría inútil la reconstrucción de un presunto esquema originario de la obra. La correspondencia se presentaría, pues,

Fragmento de 1805-1806	<i>Fenomenología</i>
Ser	Certeza sensible
Relación	Percepción
Vida	Entendimiento
Conocimiento	Elevación de la vida a la autoconsciencia
Saber que sabe	Razón
Espíritu	Espíritu
Saber del espíritu	Religión y saber absoluto ¹⁸

En síntesis, Pöggeler piensa que la *Fenomenología* no es un discurso histórico sino una investigación destinada a aclarar la idea de autoconsciencia. Las figuras son, pues, ejemplos de un puro movimiento lógico. La "lógica de la *Fenomenología*" es una lógica apenas esbozada durante su redacción y consignada al final de la última filosofía jenense del espíritu. No se trata, por lo tanto, de una correspondencia estricta ni tampoco de una referencia a la posterior *Ciencia de la lógica*, obra en la cual el planteamiento ha cambiado. En lo referente a la función del tiempo, éste sólo tiene significación en los capítulos VI y VII, donde el contexto lógico abarca el movimiento histórico en su conjunto. Lo lógico es supratemporal, eterno; la historia, temporal. En los capítulos VI y VII se trata de mostrar el ascenso a lo eterno y la reconciliación con él, lo que significa que, *stricto sensu*, Hegel tampoco hace historia en dichos capítulos. Más bien, llega a la idea de un cumplimiento histórico pleno en el Cristianismo: Dios ya está desplegado en la historia; por lo tanto, se anula el tiempo, es decir, el futuro carece de significación ontológica, lo que no implica terminar con lo fáctico sino, más bien, cerrar toda novedad metafísica absoluta¹⁹.

También en 1976 Lakebrink dio nuevo basamento a la tesis de la correspondencia tal como la sostiene Pöggeler, pues mostró que la cons-

¹⁷ J. H. Trede, *Phänomenologie und Logik. Zu den Grundlagen einer Diskussion*, en *Hegel-Studien* 10 (1975), pp. 187, 196, 199-200, 206, 208.

¹⁸ O. Pöggeler, G. W. F. Hegels *Philosophie als System*, en *Grundprobleme der grossen Philosophen* (ed. de J. Speck), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, t. II (1976), p. 167.

¹⁹ En esta síntesis he tenido en cuenta aclaraciones verbales del Prof. Pöggeler.

ciencia sensible es el lugar privilegiado en el cual se realizan determinaciones lógicas como "ente, algo, cosa existente, individuo", etc.²⁰. En el mismo volumen Bubner formuló la relación *Fenomenología-Lógica* de modo que parece quedar definitivamente establecida su legalidad histórica. Ambos cuerpos sistemáticos se determinan recíprocamente en un proceso negativo: la exposición del espíritu que aparece (o espíritu fenómeno) *todavía no* es el absoluto autopresente del concepto puro, en tanto el puro éter de los conceptos lógicos *ya no* es la serie de figuras de la consciencia²¹.

Parece cerrarse así la polémica filológica y abrirse una etapa caracterizada por un enfoque filosófico más amplio de la lógica de la *Fenomenología*, lo que no hubiera sido posible sin las precisiones historiográficas y las precauciones exegéticas ocasionadas por la polémica. En 1977 Bonsiepen dio nueva dimensión a la tesis de Pöggeler al mostrar que el examen, programado en la *Introducción* a la *Fenomenología* como núcleo de su tarea, supone que la consciencia disponga de un conocimiento de lo que las categorías lógicas significan para el desarrollo del movimiento fenomenológico. Desde tal punto de vista, la tarea de la *Fenomenología* consiste en unir los elementos lógicos y metafísicos y en llevar la dialéctica hacia una concepción especulativa²². En 1978 Álvarez Gómez intentó un método que podría denominarse "proyectivo" para tratar el problema discutido: tomar como indicador el prólogo a la segunda edición (1831) de la *Ciencia de la lógica*²³, lo que podría mostrar cómo Hegel comprendió el problema. Finalmente, el mismo año 1978 se terminó de forzar los límites en los que se mantenía encerrada la controversia. G. Kimmerle intentó salvar la dimensión especulativa de la *Fenomenología*, para lo cual sostuvo que su logicidad se desarrolla a partir de ella misma y no puede ser aclarada desde su relación con la lógica²⁴, lo que replantea el sentido del discurso lógico hegeliano y obliga a pasar de los análisis filológicos a una comprensión nuclearmente filosófica, centrada en los principios.

En efecto, la interpretación filológica depende aquí de un incontrollable nexo histórico. Además, cualquiera él sea, es insuficiente para determinar el sentido del problema filosófico planteado: ¿cuáles son los fundamentos de los modos de significar que constituyen el discurso del pensamiento hegeliano? Eso hace necesario desarrollar una exége-

²⁰ B. Lakebrink, *Aus Hegels Logik*, en *Der Idealismus und seine Gegenwart* (Festschrift für W. Marx, ed. de U. Guzzoni, B. Rang, L. Siep), Hamburg: Meiner, 1976, p. 323.

²¹ R. Bubner, *Strukturprobleme dialektischer Logik*, en *Der Idealismus und seine Gegenwart*, pp. 38-39.

²² W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Bonn: Bouvier, 1977 (*Hegel-Studien Beiheft* 16), pp. 140, 156.

²³ M. Álvarez Gómez, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Salamanca: Universidad Pontificia, 1978, p. 197.

²⁴ G. Kimmerle, *Sein und Selbst. Untersuchung zur kategorialen Einheit von Vernunft und Geist in Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Bonn: Bouvier 1978, pp. 137-152.

sis más ceñida al texto mismo, exégesis sólo posible tras los análisis citados, que han ido desbrozando el camino. Se puede, pues, partir del fragmento de la filosofía jenense del espíritu de 1805/06, que ofrece dos aspectos que permiten abrir problemas de alcance más amplio que los reconocidos hasta aquí:

1. Es un esbozo de sistema —de la ciencia absoluta, cuyo contenido es el mismo de la religión, pero en la forma del concepto²⁵— que coincide con lo que expone el final de la *Fenomenología*²⁶. Aparece al terminar el desarrollo del tema de la religión, en el marco de unas lecciones de filosofía del espíritu.

2. Se trata del esbozo de la primera parte del sistema —señalada con α)—, que no recibe el nombre "lógica" sino "filosofía especulativa". A ésta sigue una parte —marcada con β)— titulada "Naturphilosophie", seguida, a su vez, por una tercera, no delimitada ni titulada con precisión; sin embargo, puesto que en ella se introducen los conceptos de espíritu del pueblo, tiempo e historia del mundo, no hay dificultad en identificarla con la filosofía de la historia, todo lo cual confirma el paralelismo con el final de la *Fenomenología*.

Ambos puntos acentúan la impresión de que se trata de un mismo discurso en dos versiones distintas: 1) escolar, 2) para la publicación de un texto no escolar. Pero se trataría de la misma idea que, ya madura, no podía dejar de manifestarse fuera del libro, en especial en contemporáneas notas de clase. El esbozo de lógica podría, pues, proceder de la construcción de la misma *Fenomenología* —del desarrollo de la idea de experiencia— y no de una teoría lógica que se sostuviese por sí. Ahora bien: lejos de cerrar toda comprensión, este resultado abre el camino que lleva por fin hacia el correcto planteamiento del problema: ¿Qué es aquello que hace posible la *Fenomenología* y la *Logica*, de modo tal que el desarrollo de la primera haya sido decisivo para la concepción de la segunda?

Se ve, pues, que el sentido de la lógica de la *Fenomenología* ha de interpretarse desde la problemática relación con una lógica que está gestándose dentro de ella misma. Aun suponiendo que la lógica se hallase claramente definida *ab initio*, no cabría olvidar que todo el discurso se transpone a otra clave desde que se sitúa en el horizonte de la experiencia. Por otra parte, el discurso fenomenológico ha de fundamentar el saber absoluto. Cualquiera sea el vínculo que mantenga con la lógica, esa misión supone una extraordinaria tesis filosófica: el *logos* se fundamenta en los fenómenos. Esto quita importancia filosófica a la correspondencia entre dos presuntos sistemas diferentes y pone en primer plano el problema de un discurso en transformación debido a la mutatividad de sus principios. El plan de una fenomenología del espíritu surge de la necesidad de encontrar, dentro de lo real, el as-

²⁵ G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie* (ed. cit.), p. 272.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie...*, pp. 562-564.

censo al plano del *logos* puro. Dicho plan hace que se invierta la relación de la filosofía del espíritu con la lógica y se comience a trabajar desde el plano prelógico del espíritu, fórmula en la que "pre" no designa algo inferior o anterior sino la prioridad de los axiomas fundamentales. Comienzan así a mostrarse problemas de fundamentación que subsisten bajo la controversia filológica. Ante todo, la idea de la correspondencia de todas las partes del sistema es un postulado que actúa como regla constructiva del discurso hegeliano. Pero ¿son *Fenomenología* y *Lógica* partes homogéneas del sistema, que podrían suponerse sin más en relación de correspondencia? ¿No habrá, más bien, diferencias de constitución entre el discurso fenomenológico y el discurso del resto del sistema? Además, si hubiera que señalar una pauta sistemática para las relaciones del espíritu con los momentos de la lógica, se la encontraría en las *Lecciones de historia de la filosofía*. La lógica de la *Fenomenología* ha de tener, pues, un significado más complejo y oculto que la controversia filológica ha rozado aunque sin comprenderlo. Por otra parte, negar que la *Fenomenología* sea un discurso histórico no obliga sin más a considerarla como ejemplificación de un ensamblaje de momentos lógicos puros, pues tal ensamblaje resulta inconcebible sin bases fenoménicas e incluso históricas. Tampoco se puede sostener que la temática de los capítulos I-V de la *Fenomenología* sea extratemporal porque se construye a partir de nexos lógicos puros, que excluyen el horizonte cronológico de la historiografía. Identificar tiempo con tiempo histórico es la trampa fatal en la que caen las interpretaciones no situadas de entrada en el plano filosófico al que la obra pertenece. Por lo demás, querer rescatar el significado lógico-metafísico de la *Fenomenología* mediante la tesis de que en ella ni el tema del tiempo ni los horizontes temporales aparecen hasta el capítulo VI, significa contradecir un dato primario y axiomático: el capítulo I involucra el problema especulativo del ser, en visible correspondencia con lo que la lógica llama de ese modo²⁷. Ahora bien: "tiempo", en tanto concepto lógico, es una determinabilidad cuantitativa del ser, tanto antes como después de la *Fenomenología*²⁸, razón por la cual es tema fenomenológico desde el principio, en la forma del problema del ser del ahora²⁹. Tiempo es, pues, una presencia constante en la *Fenomenología*. Lo que por cierto no se muestra hasta el capítulo VI son figuras constituidas como mundos históricos completos y reales. Pero desde mucho antes aparecen figuras históricas funcionalizadas, es decir, extraídas del efectivo contexto real al que pertenecen y examinadas en función de un cauce de desarrollo experiencial. No están

²⁷ Ibid., p. 79.

²⁸ G. W. F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (ed. de G. Lasson), Hamburg: Meiner (1967 (reimpr. de la ed. 1923), pp. 22-23; *Jenae Realphilosophie* (ed. cit.), pp. 3, 10, *Wissenschaft der Logik* (ed. de G. Lasson), Hamburg: Meiner, 1963 (reimpr. de la ed. 1934), t. I, p. 182; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) (ed. de F. Nicolín y O. Pöggeler), Hamburg: Meiner, 1959, § 99 Anm., p. 117.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie...*, p. 81.

situadas, desde luego, en su complejo tiempo real, que es condición necesaria de la historia, mas sí en un tiempo real aislado, o aun sus tiempos están funcionalizados, convertidos en meros indicadores de significados. Así, pues, el tiempo es tema de la *Fenomenología* desde la categoría de ser hasta la idea de historia conceptuada. Y ante esto, el intento de rescatar el carácter lógico-metafísico de la *Fenomenología* mediante la afirmación de que es un discurso intemporal sobre el tiempo, choca con el hecho de que los significados temporales son constitutivos necesarios de la estructura significante del discurso. Por lo tanto, puede concluirse que, a través del esbozo de lógica especulativa de 1805-1806, la *Fenomenología* se conecta, de manera sistemática aún no esclarecida, con todo el sistema, y lo hace mediante los horizontes formales universales de la experiencia —espacio y tiempo—, pues si bien estos son momentos ejemplares de la cantidad, en la naturaleza alcanzan plena capacidad de significar³⁰.

La amplitud del significado fenomenológico *tiempo* incluye, pues, la posibilidad de actuar como factor significante esencial. Esto contribuye a precisar en qué sentido pueda hablarse de la lógica de la *Fenomenología*. Si el análisis filológico no ha conseguido aclarar cuál es la lógica interna de la obra, puede preguntarse si la relación de la lógica con la experiencia no debe formularse de manera más radical: no que la experiencia sigue un orden lógico sino que lo instituye. Sólo así se llevaría la concepción idealista del fundamentar hasta su fórmula más coherente. El planteamiento originario de la *Fenomenología* exige mostrar la génesis del concepto en la experiencia³¹. Hegel partió del bloque delimitado, en la crítica de Kant, por intuición sensible y entendimiento —que él ya no concibe como opuestos³²—, pero debió desarrollar una teoría de la autoconsciencia que la pusiese como fundamento de la razón. Ahora bien: a causa de esa nueva teoría de la autoconsciencia, se metamorfoseó el sentido de la razón: fue necesario prolongarla mediante su retroimplantación en las teorías del espíritu objetivo, de la religión y del saber absoluto. La lógica jenense de Hegel está condicionada por la elaboración idealista de la lógica trascendental hasta 1800. Constituía la base de la teoría hegeliana de la fundamentación de la metafísica. Se desarrollaba como análisis formales de condiciones puras de la intuición y del saber conceptual, según puede mostrarlo el siguiente esquema elemental de sus contenidos:

³⁰ Cf. G. W. F. Hegel, *Jenae Systementwürfe III* (ed. de R. P. Horstmann con la colaboración de J. H. Trede); *Gesammelte Werke*, Hamburg: Meiner, t. VIII (1976), pp. 14-22.

³¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie...*, pp. 70-75.

³² Cf. G. W. F. Hegel, *Jenae kritische Schriften* (e. de H. Buchner y O. Pöggeler); *Gesammelte Werke*, t. IV (1968), pp. 327, 364-365.

[1. Ser]	[Cualidad] ³³	Ser, nada, límite
	Cantidad	Uno numérico Multiplicidad del uno numérico Totalidad Infinitud
2. Relación	Del ser	de sustancialidad de causalidad de acción recíproca
	Del pensar	Concepto determinado Juicio Inferencia (Schluss)
3. Proporción	Definición	
	División	
	Conocimiento	

Entre estos temas hay, desde luego, afinidades con los que aparecen en los tres primeros capítulos de la *Fenomenología*. Así, por ejemplo, los momentos de la cantidad constituyen el substrato del análisis del aquí y el ahora (capítulo I); la relación de sustancialidad parece repetirse en la idea de la cosa de la percepción (capítulo II); sobre todo, el gran desarrollo de la noción de fuerza, realizado al tratar la relación de causalidad, se retoma en el capítulo III de la *Fenomenología*. Incluso al tratar la acción recíproca se esboza borrosamente y en forma negativa, que plantea ya la función de la autoconsciencia, el tránsito al conocimiento racional³⁴, temas que se retoman al final del capítulo III y al principio del capítulo IV de la *Fenomenología*. En todo esto el concepto de cantidad denota una base formal extensional, colocada en función de la problemática metafísica. Pero el condicionamiento trascendental pone las pautas de significatividad del discurso: se distinguen los ámbitos objetivo y subjetivo. En el primero los parámetros originarios son los momentos lógicos de lo intuible: cualidad, cantidad, infinitud —cuyos substratos son espacio y tiempo—

³³ Lo que se coloca entre corchetes resulta de la reconstrucción contextual de páginas perdidas del manuscrito. Cf. *Jenenser Logik...*, pp. 1 ss., o *Gesammelte Werke*, t. VII (ed. de R. P. Horstmann y J. H. Trede) (1971), pp. 3 ss. Para la articulación del manuscrito cf. t. VII, pp. 356 ss.

³⁴ G. W. F. Hegel, *Jenenser Logik...*, p. 69: "Sowenig diese Wechselwirkung eine Lebendigkeit ist, ebenso wenig sie als das was sie in Wahrheit seiend sich darstellt, nämlich als eine unendliche Vermittlung des Übergehens, ein vernünftiges Erkennen. Das Erkennen ist ebenso nur Erkennen als unendlich, in der absoluten Entgegensetzung; die Natur als das Anderssein des Geistes hat die Unendlichkeit nur auf diese äusserliche Weise der Vermittlungen an sich".

y los momentos lógicos de lo inteligible: conceptos puros de relación. Sin embargo, el desarrollo de las relaciones del pensar lleva al momento lógico del conocer, que toca el núcleo de la autofundamentación trascendental: los principios del conocer, la mediación de lo sensible y lo inteligible, la génesis interna de las formas lógicas, el círculo teórico-práctico del espíritu absoluto³⁵. La lógica se traspasa a la metafísica; ésta es ya la lógica de la idea teórico-práctica absoluta.

Ahora bien: sostener que tal sistema deba tener una ejemplificación experiencial directa y exhaustiva equivaldría a una arbitrariedad infantil si la experiencia no tuviese en sí misma sus propias pautas de sentido, en las que se genera esa lógica metafísica. Como la experiencia, por su parte, es coextensiva con la consciencia, sus pautas fundaméntales de la metafísica sólo pueden ser temporales. Por lo tanto, la base de la lógica dialéctico-especulativa —y, por ende, de la inteligibilidad del idealismo— es el tiempo. Esta tesis ha tenido un primer desarrollo en la *Estética trascendental* de Rohs. Es necesario resumir aquí sus ideas centrales pues ellas permiten trazar el horizonte de significatividad de la irrupción fenomenológica del tiempo. Rohs sostiene que la estructura formal del acontecer o de los eventos (*Ereignishaftigkeit*) no es la única temporalidad posible; no por no ser un evento es extratemporal la idea³⁶. Incluso todos los juicios sintéticos a priori se basan en intuiciones del tiempo, pero de un tiempo caracterizado por ser libre de eventos (*Ereignisfreiheit*). Sólo dicho tiempo hace posible esquematizar el concepto de la espontaneidad trascendental³⁷. El tiempo es, pues, no sólo forma de la autointuición sensible sino también de la autointuición no sensible, es decir, de la apercepción trascendental³⁸. El tiempo libre de eventos es, en consecuencia, condición necesaria del movimiento a partir del cual es posible el saber a priori³⁹. La metafísica del idealismo alemán ha pensado al yo de esta forma. El *Selbst* es originariamente forma pura, negatividad absoluta⁴⁰, es decir, tiempo sin contenidos temporales. Por eso hay que mostrar que la negatividad absoluta, ya pensada por Hegel como movimiento, sólo es posible sobre la base del tiempo, pero también cabe mostrar que la temporalidad originaria no es posible sin la estructura formal de la negatividad absoluta⁴¹. De tal manera "la dialéctica hegeliana es (...) una teoría a priori en la que se acepta que el desarrollo dialéctico tiene un sentido direccional. Una investigación crítica

³⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 161-186.

³⁶ P. Rohs, *Transzendente Ästhetik*, Meisenheim a. G.: Hain, 1973, p. 161.

³⁷ *Ibid.*, p. 95.

³⁸ *Ibid.*, p. 127. Con independencia de esta teoría propuse en 1975 el estudio del vínculo tiempo-apercepción trascendental en Kant. Cf. E. Albizu, *El problema de la temporalidad de la conciencia en la deducción trascendental de las categorías*, ponencia presentada a la Sociedad Peruana de Filosofía (texto mimeografiado).

³⁹ P. Rohs, op. cit., p. 138.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 151.

⁴¹ *Ibid.*, p. 152.

de los fundamentos de esta dialéctica puede mostrar que, en realidad, a Hegel no le es posible determinar dicha dirección a partir de lo que él piensa como fundamento de este movimiento, porque plantea al movimiento como libre de tiempo. También Hegel supone implícitamente que el 'dirigir-se' hacia adelante ocurre en dirección al futuro, pero tal supuesto no se justifica pues no se pone a la temporalidad originaria como fundamento de la negatividad absoluta⁴². Se plantea así el problema decisivo para la interpretación del pensamiento de Hegel. Cabe tratar de solucionarlo a partir de los planos de significatividad de sus discursos filosóficos, sin proponer a priori una interpretación heideggeriana de la temporalidad originaria, no porque ésta no sea, como lo es de hecho, pauta esclarecedora del movimiento de la historia de la filosofía sino porque las relaciones entre las ideas de ambos filósofos son sumamente complejas y matizadas⁴³.

En todo caso, ahora se comienza a comprender que la clave de transformación de la lógica de Hegel es el tiempo, y que, con tal carácter, éste se manifiesta en la lógica temporal de la *Fenomenología*. ¿Cómo caracterizar dicha lógica? La investigación puede comenzar con las siguientes pautas:

1. La significatividad del discurso de los tres primeros capítulos de la *Fenomenología* tiene como condición necesaria un tiempo igual para todos, es decir, del tiempo del sujeto trascendental.

2. Por el contrario, la significatividad del cuarto capítulo sólo se constituye desde un tiempo irreversible y heterogéneo. Se muestra así un primer rasgo polisémico del concepto hegeliano de tiempo.

3. En el capítulo quinto el discurso significa en el horizonte del tiempo igual para todos pero en tanto capta y da sentido al tiempo real, irreversible y heterogéneo.

4. Respecto del capítulo sexto, el marco de sentido es el tiempo heterogéneo, en tanto origen de toda significatividad trascendental.

5. El discurso del capítulo séptimo sólo es inteligible desde la supratemporalidad reconciliada con el tiempo en todas las acepciones antes presentadas.

⁴² *Ibid.*, p.165. La idea del espacio y el tiempo totalmente libres es presentada por Liebrucks como inherente a la decisión de la idea de autoliberarse en la naturaleza. Tiempo real es el tiempo de los actos históricos del hombre, demarcados por su lingüisticidad (B. Liebrucks, *Sprache und Bewusstsein*, t. VI, parte 3 (Frankfurt a. H.-Bern: Lang, 1974), pp. 631-632). Theunissen llega hasta la idea del tiempo funcional, aunque sin llamarla así y sin desplegarla sistemáticamente, cuando señala que "la religión no sólo envuelve la historia temporal del espíritu absoluto desde el principio hasta el fin, sino que la trasciende hacia adelante y hacia atrás, tanto en dirección al pasado como en dirección al futuro" (M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin: de Gruyter, 1970, p. 91).

⁴³ Cf. E. Albizu, *Hegel y Heidegger. El camino del pensar contemporáneo*, en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón* (Argentina), 3 (1972), esp. pp. 41 ss.

6. Finalmente, el capítulo octavo instauro el discurso de un pensar que supera al tiempo por captar (*begreifen*) la reconciliación obtenida en el capítulo anterior.

Puede llamarse flexión al tránsito de una a otra clave temporal. Cada flexión está dada en la forma de un concepto metafísico que marcará una ruptura decisiva en el pensamiento posthegeliano. Entre 1 y 2: vida⁴⁴; entre 2 y 3: angustia (desgarramiento absoluto de la consciencia infeliz)⁴⁵; entre 3 y 4: praxis crítica (la razón práctica convertida en juez de sí misma)⁴⁶; entre 4 y 5: la no violencia (el perdón universal del alma éticamente sublimada)⁴⁷; entre 5 y 6: Cristo, en tanto reconciliación de lo divino y lo humano⁴⁸. Gran parte de la filosofía posthegeliana se construye, como se ve, sobre la base de las flexiones temporales del discurso fenomenológico.

El par operativo básico con el que se trabajará en principio está formado, de acuerdo con lo antedicho, por los conceptos de tiempo funcional y tiempo real. El primero significa el tiempo puro sin entes intratemporales sin eventos. (En ese concepto se recoge el significado de lo que Rohs llama tiempo libre de eventos). Se trata del tiempo en su pureza esencial lo que por ahora sólo indica que el tiempo se define por la aparente paradoja de ser condición de todo ente y de todo evento, los que no pueden ser negados con el carácter absoluto con el que el tiempo se niega a sí mismo. Tiempo puro implica total autonegación y total autotransformación. En esto reside su funcionalidad.

Tiempo real, en cambio, es el tiempo en su ser para el ente y para el evento. Por lo tanto, una suerte de tiempo salido de su núcleo esencial y fijado con el carácter irreductible y obstinado del ser del ente, lo que, lejos de constituir una deformación aparential del tiempo puro, es la consumación de su esencia, en tanto se hace real lo que llega a presentarse. En esto reside la realidad del tiempo.

Desde ahora se comienza a notar que en la obra de Hegel hay tres conceptos yuxtapuestos del tiempo (no dos, como se sostiene habitualmente): 1, el tiempo funcional absoluto; 2, el tiempo real cuantitativamente pensado (sobre la base de la idea de serie); 3. el tiempo real cualitativamente pensado (sobre la base de la exterioridad interiorizante —histórica— del espíritu). El primer concepto no está teorizado en tanto tal aunque preside, como axioma genético y como energía constructiva, la formación del discurso dialéctico-especulativo. El segundo concepto preside la formación explícita de la metafísica hegeliana del concepto. El tercero se encuentra en la filosofía del espíritu

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie...*, pp. 128 ss.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 168 ss.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 306 ss.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 460 ss., esp. 471-472.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 528 ss., esp. 545-548.

y es la clave de la concepción de la historia. Pero desde ahora hay que tener en cuenta que no se trata de tres conceptos absolutamente diferentes sino de tres perspectivas que confluyen en la definición del tiempo como *daseyender Begriff*⁴⁹, que las abarca a todas. Asimismo no cabe olvidar que los conceptos presentados como segundo y tercero no se excluyen sino que se complementan. Por fin, es necesario tener presente que el primer concepto de tiempo es condición de posibilidad de los otros dos, pues contiene la configuración estructural de lo que se piensa como tiempo.

Fundamentar y explicar el sentido de esta tripartición a partir de su primer acto de presencia —en la forma del par TF/TR, tomado como pauta significativa del discurso fenomenológico— es tarea que se impone a la exégesis del pensamiento de Hegel. Carente de tal estudio, continuará siendo oscura la condición de su discurso metafísico, que comienza a mostrar su originalidad desde que se comprende que la lógica especulativa supone una lógica temporal y no a la inversa.

Universidad Nacional Federico Villarreal
y Pontificia Universidad Católica.
Lima, Perú.

ABSTRACT

It is better to interpret the *Phenomenology* according to logic rather than to history. But, what is understood by 'logic' in this context? If logic is conceived as interpreted by Hegel, the relationship between the *Phenomenology* and the *Logic* is far from clear. In order to elucidate this point I review the standard interpretations advanced since 1960 on. What comes out is the necessity of identifying the philosophical core of the *Phenomenology's* discourse, which is in time, not only as significance but also as significant. The order of the chapters of the *Phenomenology* is based on the interplay of functional and real time. It is concluded that speculative logic is based on temporal logic, not the other way round.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 38, 558.

DE LA REPUBLICA DE LA VIRTUD A LA REPUBLICA DEL INTERES *

Natalio R. Botana

Un largo siglo antes de que Montesquieu diése a luz *Del Espíritu de las Leyes*, Francis Bacon imaginó una escala por donde ascendía el honor político. En el primer tramo estaban los *patres patriae*, que reinaban con justicia; más arriba los *propagatores* o *propugnatores imperii* engrandecían a su territorio en las guerras honorables y lo defendían contra los invasores; en el escalón siguiente, Augusto, Enrique VII de Inglaterra y Enrique IV de Francia, representaban el papel de *liberatores* o *salvatores*, que traían la paz a las guerras intestinas y liberaban a su patria de la servidumbre impuesta por extranjeros y tiranos; el sitio inmediato lo ocupaban Licurgo, Solón, Numa, Justiniano, *legislatores* o *perpetui principes* porque gobernaban a través de sus leyes una vez que habían partido; por fin, la cumbre quedaba reservada a los *conditores imperiorum*: Rómulo, Ciro, César, fundadores de estados.¹

¿Acaso imaginaron los filósofos de la ilustración que muy pronto, en medio de acontecimientos colosales, resucitarían súbitamente, con fortuna variable, los *conditores imperiorum* y de nuevo planearía sobre los escombros el sueño del legislador de fijar en leyes trascendentes la virtud del ciudadano? Las palabras suelen tener un destino ambiguo. La ley, la constitución, el interés del habitante y la virtud del ciudadano pueden evocar el sosegado diálogo entre el intelectual y los fantasmas de su gabinete, o la empresa de quien pretende reconstruir el orden político sobre otros supuestos. Antes de que estallara la edad de la revolución² había palabras que guardaban su sentido primigenio, como realidades incommovibles, y otras que, lentamente, cambiaban de significado. La república y la libertad política que ella encerraba, adscriptas al paradigma de la antigüedad, habrían de soportar un acelerado trajín en la segunda mitad del siglo XVIII.

Este trabajo describe ese itinerario que comienza con una medi-

* Este trabajo es el primer capítulo de un libro que lleva por título: *El sentido de la república*. Vaya mi especial agradecimiento a la John Simon Guggenheim Memorial Foundation bajo cuyo auspicio, durante el período 1979-1980, pude realizar este estudio.

¹ Conf. G. Stourzh: *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government*, Stanford, 1970, p. 174.

² Según la expresión de R. R. Palmer: *The Age of the Democratic Revolution. A Political History of Europe and America, 1760-1800*, vol. 1: "The Challenge", Princeton, 1974.

tación acerca del sentido antiguo de la virtud del ciudadano, sobre la cual, se aducía, debía descansar la legitimidad de la república, y concluye descubriendo un criterio alternativo fundado en el interés particular del habitante. La reconstrucción del trayecto encierra cuatro temas principales en sus escalas intermedias: la vieja querella que contraponen las formas puras y las formas mixtas de gobierno; la oposición entre dos concepciones de la legitimidad (aquí denominadas policrática y monocrática); el papel que desempeña el pluralismo basado en la desigualdad en tanto factor de moderación o de estorbo; el contraste que puede observarse entre el bien buscado por un ciudadano virtuoso y las consecuencias imprevisibles de la acción humana. Tres autores servirán de guía. Rousseau luchó por conservar en la república y en la libertad el significado del mundo antiguo. Adam Smith exploró las antipodas. Y un iniciador, Montesquieu, reunió en un haz de pensamiento las respuestas de los antiguos y el inédito interrogante de los modernos. Con él se inicia esta marcha.

Para Voltaire, que no ahorra la crítica, *Del Espíritu de las Leyes* —publicado por Montesquieu en 1748—, remedaba un laberinto sin pista alguna, falto de método. Suele creerse que la épica política, hija directa de la simplificación, despierta el entusiasmo de los fieles. El juicio que Adam Ferguson dedicó a Montesquieu: “un profundo político y un amable moralista”, no parece que corresponda a un autor consagrado a develar mundos exaltantes.³ Es que el empeño por entender las diferencias entre los hombres y las cosas exige otros menesteres; reclama un lenguaje distinto y la disciplina de un método que busca abarcar la pluralidad de significados dentro de un orden inteligible. Se equivoca Voltaire. *Del Espíritu de las Leyes* supone un método, del mismo modo como ese pretendido laberinto conduce a discernir por lo menos dos concepciones acerca del orden político que se contienen en una misma obra.

El método que propone Montesquieu tiene por objeto hacer comprensible el diálogo entre la razón humana y la diversidad de la historia. Nada es más ajeno a su propósito que la intención de explicar la realidad por medio de un principio único o de una categoría exclusiva. La ley tenía para Montesquieu un sentido universal que debía adaptarse a las condiciones impuestas por la tradición, la religión y la moral, la necesidad geográfica, las costumbres y las maneras de una nación:⁴

“La ley, en general, es la razón humana en cuanto gobierna a los pueblos de la tierra; las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser más que los casos particulares a los que se aplica la razón humana. Por ello dichas leyes deben ser adecuadas al pueblo

³ Las opiniones de Voltaire y Ferguson, con respecto a Montesquieu, citadas por P. Gay: *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. II: “The Science of Freedom”, London, 1973, pp. 324 y 332.

⁴ Conf. I. Berlin: “Montesquieu” (1955), en *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, London, 1979, pp. 157 y ss; J. Dedieu: *Montesquieu et la Tradition Politique Anglaise en France. Les Sources Anglaises de “L'Esprit des Lois”*, París 1909, p. 153.

para el que fueron dictadas, de tal manera que sólo por una gran casualidad las de una nación pueden convenir a otra”.⁵

Si una ley llega a vivir espontáneamente en el corazón humano es porque traduce una proeza de adaptación. En este encuentro entre la razón universal y la historia, entre lo necesario y lo contingente, Montesquieu sitúa la obra del legislador. Inmerso en un torrente de pasiones donde los fines y los valores, las culturas y las civilizaciones, no son siempre compatibles, el destino del legislador está condenado a lidiar con los infinitos propósitos que guían a la acción humana.

“La justicia —escribió en *Lettres Persanes* [Nº 83]— es una relación de conveniencia que se encuentra realmente entre dos cosas /.../ Es cierto que los hombres no ven siempre esas relaciones; a menudo incluso, cuando las ven se alejan de ellas; y su interés es siempre el que mejor les conviene. La justicia levanta su voz, pero le cuesta hacerse entender en el tumulto de las pasiones.” Queda en claro que el peso inerte de la naturaleza y la pasión humana no aniquilan la justicia y la libertad, pero le imponen límites y un punto de partida de tiempo y lugar. Vano sería para los hombres que crean su destino, aún sin conocer ni controlar el efecto de sus acciones, recaer en un ingenuo voluntarismo legislativo; y sin embargo, nada impide explorar por otro camino un fin civilizador más cercano a la realidad. La ley regula, modera, apacigua: trasciende la historia y la diversidad y, al mismo tiempo, no puede desentenderse de ellas.⁶

Aquí se encuentra la pista del laberinto que resume las dudas y certezas de toda una vida. Montesquieu afrontó la ímproba tarea de entender una realidad pluralista para discernir, en ese abigarrado conjunto, los principios que habrán de justificar los regímenes más adecuados a la razón humana. La teoría de los regímenes políticos que de allí se desprende abarca dos mundos distintos: por una parte, el universo clásico de las formas puras de gobierno, movidas por una pasión predominante, y, por la otra, el mundo ascendente de la modernidad, expuesto mediante un régimen mixto que dispone a los poderes y a las fuerzas sociales en recíproco control, al paso que da libre curso a las pasiones antes contenidas en un molde estrecho.

Montesquieu en el mundo clásico

El punto de partida es una interpretación de la teoría clásica de las formas de gobierno. Montesquieu modifica en parte la tradición

⁵ Montesquieu: *Del Espíritu de las Leyes* (1748.) (En adelante *EL*. Traducción de M. Blázquez y P. de Vega), Madrid, 1972, Libro I, Cap. 2. Todas las citas serán de esta edición, confrontadas y corregidas, llegado el caso según el texto original en Montesquieu: *Oeuvres Complètes*, Préface de G. Vedel, Présentation et Notes de D. Oster, París, 1964. Las citas restantes, pertenecientes a otras obras de Montesquieu, son de mi traducción.

⁶ Conf. E. Cassirer: *Filosofía de la Ilustración* (Traducción de E. Imaz), México, 1975, p. 241; I. Berlin: “Montesquieu”, *op. cit.*, p. 151; T. L. Pangle: *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on the Spirit of the Laws*, Chicago and London, 1973, pp. 192-193.

en la que se inspira para distinguir el gobierno moderado del gobierno despótico. La teoría griega de los regímenes políticos, consagrada por Aristóteles, suponía una pluralidad de formas de gobierno (la monarquía, la aristocracia y la democracia) que resultaban ser, pese a la turbulencia que solía agitar la superficie, una de las especies posibles de un mismo género de sociedad, con tamaño reducido y población escasa, sujeta a la drástica división entre amos y esclavos⁷. A primera vista, tal parece ser el enfoque de Montesquieu cuando define la naturaleza del gobierno:

"Hay tres clases de Gobierno: el republicano, el monárquico y el despótico. Para descubrir su naturaleza nos basta con la idea que tienen de estos tres Gobiernos los hombres menos instruidos. Doy por supuestas tres definiciones o, mejor, hechos: uno, que el Gobierno republicano es aquel en que el pueblo entero, o parte del pueblo, tiene el poder soberano; el monárquico es aquel en que gobierna uno solo, con arreglo a leyes fijas y establecidas; por el contrario, en el Gobierno despótico una sola persona sin ley y sin norma, lleva todo según su voluntad y su capricho. Esto es lo que llamo naturaleza de cada Gobierno." [EL: II, 1]

A poco que se reflexione, las diferencias son obvias. La república es una forma de gobierno con dos brazos posibles, la democracia y la aristocracia, en la cual el poder soberano está definido exclusivamente por el número de titulares que lo detentan. En la república democrática el poder de sancionar y de legislar reside en todo el pueblo, mientras que en la república aristocrática esa facultad suprema se concentra en una parte del mismo. La monarquía y el despotismo, en cambio, están calificados por la titularidad del poder y el ejercicio del mismo, por quien manda y por el modo como lo hace, por el soberano y por la ley. Este es el primer cambio de orientación; el segundo es todavía más importante porque percibe entre el orden de la política y la estructura de la sociedad una asociación significativa, un estrecho maridaje entre el tamaño, la población, las instituciones intermedias, la igualdad de los ciudadanos, la tradición legal y la forma de gobierno que resulta. La república deberá adaptarse a una sociedad de pequeñas dimensiones, más o menos igualitaria, según impere la democracia o la aristocracia; la monarquía a un pluralismo jerárquico, con poderes subordinados y dependientes, en un territorio intermedio; el despotismo, en fin, a un espacio de dimensiones extremas donde ninguna institución protege la soledad del súbdito frente a la dominación arbitraria. [EL: VIII, 16, 17, 18, 19, 20].

La discusión acerca de la naturaleza del gobierno expone un argumento que constituye el núcleo básico del credo de la libertad: la división entre los gobiernos moderados, regulados por la ley, las

⁷ Conf. R. Aron: "Montesquieu" en *Les Etapes de la Pensée Sociologique*. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber, París, 1967, pp. 33-36.

instituciones sociales o la costumbre, y los gobiernos arbitrarios sujetos al capricho de la voluntad. Y esta es la diferencia crucial entre legitimidad e ilegitimidad. Para Montesquieu hay tres legitimidades posibles —la monarquía y las dos repúblicas— y una ilegitimidad profunda que, en la perspectiva del gobierno según su naturaleza, es hija de una sociedad sin leyes ni instituciones y del peso inerte de una naturaleza colosal. He aquí, pues, el primer espectro de la ilegitimidad: la extensión, los espacios enormes donde sobrevive un agregado de individuos semejantes en la común dependencia al déspota.

El orden despótico corresponde a una sociedad homogénea situada al extremo de la república democrática, que es como su cara opuesta⁸. En una sociedad, la igualdad de los súbditos nace de una servidumbre que no reconoce rangos ni diferencias; en la otra, de la plena participación del individuo en el orden político:

"Todos los hombres son iguales en el Gobierno republicano, así como en el despótico: en el primero porque lo son todo, en el segundo porque no son nada" [EL: VI, 2].

La república democrática se presenta de este modo como el remedo más fiel de la democracia clásica sin sus lacras históricas. Sociedad integrada por ciudadanos iguales, ausente el ejército de sombras de la esclavitud antigua, donde la pobreza digna y la módica propiedad han erradicado a la miseria, la república democrática es un gobierno de hombres libres: allí, la política expresa un propósito común, guiado por la palabra que se pronuncia en público. Los ciudadanos deliberan y legislan en asamblea abierta (un senado puede morigerar sus decisiones), tal como acontecía en la radiante escena de las ciudades mediterráneas, cuya plaza, inundada por el sol, contrastaba con la penumbra del hogar doméstico. [EL: II, 3; IV, 8; V, 5, 6, 7]⁹.

El sentido de la libertad en la democracia es diferente del que predomina en la república aristocrática. Este gobierno descansa sobre una escala semejante, pero sus ciudadanos no son iguales: un estamento superior gobierna según la ley, lo cual coloca a esta república en un estadio intermedio. La aristocracia podrá aproximarse a la democracia si es representativa de la mayor parte del pueblo, o bien distanciarse de ella cuando un grupo minoritario se apropia del mando y lo aprovecha en su beneficio. Montesquieu establece aquí las bases, todavía imperfectas, de una teoría acerca de la república representativa y, en el caso opuesto, expone la concepción clásica de la oligarquía. Como lo propio de la aristocracia es designar a los magistrados por

⁸ Conf. E. Durkheim: "La Contribution de Montesquieu a la constitution de la Science Sociale" (1892) en: *Montesquieu et Rousseau Précurseurs de la Sociologie*, París, 1966, pp. 63 y 67.

⁹ Conf. T. L. Pangle: *op cit.*, pp. 52 y 80. La imagen que contrasta la luz del espacio público con la oscuridad del recinto privado es de H. Arendt: *The Human Condition*, Chicago and London, 1973, pp. 28-37. En el mismo sentido, consultar C. Lafer: *H. Arendt. Pensamento. Persuasão e Poder*, Rio de Janeiro, 1979, pp. 84 y ss.

elección, mientras la democracia lo hace por sorteo, la naturaleza de este gobierno se perfecciona cuando el estamento superior obra en nombre de la mayoría del pueblo; ausente el sentimiento de representación, la aristocracia degenera en una relación de amos y súbditos. [EL: II, 3; v, 8].

Estas son las condiciones iniciales de la república. ¿Qué ocurre, en cambio, en una sociedad más grande y heterogénea? Imaginemos dos cuadros para precisar la respuesta; uno quebrado por colinas y murallas y otro que refleja el espacio de una llanura. Ubiquemos en ambos una población semejante y un centro —un edificio, un magistrado revestido con los atributos de la justicia—, algún símbolo que evoque una autoridad suprema. En una figura, el centro forma parte de un paisaje donde sobresalen cosas diferentes; en el otro resalta como un soberano solitario. La población, por su parte, que en un cuadro vive replegada en sitios distintos, en el segundo ocupa la delantera como un conjunto de individuos más o menos abigarrado. [EL: xvii, 6; xviii, 5].

El primer esbozo representa, con trazo infantil, la imagen que Montesquieu tenía de la monarquía pluralista: una forma de gobierno cuya naturaleza reposa sobre la unidad del mando ejecutivo limitado por la sociedad. En el gobierno monárquico la sociedad está determinada por estamentos tradicionales que se valen de un sinnúmero de defensas para preservar sus derechos frente a la autoridad central. La libertad no consiste aquí en tomar parte sino en resistir, como lo hacía la primitiva nobleza al abrigo de las murallas del mundo feudal. Esas reliquias de la tradición gótica habrán de rodear más tarde a la emergente autoridad del monarca con una madeja de poderes particulares de carácter espiritual, social o económico. La Iglesia, la nobleza, las ciudades libres y los gremios; todo ese heterogéneo conjunto de instituciones, fundadas en el privilegio, recorta la figura del monarca y le impone límites.¹⁰ No hay, pues, monarquía legítima sin poderes intermedios; o dicho con otras palabras: a mayor fuerza del sistema pluralista, basado en la desigualdad, menor probabilidad de que la autoridad monárquica degenera en despotismo ("sin monarca no hay nobleza, sin nobleza no hay monarca, sino déspota"). [EL: II, 4; v, 9, 10, 11, 12]. Vuelve otra vez, de la mano de Montesquieu, un argumento casi obsesivo. La llanura, tal cual quedó expuesta, no es más que la expresión figurada de una monarquía decadente donde han desaparecido las colinas protectoras de la libertad y el súbdito, desguarnecido, es presa fácil de la tiranía.

¹⁰ Sobre el origen gótico de la libertad, que Montesquieu juzgaba como una hipótesis convincente, confrontada con la *thèse royale*, que propugnaba Voltaire en tanto la monarquía era el mejor garante de la libertad, ver P. Gay: *op. cit.*, vol. II, pp. 466 y 471. La crítica a la libertad gótica como simplificación extrema de una realidad diferente, debida a algunos publicistas británicos, entre ellos Bolingbroke, puede rastrearse en J. G. A. Pocock: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton and London, 1975, pp. 482-483.

¿Es suficiente, acaso, la exposición de las formas de gobierno según su naturaleza para entender la totalidad del fenómeno político?

"Después de haber examinado cuáles son las leyes relativas a la naturaleza de cada Gobierno —prosigue Montesquieu— hay que examinar cuáles lo son a su principio. La diferencia entre la naturaleza del Gobierno y su principio es la siguiente: la naturaleza es lo que le hace ser tal; el principio, las pasiones humanas que lo ponen en movimiento." [EL: III, 1].

El principio es una pasión predominante adecuada a cada una de las formas de gobierno. La punta de la explicación no es difícil de encontrar. La república, la monarquía y el despotismo están ordenados, en sentido aristotélico, a la realización de un fin. Un principio íntimo habrá de actuar para mantener el gobierno en existencia, sostenerlo, ejercer en suma la función de apoyo vital [EL: IV, 2]. Sin ese principio, el gobierno es una naturaleza inerte; sin un gobierno estructurado según su naturaleza, el principio es una pasión sin rumbo que carece de objeto. Montesquieu concibe a la democracia animada por el principio de la virtud, a la aristocracia por la moderación, a la monarquía por el honor, al despotismo por el miedo. No hay, en este estadio de la reflexión, posibilidad de combinación alguna entre los cuatro principios. Instalado en el reino de las formas puras, cada principio parece destinado a un encierro secular dentro de los límites que le propone la naturaleza del gobierno cuyo fin realiza. Es un contrasentido imaginar la democracia sostenida por el temor o el despotismo animado por la virtud.¹¹

Hemos visto que la república democrática es la forma de gobierno más cercana al ideal de la totalidad. Un cuerpo soberano, integrado por todos los habitantes, tomaba directamente a su cargo la faena de gobernarse: ¿cómo controlar la bondad de ese cuerpo que no reconocía más límites que los que él mismo se imponía? En las otras formas de gobierno, un estamento superior o una institución permanente pueden levantar su brazo para imponer la ley; pero cuando esa escisión entre el gobierno y el habitante no existe, ¿qué recurso cabe para mantener la democracia en existencia sino el constante sacrificio del habitante en procura del bien común? Sin ese sacrificio, que transfigura los apetitos egoístas en una entrega al bien de todos, no podrá realizarse la libertad del sujeto en una comunidad participante. [EL: "Advertencia"; III, 3,

¹¹ En contra de la noción que aquí defiende de formas puras de gobierno, ver L. Althusser: *Montesquieu la politique et l'histoire*, Paris, 1964, p. 40. Conviene advertir que la imposibilidad de una combinación equivalente entre principios no anula la existencia de los mismos, como pasiones secundarias, en una forma de gobierno. Ver EL, "Advertencia": "Se debe tener en cuenta que hay una gran diferencia entre decir que determinada cualidad, modificación del alma o virtud, no es el resorte que impulsa a un Gobierno y decir que tal cosa no existe en dicho Gobierno [...] aunque la virtud política sea el resorte de la República, el honor se encuentra también en ella. Y del mismo modo, aunque el honor sea el resorte de la Monarquía, en ella existe igualmente la virtud política".

5; v, 2, 3, 4]. He aquí el parto histórico de la ciudadanía, alumbramiento en el hombre de una segunda naturaleza que debe cargar sobre sus hombros el destino común de la sociedad. Ausente esta conversión espiritual —“la renuncia de uno mismo... la preferencia continua del interés público sobre el interés de cada cual” [EL: iv, 5]— la ciudadanía pierde su razón de ser. No son las condiciones externas como la igualdad, la soberanía popular o la frugalidad de usos y costumbres el alma del ciudadano que orienta su obrar virtuoso y lo hace vivir en comunión con todos. Estas son las severas exigencias de la *vita activa*, a las que debe servir “todo el poder de la educación” [EL: iv, 5]. Como el sujeto de la ciudad sagrada de los antiguos, donde aún se confundía el Estado con la sociedad, el ciudadano virtuoso de la república democrática integra en su conducta la religión con la educación y ambas sirven al bien supremo de la *polis*:

“La mayor parte de los pueblos antiguos vivían en Gobiernos que tenían la virtud como principio. Cuando esta se encontraba en su pleno vigor hacían cosas que ya no vemos hoy y que asombran a nuestras almas empujadas. Su educación tenía otra ventaja sobre la nuestra: nunca se encontraba desmentida. El último año de su vida, Epaminondas decía, escuchaba, veía y hacía las mismas cosas que en la edad en que había comenzado su instrucción.” [EL: iv, 4].

Si la virtud democrática es patrimonio de todos —por eso es una “gran virtud”— la moderación del gobierno aristocrático es una virtud menor que hace “a los nobles al menos iguales entre sí, lo cual conduce a su propia conservación”. La virtud democrática es la pasión que anima al pueblo soberano; la virtud de la moderación la pasión propia de un estamento superior que se impone una disciplina para reprimir las ambiciones de sus miembros y el peligro de la regresión facciosa. Cuando la virtud de los nobles es generosa como para dar paso a un sentimiento de igualdad que los una con el pueblo, la república aristocrática puede evolucionar hacia la democracia. [EL: iii, 4].

De la mano del honor, que es el principio de la monarquía, Montesquieu busca comprender los efectos de una pasión diferente. El obrar virtuoso, en la república democrática, debe poner coto a las pasiones negativas de la ambición y de la avaricia. El ejercicio del honor propone una operación inversa que reprime la virtud y abre cauce a la ambición:

“El Gobierno monárquico supone, como hemos dicho, premienencias, rangos e incluso una nobleza de origen. Por naturaleza, el honor exige preferencias y distinciones; así, pues, cuadra perfectamente en este Gobierno. La ambición es perniciosa en una República. Por el contrario, en la Monarquía produce buenos efectos: da vida a este tipo de Gobierno y tiene la ventaja de no ser perniciosa porque se puede reprimir constantemente” [EL: iii, 7].

El honor en la monarquía se perfecciona mediante la educación práctica —el mundo es su escuela—, alienta la galantería y la astucia,

no prohíbe la adulación, ni tampoco busca la verdad por amor a ella, y se repliega en el alma como una pasión particular, sólo limitada por una lógica interior que impone a las leyes el deber de no deshonrar a quienes sirven al príncipe [EL: iv, 2]. ¿De dónde arrancar entonces las energías que concurren al bien general si los sujetos están parapetados tras una pasión mezquina, semejante al muro protector de sus privilegios? Montesquieu responde al interrogante de la filosofía clásica con un golpe de timón que traslada la sede de la virtud del bien general al interés particular:

“El honor pone en movimiento todas las partes del cuerpo político, las une en virtud de su propia acción y así resulta que cada uno se encamina al bien común cuando cree obrar por sus intereses particulares” [EL: iii, 7; vii, 4].

Ha cambiado la posición del argumento. Ahora el interés del individuo, su pasión por la gloria y la fama, acabará desbordando hacia otro fin más amplio el estrecho sendero que su conducta había trazado. “No es necesario que los grandes acontecimientos sean preparados por grandes causas —había escrito Montesquieu [*Lettres Persanes* Nº 80]—; al contrario, el más pequeño de los accidentes produce una gran revolución, tan poco prevista en general por aquellos que la hacen como por aquellos que la sufren”. La mano invisible, como se la bautizará más tarde, tiene acta de nacimiento.¹²

Los principios en los gobiernos moderados pueden pecar por exceso y caer en la pendiente de la corrupción: exceso de desigualdad, que despoja a la virtud de sus condiciones externas, o bien exceso de igualdad que destruye la relación de autoridad y deja a la república democrática en manos de la lucha facciosa; exceso de poder en el monarca que erosiona las prerrogativas de los cuerpos constituidos o los privilegios de las ciudades; exceso de arbitrariedad en la aristocracia, desdoblada en nobleza hereditaria, que se entrega a la pereza y abandona su deber. La corrupción es el proceso nocivo que conduce a la ilegitimidad. [EL: viii, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8]. Así, el despotismo prefigura la sanción histórica que recae sobre los principios mal practicados. Montesquieu combina el método sincrónico, que construye tipos teóricos de gobierno, independientes unos de otros, con una visión diacrónica que explora, a manera genética, el origen y desenvolvimiento de los regímenes históricos. Ese punto terminal de la regresión política no puede apoyarse más que en una pasión ubicada en el límite que separa el instinto animal de la civilización humana. El temor es el principio que pone en movimiento al despotismo. Miedo recíproco, engendrado por el gobernante, que concluye abrazando al mando y a la obediencia. En este mundo sin control de ninguna índole, donde la educación se reduce “a llenar de temor el corazón”, el clima bochornoso y cálido, la religión y el comercio pueden apaciguar al despotismo y hacerlo más

¹² Conf. A. O. Hirschman: *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, 1978, p. 10.

benigno [EL: III, 8, 9, 10; IV, 3; V, 12, 13, 14, 15]. Pero las esperanzas de redención, cuando el miedo invade el cuerpo social, son escasas.

Montesquieu en el mundo moderno

Las formas puras de gobierno representan una jerarquía de preferencias y una posibilidad de realización histórica. El riesgo de que la monarquía concluyera usurpando los privilegios tradicionales, era una realidad muy próxima a su circunstancia que Montesquieu no ignoraba; la república democrática, inspirada en la experiencia clásica, apenas evocaba un paradigma histórico poco congruente con las manifestaciones concretas de la naturaleza humana: "Los políticos griegos, que vivían en un gobierno popular, no reconocían más fuerza para sostenerlo que la virtud. Los políticos de hoy no nos hablan más que de fábricas, de comercio, de finanzas, de riquezas e incluso de lujo." [EL: III, 3]. ¿Acaso estaba muerta la libertad positiva, que pregona la república democrática, y sólo cabía refugiarse en la libertad negativa del orden monárquico?¹³ Bien habría podido esta pregunta rondar su espíritu cuando en 1729, luego de tomar conocimiento del gobierno de los Países Bajos, Montesquieu se embarcó hacia Inglaterra en el yate de Lord Chesterfield.

Gracias al redescubrimiento del gobierno británico —reflejo, en parte, del modo como lo concebía la oposición tory al líder *whig* Walpole, expuesta, entre otros, en los escritos de Bolingbroke—, Montesquieu reunió los lazos dispersos en el primer tramo de *Del Espíritu de las Leyes* y justificó la libertad de los modernos, en contraste con la libertad de los antiguos, como un sentimiento de seguridad, situándola en un escenario favorable que recuperaba la vigorosa tradición del gobierno mixto. Para ello, Montesquieu despojó a la libertad antigua de la retórica que la envolvía y dejó a descubierto su falla esencial:

"...como en las democracias parece que el pueblo hace poco más o menos lo que quiere, se ha situado la libertad en este tipo de Gobierno, confundiendo el poder del pueblo con su libertad /.../ Es cierto que en las democracias parece que el pueblo hace lo que quiere; pero la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer /.../ Hay que tomar conciencia de lo que es la independencia y de lo que es la libertad. La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad." [EL: XI, 2, 3].

¹³ Los conceptos de libertad positiva y de libertad negativa son de I. Berlin: "Two Concepts of Liberty" (1958), en *Four Essays on Liberty*, London, 1969.

Los atributos de participación, poder e independencia —prosigue el argumento— poco tienen que ver con la libertad política del ciudadano; esta, en rigor, "depende de la tranquilidad del espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad. Y para que exista esta libertad es necesario que el Gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro" [EL: XI, 6]. Adviértase como la libertad cambia de sentido: la libertad antigua descansaba sobre un sujeto virtuoso en unión moral con el cuerpo político; ahora, en cambio, la libertad moderna habrá de abandonar esa exigencia de participación y de bien público, inscripta en el alma del ciudadano, para reposar sobre el sentimiento subjetivo de la seguridad individual. Un nuevo mundo se abre paso sobre la vieja pasión de la virtud democrática.

La tan mentada teoría de la separación de poderes expone la forma de gobierno mixto que mejor protege y garantiza el sentido moderno de la libertad. Esta idea de combinar formas de gobierno en una unidad política tenía poco de original desde que Aristóteles la erigió en modelo deseable y propuso combinar diferentes facciones —ricos y pobres, terratenientes y comerciantes, agricultores y artesanos— para ejercer las funciones de deliberación y magisterio en las que se dividía el gobierno de la *polis*.¹⁴ Pero si bien la intención de realizar "una obra de arte de la legislación que el azar hace raramente" [EL: V, 14], no gozaba del prestigio de la novedad, el modo como Montesquieu distinguió los poderes políticos de las formas de gobierno, y éstas de las categorías sociales que las sostienen, constituye, sin duda, un hallazgo inédito.

Montesquieu distingue en el poder político, que reside en la ley soberana, tres propiedades: el poder de legislar, el poder de juzgar y el poder de ejecutar. Estas propiedades se mueven a través de la historia y de los regímenes; pueden concentrarse en un gobernante y en una categoría social o dividirse entre varios agentes. Fusión y dispersión parecen ser los extremos de un continuo histórico que recoge infinidad de situaciones y posibilidades, desde la arbitrariedad de uno solo hasta la rivalidad belicosa entre grupos antagónicos. En todo caso, "es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder siente la inclinación de abusar de él, yendo hasta donde encuentra límites. ¿Quién lo diría! —exclama Montesquieu—. La misma virtud necesita límites. Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder" [EL: XI, 4]. ¿Cómo disponer entonces los tres poderes de suerte que ninguno logre dominar a los otros y destruya la libertad del ciudadano? ¿Es acaso suficiente distinguirlos con el debido rigor o bien es preciso, además, ligarlos al destino de la sociedad y adosarles una fuerza social que los apoye y sustente?

Habíamos visto que a cada gobierno según su naturaleza correspondía un tipo de sociedad: la comunidad pequeña, que podía ser igua-

¹⁴ Conf. T. L. Pangle: *op. cit.*, pp. 116-119 y 122-123; M. Diamond: "The Separation of Powers and the Mixed Regime", *Publius. The Journal of Federalism*, vol. 8, Nº 3, 1978, pp. 33 y ss.

litaria o regida por un estamento representativo, en la república y el pluralismo jerárquico en la monarquía. En el gobierno mixto, las tres naturalezas habrán de coexistir en una unidad política que se gobierna mediante una rígida división de poderes. La ejecución permanecerá en manos del gobierno monárquico, el deber de justicia quedará reservado a una aristocracia que puede ser electiva, y el poder de legislar será ejercido por ésta y los representantes del pueblo. Esta disposición de las cosas aventaja el peligro de que un poder usurpe las funciones de otro porque cada cual está respaldado por una de las clases en que se divide la sociedad. De este modo, la moderación resulta del control recíproco de las fuerzas sociales que se distinguen unas de otras por la parte del poder político que detentan. El legislativo, dividido entre el pueblo y la nobleza, no corre el riesgo de avasallar la libertad política con los excesos derivados del gobierno popular o de la dominación oligárquica ya que ambos, colocados frente a frente, están a su vez controlados por un monarca independiente:

"He aquí, pues, la constitución fundamental del Gobierno al que nos referimos: el cuerpo legislativo está compuesto de dos partes, cada una de las cuales tendrá sujeta a la otra por su mutua facultad de impedir, y ambas estarán frenadas por el poder ejecutivo que lo estará a su vez por el legislativo". [EL: xi, 6].

La estabilidad de la balanza reposa, en última instancia, en la autoridad de un ejecutivo independiente de las facciones populares oligárquicas que está limitado, asimismo, por el poder de legislar y juzgar a sus súbditos. Pero no sólo los poderes habrán de sujetar al monarca: ¿qué destino le aguarda a la sociedad determinada por el pluralismo jerárquico, que atesora las reliquias de las instituciones feudales? En la monarquía entendida como una forma pura de gobierno, la pasión predominante del honor circulaba entre los vericuetos de instituciones inmóviles, implantadas sobre el cimiento duro de la tradición. La expresión de la libertad negativa es aquí estática. En el gobierno mixto, el pluralismo se pone en movimiento y explora el horizonte incierto del conflicto entre fuerzas rivales. La razón es muy sencilla. La separación de los poderes y la combinación de las formas de gobierno, elimina de cuajo el soberano imperio de una pasión única. Ya no habrá, por lo tanto, predominio exclusivo del honor o de la virtud. Las pasiones rompen el molde que las contenía en una forma pura de gobierno, corren sin impedimento alguno y "gozan de entera libertad; el odio, la envidia, los celos y el ansia de riqueza o distinción se mostrarían, pues, en toda su extensión; y si ello no fuera así, el Estado se encontraría como un hombre abatido por la enfermedad, sin pasiones, por falta de fuerzas". [EL: xix, 27]. La raíz del gobierno mixto radica no sólo en la combinación de poderes, formas de gobierno y fuerzas sociales, sino también en la libre expresión de las pasiones del individuo.

Es como si el paradigma de la unidad, reflejado en el ciudadano de la república antigua, hubiera estallado en mil fragmentos. El sujeto del mundo moderno es un habitante escindido entre la virtud y el in-

terés, la participación pública y la vida privada. Por ende, la educación se aparta del ideal de Epaminondas para formar parte de una realidad infinitamente más compleja que coloca al hombre en tensión entre el discurso del Estado y el mensaje de la religión:

"Ahora recibimos tres educaciones distintas, si no contrarias: la de nuestros padres, la de nuestros maestros y la del mundo. Lo que nos dicen en la última da al traste con todas las ideas adquiridas anteriormente. Esto es en parte consecuencia de la contradicción existente entre los compromisos de la religión y los del mundo, cosa que los antiguos no conocían". [EL: iv, 4]

Ahora bien: ¿cuál es el horizonte del mundo moderno? Es raro encontrar en las páginas de *Del Espíritu de las Leyes* algún desliz que recaiga en la ilusión, tan corriente entre los ilustrados, de hallar en una norma universal el eje en torno al cual habrá de reconstruirse, sobre bases verdaderas, la unidad del género humano. El método es otro. Como las formas de gobierno condensan un conjunto de relaciones entre la naturaleza, la ley y las costumbres, no pueden ser fácilmente trasladadas de una nación a otra. El trasplante requiere un cuerpo social e histórico que no rechace el injerto.

Ya hemos visto la cautela, sino el pesimismo, con el que Montesquieu juzgaba el destino del despotismo, punto terminal del sinsentido de la ilegitimidad. Sin embargo, en el Libro XX, el autor abandona por un instante la prosa seca y melancólica e invoca a las musas para "que hable a la razón, que es el más perfecto, el más noble y el más exquisito de nuestros sentidos" [EL: xx, 1]. El preámbulo no tiene el propósito de cantar la gloria de la filosofía o del arte; las alabanzas son para otro protagonista, aquel que, según la descarnada visión de Colbert, generaba entre los hombres un "perpetuo combate" y que, al contrario, en la perspectiva de Montesquieu, es el gran pacificador, capaz de llevar *les mœurs douces* allí donde imperan las costumbres bárbaras¹⁵. Este genio de la paz es el comercio:

"El comercio cura los prejuicios destructores. Es casi una regla general que allí donde hay comercio hay costumbres apacibles /.../ El efecto natural del comercio es la paz. Dos naciones que negocian entre sí se hacen recíprocamente dependientes: si a una le interesa comprar, a otra le interesa vender; y ya sabemos que todas las naciones se fundamentan en necesidades mutuas /.../ El intercambio ha hecho desaparecer los grandes abusos de autoridad o al menos su éxito". [EL: xx, 1, 2; xxii, 13]

Una empresa universal se abre paso por encima de las naciones, cualquiera sea su forma de gobierno. Es un uso social que puede transplantarse de una nación a otra del mismo modo como la letra de cambio —que nació de un pueblo "cubierto entonces de oprobio / los judíos /.../ del seno de la vejación y de la desesperación"— pudo unir

¹⁵ Conf. A. O. Hirschman: *op. cit.*, p. 79.

a la vieja Europa, eludiendo la avaricia de los príncipes. El comercio, practicado sin exceso, para no caer en el vicio de muchos pueblos que "trafican con todas las acciones humanas y con todas las virtudes morales", es pues el reformador de las costumbres. A ella seguirá la reforma de las instituciones. Montesquieu aplaude así el descubrimiento de un nuevo camino (la religión era el medio tradicional para sofrenar al despotismo), capaz de conducir la naturaleza humana hacia el fin al cual está destinada, que es el ejercicio de la libertad moderada [EL: XXI, 20; xx, 2]. Ha concluido, provisoriamente, la lección del legislador.

Rousseau o la república monista

Montesquieu comienza su largo itinerario haciendo la apología de a libertad-participación y concluye justificando la libertad-seguridad¹⁶. En uno y otro caso, el orden político aparecía como un bien necesario para que los hombres hicieran más llevadera la faena de sobrevivir y perfeccionarse. La conclusión era fiel a un argumento que concebía el gobierno de la sociedad como un hecho necesario, inscripto en la naturaleza humana, y en modo alguno como el producto de una decisión artificial. Esta tradición coexistía con otra, cuyo vigor no decreció en el siglo XVIII, que representaba el origen del gobierno como resultado de la voluntad: un pacto fundador, celebrado entre los hombres, podía eliminar el estado de naturaleza donde imperaba la inseguridad y la guerra de todos contra todos. La dolorosa representación de un mundo dominado por la violencia, el miedo y el derecho privado de la espada, que se redime mediante una transferencia de poder de los sujetos a un soberano supremo, garante del monopolio de la fuerza y de la paz, encontró en Thomas Hobbes a su expositor más notable¹⁷. Por un camino distinto, esta escuela llegaba a una conclusión semejante: los atributos del orden político (Montesquieu hubiera precisado: en tanto el régimen sea moderado), garantizan la paz y la seguridad. Situado en el punto más turbulento de las aguas, donde se juntaban las vertientes opuestas, Rousseau tomó de Montesquieu una de las legitimidades posibles —la república democrática— y la erigió en legitimidad exclusiva, al paso que revertió de cuajo el método propuesto por Hobbes¹⁸.

¹⁶ Libertad-participación en el sentido empleado por G. Burdeau que la contrapone a la libertad-autonomía. Ver *Traité de Science Politique*, Tome V: "L'Etat Libéral et les Techniques Politiques de la Démocratie Gouvernée", Paris, 1953, pp. 11-12.

¹⁷ Conf. R. Derathé: *Jean Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*, Paris, 1974, p. 309.

¹⁸ Ver al respecto mi ensayo: "Jean Jacques Rousseau y las Formas de Gobierno (Acerca del Libro III del Contrato Social)", *Manuscrito*, vol. III, Nº 2, abril 1980, cuyo argumento reproduzco casi textualmente en los párrafos que siguen, y también, entre la profusa bibliografía reciente, J. G. Merquior: *Rousseau and Weber. Two Studies in the Theory of Legitimacy*, London, 1980, pp. 57-76.

El estado de naturaleza era como el reino de las tinieblas: sólo el tránsito hacia la sociedad política podía crear las condiciones de una vida humana, superar el miedo y desterrar el imperio exclusivo del instinto. Rousseau invirtió radicalmente esta interpretación, inspirado en "ese gran principio que ha hecho al hombre bueno y virtuoso por naturaleza, pero al que la sociedad lo deprava y lo hace miserable"¹⁹. La estrategia queda pues trazada. En los confines de la historia, en un remoto pasado, un salvaje inocente sostenido por la piedad natural, vivió en paz con el prójimo. Nada perturba esta vida inocente salvo el hecho de la cooperación social entre los semejantes para preservar el sentimiento de existencia y conservación. De aquí, como en cascada, en la Segunda Parte del *Discurso sobre la Desigualdad entre los Hombrs*, desciende la degradación de la especie por medio de la propiedad, la agricultura, la industria y el comercio. La naturaleza corrompida por la sociedad engendra amos y esclavos, dominación y servidumbre, la riqueza y el robo, la represión y la violencia. Decadencia irresistible: el mal reside en la sociedad mercantil moderna, de gran tamaño y población numerosa, que engendra metrópolis urbanas, cuya ley es la expansión y la guerra permanente. Habrá entonces dos estados de naturaleza (he aquí a Hobbes al revés): uno primitivo y puro; otro civil y corrupto.

¿Acaso Rousseau guardaba alguna esperanza de redención, o bien la decadencia culminará, inevitablemente, en el poder despótico implantado sobre la ciega obediencia? Ocho años más tarde, Rousseau ensayó una respuesta en el *Contrato Social o Principios del Derecho Político*. El párrafo con que se abre el Libro Primero condensa el argumento de la obra. Si "el hombre ha nacido libre, y en todas partes está encadenado"²⁰, ¿cómo recuperar la naturaleza primitiva, liberando al ciudadano de las cadenas impuestas por la sociedad? Este crucial interrogante abre cauce a una teoría según la cual el hombre, corrompido por una sociedad gobernada por poderes ilegítimos, puede recuperar y perfeccionar su independencia gracias a un pacto social que restituye, bajo otra forma, la libertad del estado de naturaleza. Por consiguiente, la sociedad es origen de la decadencia y al mismo tiempo mediación necesaria, según otras condiciones de legitimidad, para rescatar la libertad humana²¹.

Queda de esta forma a descubierto la raíz de "esa forma de asociación que defiende y protege con toda la fuerza común a la persona

¹⁹ Cit. por B. de Jouvenel: *Essai sur la Politique de Rousseau*, p. 39.

²⁰ *Contrato Social* (en adelante CS): Libro I, Cap. I. En las citas correspondientes al *Contrato* he utilizado la edición crítica de Bertrand de Jouvenel: *Du Contrat Social de Jean Jacques Rousseau, Précédé d'un Essai sur la Politique de Rousseau* par Bertrand de Jouvenel, Accompagné des Notes de Voltaire et d'autres contemporains de l'auteur, Genève, 1947. Para la traducción castellana el texto de referencia es J. J. Rousseau: *El Contrato Social* (Traducción por C. Berges, Introducción de A. Rodríguez Huéscar), Madrid, 1969. Las citas restantes, pertenecientes a otras obras de Rousseau, son de mi traducción.

²¹ Conf. E. Durkheim: "Détermination du fait moral" en *Sociologie et Philosophie*, Paris, 1963, pp. 78 y ss; R. Derathé: *op. cit.*, p. 366.

y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes /.../. De suerte que si se separa del pacto social lo que no forma parte de su esencia, resultará que se reduce a los términos siguientes: *Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo.*" [CS: I, 6]. La voluntad general daba lugar a infinidad de interpretaciones: se la podía juzgar como un criterio racional para apreciar las constituciones existentes, o como la fórmula que habría de guiar la construcción del Estado legítimo. Para quienes veían a Rousseau como moralista, la voluntad general no era más que la traducción política de la vieja ley que los teólogos descubrían inscrita en el corazón de los hombres: su desconocimiento acarrea el pecado, del mismo modo como su rechazo disgregaba la sociedad política presa de la lucha facciosa. Otros, en cambio, aún inconcientemente, sentían latir, tras el mensaje de la voluntad general, el germen de un principio de totalidad que se encarnaba en el valor predominante de la nación o del pueblo²².

Cualquiera fuese la perspectiva, todos concordaban, al menos, en un punto: la voluntad general expresaba la situación donde el bien general de los ciudadanos, que perfecciona la unión moral del cuerpo político, prevalecía sobre el interés particular. Era la norma suprema que orientaba el obrar virtuoso del ciudadano. ¿Y acaso no era esta, también, la plataforma teórica desde donde desplegaba la reflexión de Montesquieu acerca de la virtud en la república democrática?: una propiedad del alma siempre dispuesta a sacrificar las pasiones egoístas. Rousseau, en efecto, erigió a la virtud como paradigma de la conducta política pero, de inmediato, se alejó de Montesquieu, para aproximarse a Hobbes, al definir la voluntad general como un poder supremo, infalible, inalienable, absoluto e indivisible. Se hará por lo tanto presente en el Estado, escribió en el *Manuscrito de Ginebra*, "una fuerza común que lo sostiene, una voluntad general que dirige esta fuerza y es la aplicación de una sobre otra la que constituye la soberanía"²³.

De la mano de la voluntad general y de la virtud en tanto dogma exclusivo de la conducta política, Rousseau habrá de asestar un segundo golpe a la teoría consagrada. Montesquieu había distinguido una pluralidad de legitimidades posibles y una ilegitimidad radical. Rousseau justificará, en cambio, una legitimidad radical y relegará a la oscuridad,

²² Conf. G. Burdeau: *op. cit.*, Tome II: "L'Etat", p. 61 y R. D. Lacharriere: *Etudes sur la Théorie Démocratique. Spinoza-Rousseau-Hegel*, París, 1963, p. 50. La interpretación de la voluntad general, como ley moral inscrita en el corazón del ciudadano, es de B. de Jouvenel en sus estudios consagrados a Rousseau aquí citados. La obra contemporánea más representativa, que advierte en la voluntad general el germen del principio totalitario, es la de J. L. Talmon: *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, 1961, Chap. III. Un punto de vista semejante adopta H. Arendt: *On Revolution*, New York, 1963, p. 74.

²³ J. J. Rousseau: *Manuscrit de Genève*, Livre I, Chap. IV, Cit. por R. Derathé: *op. cit.*, p. 352.

como ilegitimidades históricas, las formas de gobierno posibles que no expresen la voluntad general. Para ello, es preciso desplazar hacia otro punto la atención acordada a las formas de gobierno. Cuando Montesquieu expuso las formas de gobierno según su naturaleza elaboró tipos de soberanía, o de poder soberano según quien lo detenta, que podían ser puros —de uno, de algunos y de todos— o complejos en la perspectiva de su combinación con la división de poderes. De este modo las formas de gobierno y la soberanía se fusionaban en una misma realidad. Hasta ese momento los escritores políticos y los juristas no establecían una diferencia precisa entre el gobierno y la soberanía. Rousseau hizo exactamente lo contrario y fundó una estricta distinción entre tres entidades: la soberanía, que es la autoridad suprema en el Estado o poder legislativo; el soberano, sujeto que detenta esa autoridad, es decir, el pueblo; y el Gobierno, o cuerpo de magistrados a quien se confiere el poder ejecutivo²⁴.

Dado que la soberanía, en tanto ejercicio de la voluntad general, es inalienable, la transferencia del poder soberano a un monarca o a una asamblea de representantes entraña de inmediato la disolución del pueblo y del cuerpo político. La única legitimidad posible es la que conserva en manos del pueblo el derecho de hacer las leyes, cualquiera sea la forma de gobierno a la cual ese pueblo otorga el ejercicio del poder ejecutivo. Este es el rostro de la república verdadera:

"No entiendo solamente por esa palabra una aristocracia o una democracia, sino en general todo gobierno guiado por la voluntad general, que es la ley. Para ser legítimo no debe confundirse el gobierno con el soberano, sino ser su ministro: entonces la monarquía misma es república." [CS: II, 6].

La república era para Montesquieu una de las especies posibles de los gobiernos moderados, o bien formaba parte de un régimen mixto con separación de poderes; su visión descansaba sobre una teoría policrática de la legitimidad que procuraba combinar, en la circunstancia de la modernidad ascendente, una pluralidad de soberanías, de poderes y de fuerzas sociales: los privilegios convivían con la igualdad, la asamblea popular con la aristocracia y ambas con el monarca. La teoría policrática de la legitimidad concluía fundando un gobierno pluralista. El contraste con Rousseau es evidente: como la república es el único principio compatible con la voluntad general, su teoría descansa sobre una concepción monocrática de la legitimidad, pues aquello que el *Contrato* justifica no es una pluralidad de regímenes legítimos, sino las condiciones de legitimidad de un orden político del cual dependen formas de gobierno contingentes y revocables. El destino de esta teoría no es otro que el de fundar una república monista.

De esta concepción de la legitimidad derivan una serie de consecuencias entre las cuales sobresalen la tensión entre la república y la

²⁴ Conf. R. Derathé: *op. cit.*, p. 385.

forma de gobierno; la exigencia que conduce a la participación directa del soberano en el acto legislativo; y, por fin, la condición histórica y sociológica de la república legítima:

"Hemos visto —asevera Rousseau— que el poder legislativo pertenece al pueblo, y sólo al pueblo puede pertenecer. En cambio, es fácil ver, por los principios ya establecidos, que el poder ejecutivo no puede pertenecer a la Generalidad como Legisladora o Soberana; porque este poder no consiste sino en actos particulares que no son de la incumbencia de la ley, ni por consiguiente de la del Soberano, del cual todos los actos no pueden ser sino leyes. La fuerza pública necesita, pues, un agente propio que la una y la haga actuar según las direcciones de la voluntad general, que sirva para la comunicación del Estado y del Soberano, que haga en cierto modo en la persona pública lo que hace en el hombre la unión del alma y del cuerpo. Tal es en el Estado la razón del Gobierno, mal confundido a propósito con el Soberano, del cual no es más que el ministro. ¿Qué es, entonces, el Gobierno? Un cuerpo intermedio establecido entre los súbditos y el Soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política." [CS: III, 1].

Dicho esto, que rompe con el molde consagrado, Rousseau no tiene inconveniente en combinar su teoría de la soberanía con la concepción tradicional acerca de las formas de gobierno, y distinguir la monarquía, la aristocracia y la democracia. En el primer caso el gobierno se concentra en manos de un ciudadano, en el segundo en un pequeño número y en el tercero en todo el pueblo o en su mayor parte. [CS: III, 3]. Las formas extremas encierran dos peligros equivalentes: la usurpación de la soberanía, cuando el que gobierna es uno, y la corrupción del legislador, que pone la ley a su servicio, si el gobierno es democrático. El pueblo en cuerpo, supremo legislador, no debe aplicar la ley a los casos particulares. La ley no tiene para Rousseau otro sentido que el de la universalidad definida tanto por el sujeto colectivo que la emite, como por el objeto general que orienta su finalidad; ausente la segunda dimensión, la ley pierde sentido y deja de ser. "No es bueno que el que hace las leyes las ejecute, ni que el cuerpo del pueblo desvíe su atención de las cosas generales para ponerla en los objetos particulares". [CS: III, 4]. Esta dificultad puede ser resuelta merced a una aristocracia electiva que a igual distancia de la aristocracia natural, sólo conveniente para pueblos sencillos, y de la aristocracia hereditaria, "el peor de todos los gobiernos", tiene la ventaja sobre el gobierno popular, donde "todos los ciudadanos nacen magistrados", de limitarlos a un pequeño número designado por elección. [CS: III, 5].

Parece claro que la institución del gobierno es un mal necesario en la república, que hostiga sin cesar a la soberanía legislativa. Mientras el deber de la soberanía consiste en velar por el bien general, el gobierno está condenado, por imposición de la necesidad, a ejecutar

dicho interés aplicándolo a los casos particulares. Este inevitable vínculo está cargado de un aire de tragedia porque alimenta el germen de la corrupción. Un destino pesimista planea sobre la república: puesto que cada ciudadano ejerce la soberanía legislativa, la expresión concreta de esa voluntad se debilita a medida que se subdivide por partes iguales entre los miembros del cuerpo político; de manera que si la población de la república aumenta, disminuye la influencia efectiva del ciudadano en la formación de la voluntad general.²⁵ Debilitada la *vita activa*, crece proporcionalmente el riesgo de la usurpación de la soberanía. [CS: III, 1, 2]. A ese despojo está orientada la naturaleza del gobierno y el principio destructor que lo anima:

"...tarde o temprano ha de ocurrir que el Príncipe termine por oprimir al Soberano y rompa el pacto social. Este es el vicio inherente e inevitable que, desde el nacimiento del cuerpo político, tiende sin tregua a destruirlo, lo mismo que la vejez y la muerte acaban por destruir el cuerpo del hombre" [CS: III, 10].

No es fácil preservar a la república del riesgo de la usurpación. En el plano jurídico, Rousseau reafirma las condiciones básicas para conservar la legitimidad: la separación estricta del gobierno con respecto al soberano, el carácter revocable de todas las formas de gobierno y el control de las mismas mediante asambleas periódicas. Es cierto que los "cambios son siempre peligrosos" y que conviene observar con rigor "todas las formalidades requeridas para distinguir un acto regular y legítimo de un tumulto sedicioso, y la voluntad de todo un pueblo de los clamores de una facción"; pero ningún obstáculo debe interponerse entre el gobierno y el soberano para impedir la reunión de asambleas populares que controlen directamente a los magistrados. La radical dependencia del gobierno queda condensada en dos proposiciones. La primera: "Si le place al Soberano conservar la presente forma de Gobierno"; y la segunda: "Si le place al Pueblo dejar en la administración a los que actualmente la ostentan". [CS: III, 18].

Esta relación sin obstáculos, donde un pueblo virtuoso dispone la forma de gobierno y controla a sus magistrados sin la pasión que degenera en interés particular y lucha facciosa, debe instalarse en un escenario sociológico sobre el cual pueda arraigar la república soberana. Al fin de cuentas, el vínculo entre soberanía y forma de gobierno traduce el propósito de colocar al ciudadano en un estadio superior de moral colectiva, rechazando la pretensión que procura obtener un resultado feliz de la confrontación de los egoísmos particulares.²⁶ He aquí el mal que tiene su referente histórico en el gobierno de Inglaterra tal como Montesquieu lo presentó en el Libro XI de *Del Espíritu de las Leyes*. Esa experiencia representativa y pluralista, que como

²⁵ Conf. B. de Jouvenel: "Théorie des Formes de Gouvernement chez Rousseau" en *Du Principat et Autres Reflexions Politiques*, París, 1972, p. 271.

²⁶ Ver, al respecto, G. Burdeau: *Le Citoyen selon Rousseau*. Communication aux Journées D'Etudes sur le Contrat Social à l'Université de Dijon, Mai, 1962.

hemos visto fragmenta la soberanía en poderes diversos, ejercidos por diferentes cuerpos de magistrados, es sólo digna de condena y castigo. No habrá, en este sentido, término medio ni compromiso posible:

"La Soberanía no puede ser representada, por la misma razón por la que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad general no se representa; es la misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes, no son más que sus mandatarios; no pueden concluir nada definitivamente. Toda ley que el Pueblo en persona no ha ratificado es nula; no es una ley. El pueblo inglés cree ser libre, y se engaña mucho: no lo es sino durante la elección de los miembros del Parlamento; desde el momento en que estos son elegidos, es esclavo, no es nada". [CS: III, 15].

En el momento en que se deja de lado la tradición clásica, para abrir la puerta al mundo moderno, Rousseau repudia el progreso y de espalda a su tiempo se arroja al pasado en busca del ideal de una república austera tal como quedó reflejado en la vieja Esparta. Allí, la plenitud de la legitimidad reconcilia el Estado con la sociedad: "En Grecia, todo lo que el pueblo tenía que hacer lo hacía por sí mismo: estaba constantemente reunido en la plaza pública. Vivía en un clima suave; no era ambicioso; sus trabajos los hacían los esclavos; su gran ocupación era su libertad". Entonces Rousseau se interroga, a punto de caer en una dolorosa contradicción, "¿acaso la libertad no puede mantenerse si no es apoyándose en la servidumbre?" Grave dificultad: "Hay situaciones desdichadas en las que sólo a expensas de la libertad ajena se conserva la propia, y en las que el ciudadano no puede ser perfectamente libre si el esclavo no es extremadamente esclavo. Tal era la situación de Esparta. En cuanto a vosotros, pueblos modernos, no tenéis esclavos, pero lo sois; pagáis su libertad con la vuestra. Por más que ponderéis esta preferencia, yo encuentro en ella más cobardía que humanidad". [CS: III, 15].

¿Qué resta por hacer para no rendirse ante lo inevitable? "Bien miradas las cosas, no veo que en lo sucesivo, le sea posible al Soberano conservar entre nosotros el ejercicio de sus derechos si la ciudad no es muy pequeña". [CS: III, 15]. De este modo se cierra el argumento. Rousseau regresa una y otra vez a la sociedad de utopía (pequeña, igualitaria, autosuficiente, sin industria ni comercio) de cuyo descubrimiento dejó un testimonio imborrable en este pasaje de la *Lettre à D'Alembert*:

"Recuerdo haber visto en mi juventud, en los alrededores de Neufchatel, un espectáculo muy agradable y quizá único sobre la tierra: una montaña entera cubierta de moradas situadas en el centro de las tierras que de ellas dependen; de suerte que esas casas, a distancias tan iguales como las fortunas de sus propietarios, ofrecen a la vez el recogimiento del retiro y las dulzuras de la sociedad a los numerosos habitantes de esta montaña. Estos campe-

sinos felices, cómodos, libres de impuestos, de subdelegados, de prestaciones, cultivan los bienes cuya producción es para ellos con todo el cuidado posible, y ocupan el ocio que les deja esta labranza para hacer mil obras con sus manos y sacar provecho del genio inventivo que les otorga la naturaleza... Sobre todo en invierno, momento cuando la altura de las nieves les quita una fácil comunicación, cada uno bien cálidamente encerrado en su propia casa de madera, que él ha construido, se ocupa de mil trabajos entretenidos que expulsan el tedio de su retiro y perfeccionan su bienestar. Jamás entra en la comarca un carpintero, un cerrajero, un vidriero, un tornero de profesión; ellos hacen todo para sí, nadie lo hace para otro; en el conjunto de muebles cómodos y hasta elegantes que adornan su vivienda no se ve ninguno que no haya sido hecho por la mano de su dueño. Todavía les sobra ocio para inventar y hacer mil instrumentos diversos de acero, de madera, de cartón, que venden a los extranjeros, de los cuales muchos llegan a París, entre otros esos pequeños relojes de madera que se ven desde hace algunos años. Los hacen también de hierro, así como relojes de precisión; y lo que parece increíble, cada cual reúne en sí mismo todas las profesiones diversas en que se subdivide la relojería y hace todas sus herramientas".²⁷

Este es, al cabo, el mundo que guarda el secreto del bien político: una comunidad integrada donde la unidad prevalece sobre la división del trabajo y de la soberanía porque nada debe fragmentar la acción humana. Así, mientras el genio tutelar de la política perfecciona al ciudadano en este marco estrecho de vida agreste y comportamiento frugal, la naturaleza escindida del hombre recobra su dignidad primitiva. La idea de ciudadanía regresa en triunfo cuando los espíritus más perspicaces la habían olvidado: ciudadanía orientada por la voluntad general, perfeccionada mediante la educación y el ejercicio de una religión civil, que habrá de fusionar, como otrora en la ciudad sagrada, la virtud, las creencias y las leyes, hasta el límite, si es preciso, de forzar al ciudadano a ser libre. [CS: I, 7]. Más allá de estos severos límites, Rousseau guarda silencio frente a una realidad incierta. Cuando le tocó legislar y lidiar con un Estado grande, erigió barreras que separaban al ciudadano del habitante, o estableció instituciones para reformar el régimen representativo mediante un sistema de mandatos imperativos similar al que se practicaba en los Países Bajos.²⁸ Resguardos y prevenciones que quizá hayan nacido de esa nostalgia de la unión moral entre la sociedad y el Estado, sólo realizable en una ciudad pequeña.

²⁷ J. J. Rousseau: *Lettre à D'Alembert*, cit. por B. de Jouvenel: "Rousseau, évolutionniste pessimiste", en *Du Principat...*, op. cit., p. 261 y ss.

²⁸ Propósitos que Rousseau sostuvo en el *Projet de Constitution pour la Corse* y en las *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*. Ved B. de Jouvenel: *Essai...* op. cit., pp. 122 y ss. y R. Derathe: op. cit., pp. 272 y ss.

Los genios tutelares suelen tener vida propia y gustan salir del encierro al que sus creadores parecen condenarlos. Rousseau desconfiaba y temía los efectos imprevisibles de la movilización social en un Estado grande: "Que se juzgue el peligro de excitar una vez las masas enormes que componen la monarquía francesa. ¿Quién podrá contener la conmoción o prever todos los efectos que pueda producir?"²⁹ Y no obstante los temores y contradicciones de su creador, el genio tutelar de la ciudad de Rousseau cobró vuelo propio, para descubrir otros escenarios, bajo la forma de un principio de legitimidad que al mismo tiempo impugnaba la soberanía absoluta, concentrada en un monarca, y la soberanía pluralista distribuida en diferentes cuerpos representativos. Libre de su encierro, esa legitimidad se impuso como criterio capaz de restaurar un bien oculto tras las mediaciones de la representación o de la riqueza: La respuesta a Montesquieu, que se sitúa en el plano político, es tan contundente como la que merece Adam Smith en el campo de la economía.

Adam Smith o la sociedad evolutiva

El pesimismo de Rousseau descontaba que el mundo vivía presa del despotismo y de los intereses mercantiles, cobijados bajo ciudades inmensas. Pero esa naturaleza corrupta, escindida por la división que trae el poder y el trabajo, era sin embargo redimible. Una decisión constitutiva de la república, que Rousseau representaba mediante el *Contrato Social*, podía volver las cosas a quicio, siempre que el ejercicio activo de la voluntad general, en un marco propicio, convirtiera el egoísmo en virtud. El sueño de regresar a arcadía, donde renacería el hombre que hacía todo por sí mismo y era a la vez gobernante y gobernado, productor y consumidor, tenía un camino fijado: la política, es decir, el ciudadano como legislador, debía salvar a la sociedad. El pueblo era un conjunto de ciudadanos más que una adición de habitantes; a él le cabía la tarea de rescatar el orden natural perturbado por la decadencia moderna.

Como puede advertirse, la idea de un orden natural, perturbado por agentes extraños impregna la reflexión de Rousseau. El mismo problema rondó en torno a Adam Smith y le inspiró una solución diametralmente opuesta. Su hallazgo es este: el mundo está gobernado por un orden natural que puede ser redescubierto eliminando las restricciones que lo perturban; de este modo, la interacción de los individuos, dejada a su benéfico curso, lejos de generar el caos habrá de ser la causa eficiente del orden social.

"Los proyectos —escribió en 1749— perturban a la naturaleza en el curso de sus operaciones sobre los asuntos humanos, y no se requiere más que dejarla en paz y darle la posibilidad de jugar

²⁹ J. J. Rousseau: *Jugement sur la Polysynodie*, cit. por B. de Jouvenel: *Essai...* op. cit., p. 81.

limpiamente en la prosecución de sus fines para que pueda establecer sus propios designios /.../ Poco más es necesario para llevar a un estado al grado más alto de riqueza desde la barbarie más abyecta aparte de paz, impuestos fáciles, y una administración de justicia tolerable, todo lo demás llega por el curso natural de las cosas. Todos los gobiernos que estorban este curso natural, que fuerzan las cosas hacia otro canal, o que intentan detener el progreso de la sociedad en un determinado punto, no son naturales, y, para mantenerse, están obligados a ser opresores y tiránicos.³⁰

Diez años más tarde, en *La Teoría de los Sentimientos Morales*, Adam Smith sostuvo que la Providencia ha sembrado en la naturaleza humana los sentimientos que, a través de su expresión espontánea, pueden alcanzar la felicidad y el bienestar. El sentimiento y el interés propio, regulados por la justicia natural, atemperados por la simpatía y la benevolencia, actúan de consuno con las fuerzas físicas de la naturaleza. En ese punto de encuentro, donde se reúnen la naturaleza externa y los sentimientos morales de la naturaleza humana, en procura de los fines a los que ambas están ordenadas, tiene lugar una de las tantas e infinitas realizaciones de la libertad humana. Así, la libertad obra en el mundo lentamente, de una manera casi imperceptible, que socava el privilegio y la servidumbre, conformando el sedimento de la civilización verdadera.

Adam Smith rozó la cima de la fama en vida, cuando en 1776 dio a luz un libro que encierra una de las claves del mundo moderno. El genio de su *Investigación acerca de la Naturaleza y las Causas de la Riqueza de las Naciones* radica entre otras cosas en una combinación de perspectivas donde conviven la filosofía, la historia y la economía política. Smith representa el mundo histórico como una larga transición desde el estado salvaje, impulsada por el incremento de la productividad, y ésta por la división del trabajo, que mejora la condición de vida de los humildes al aumentar el valor de su trabajo y bajar los costos de producción. La historia y la economía se instalan sobre los presupuestos del orden natural, que actúa según la ley que le es propia y produce beneficios para todos los hombres sin discriminación alguna. Para ello, sugiere Adam Smith, es necesaria la libertad. Tres libertades básicas —la libre elección del trabajo, el mercado libre de tierras y la libertad del comercio interior y exterior— deben eliminar los privilegios corporativos y las rentas ociosas y abrir cauce a la productividad del ahorro que da lugar a ganancias susceptibles, asimismo, de ser reinvertidas.³¹

³⁰ Cit. por J. Viner: "Adam Smith and Laissez Faire" (1927) en *The Long View and the Short. Studies in Economic Theory and Policy*, Glencoe, 1958, p. 215, mi traducción.

³¹ Conf. J. Viner: op. cit., p. 217; J. G. A. Pocock: op. cit., pp. 498-499; B. de Jouvenel: *La Civilisation de Puissance*, París, 1976, pp. 6-9; A. Skinner: "Introduction" a A. Smith: *The Wealth of Nations* (Books I-III), Penguin Books, 1979, pp. 31-40 y 46-51.

El filósofo moral y el historiador se han desdoblado en el legislador que formula, como Rousseau, un programa de reconciliación con el orden natural. Pero mientras para el padre del *Contrato*, la reconstrucción del mundo debía ser tarea activa de la voluntad general, cuya ley vigilaba la recaída en el lujo ostensible de las ciudades o en la degradación mercantil, según Adam Smith la prudencia del filósofo debía detenerse allí donde concluía el trabajo de jardinería consistente en desbrozar el terreno de los agentes de la desigualdad y la servidumbre. Esa era la terapéutica aconsejable para reconstituir la libertad humana. Es que la felicidad no puede provenir jamás de un designio colectivo, cualquiera sea quien lo formule, ni tampoco de la voluntad legislativa, sino de su circunstancia contraria: del entrecruzamiento espontáneo de los intereses humanos que crean su propia historia. Ninguna ley positiva puede impedir esa marcha ascendente de la humanidad.³²

Los intereses humanos aparecían en el horizonte de la cultura ilustrada como otro hallazgo que incorporaba lo mejor de cada término de la dicotomía clásica. Entre la razón y la pasión se abría paso otra propiedad de la conducta que imponía cálculo y reflexión a las aspiraciones del hombre. Esta distinción maduró al abrigo de un primer esbozo, ya perceptible en la teoría del comercio de Montesquieu, que procuraba apaciguar las pasiones malsanas con pasiones más benignas. La pasión por el poder sin límites, la ambición del déspota y los vicios de la mala fe podían hallar coto en el amor al lucro cuyo espíritu "produce en los hombres cierto sentido de la justicia estricta". [EL: xx, 2]. Adam Smith fue más lejos y redujo la balanza de pasiones a una nueva categoría basada en la busca sin trabas del interés o la ventaja individual:³³

"No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero lo que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas".³⁴

¿Renuncia deliberada del deber impuesto por la filosofía clásica de buscar el bien general y la libertad humana, más allá de las diferencias que separan a las naciones y a los gobiernos? Nada de eso. Toda la obra de Adam Smith está impregnada del racional deseo de encontrar el camino que lleve a buen puerto ese secular viaje ¿Dónde

³² Punto crucial de su teoría que Hayek ha puesto en evidencia en toda su obra. Ver especialmente F. A. Hayek: *Derecho, Legislación y Libertad*, vol. 1: "Normas y Orden", Madrid, 1978, caps. II y IV.

³³ Conf. A. Hirschman: *op. cit.*, pp. 40-43; J. J. Kirkpatrick: "Martin Diamond and the American Idea of Democracy", *Publius. The Journal of Federalism*, vol. 8, Nº 3, 1978, pp. 19 ss.

³⁴ A. Smith: *Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones* (en adelante RN. Edición de E. Cannan con una Introducción de M. Lerner. Nueva Traducción y Estudio Preliminar de G. Franco), México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1958, Libro I, Cap. 2.

yace la energía que conduce a la felicidad? ¿Qué medios permiten alcanzar el bien? Veamos el origen y la traza de este itinerario. En su estudio sobre el principio de la monarquía hemos visto como Montesquieu entrevistó los curiosos resultados de la fama y del honor que concurrían al bien general sin que los sujetos tuvieran conciencia de ello. En 1714, Mandeville (*a companion very entertaining*, según anotaba Franklin en sus memorias) editó su *Fábula de las Abejas: o vicios particulares, beneficios públicos*, donde postulaba una armonía espontánea entre los vicios particulares y el bien general que rendía sus mejores frutos cuando la habilidad del político, su talento y su astucia, convertía esas pasiones en beneficio público. Adam Smith, que admiraba a Montesquieu, no disfrutó la lectura de Mandeville, pero la moraleja implícita en el relato quizá le haya servido de plataforma para avizorar un cambio teórico de proporciones; desde allí, convirtiendo la avaricia o el egoísmo en cálculo y ventaja, la teoría desalojó la virtud del alma de un ciudadano consagrado al bien público y la entregó a un habitante activo, dispuesto a transformar el mundo impulsado por su interés particular.³⁵

La crítica subyacente a este hallazgo estaba inspirada en una discreta modestia frente a la inagotable capacidad de la naturaleza humana. En la *Teoría de los Sentimientos Morales*, Adam Smith reflexionó como un humilde confidente de la Providencia Divina, cuyos designios últimos nunca conoceremos del todo, que gobierna la armonía de la naturaleza y promueve el bienestar del hombre por medio de sus inclinaciones naturales. Los hombres ricos, escribió,

"...son conducidos por una mano invisible a hacer casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que la que hubiera resultado de una división de la tierra en porciones iguales entre todos sus habitantes, y así, sin quererlo y sin saberlo, hacen avanzar el interés de la sociedad, y proveen medios para la multiplicación de la especie. Cuando la Providencia dividió la tierra entre unos pocos señores dominantes, ni olvidó ni abandonó a aquellos que parecían haber sido dejados fuera del reparto. Estos últimos, también, disfrutaban de su parte de todo lo que ella produce. En cuanto a lo que constituye la verdadera felicidad de la vida humana, no son en modo alguno inferiores a aquellos que parecían tan por encima de ellos. Con respecto a la salud del cuerpo y la paz del espíritu, todos los diferentes rangos de la vida están casi en el mismo nivel, y el mendigo, tendido al sol a la vera del camino, posee esa seguridad por la cual los reyes están luchando".³⁶

³⁵ Conf. J. Viner: "Introduction to Bernard Mandeville, *A Letter to Dion, 1732*" (1953), reimpreso en *op. cit.*, p. 341; F. A. Hayek: "El Dr. Bernard Mandeville" en *Nuevos Estudios en Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas* (traducción M. I. Alves), Buenos Aires, 1981, que discute —pp. 225-226— la interpretación de Viner; J. A. Schumpeter: *History of Economic Analysis* (edited from a Manuscript by E. Body Schumpeter), New York, 1955, p. 184.

³⁶ A. Smith: *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Indianapolis, 1976, pp. 304-305 y también p. 279: "El curso natural de las cosas no puede ser

Esta visión de las cosas no percibía en la historia y la política un proceso linear, donde el efecto sigue a la causa que concientemente lo provoca, ni tampoco advertía en aquellas un conjunto de actos resultantes del bien querido por un ciudadano virtuoso, sino más bien las concebía como un espacio sin límites, cruzado por tantas corrientes y meandros que ninguna maqueta puede reproducir. Los hombres tienen sin duda fines que conocen, ¿pero quién, fuera de la Providencia, será lo suficientemente sabio para conocer y controlar los efectos de esos actos singulares? La historia es un cementerio de consecuencias imprevisibles que, sin embargo, son benéficas para el orden social:

"...como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital para sostener la industria doméstica, y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de una manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta que punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en este como en muchos otros casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entra en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios. No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que presumen de servir sólo el interés público." [RN: IV, 2].

Por esta razón, la historia no cambia a saltos, por obra de decisiones cruciales; alberga, en su naturaleza profunda, un progreso evolutivo que, de algún modo, queda revelado por el origen y desenvolvimiento del comercio en el mundo feudal. [RN: III, 4]. Montesquieu representaba ese período como el terreno fértil de la libertad gótica, encarnada en los poderes particulares y los privilegios. Para Adam Smith ese mundo no ofrecía ninguna garantía de seguridad o de supervivencia para el desvalido. En rigor, los poderes particulares eran como la cara opuesta del control sobre el soberano: señores y barones en estado de guerra permanente, que levantaban ejércitos privados, vejaban a la servidumbre, imponían la violencia, la rapiña y el desorden. La descripción no es del todo distante de la que presentan Hobbes y Rousseau del estado de naturaleza o de la sociedad civil corrupta; pero

totalmente controlado por los intentos impotentes del hombre: la corriente es demasiado rápida y fuerte para que pueda pararla; y aunque las reglas que la dirigen parecen haber sido establecidas para los propósitos mejores y más sabios, algunas veces produce efectos que golpean todos sus sentimientos naturales". Mi traducción.

el remedio poco tiene que ver con los presupuestos de la teoría contractualista y se aproxima en parte, aunque difiera el diagnóstico, a la cura entrevista por Montesquieu. Tras la superficie donde reina la guerra, advierte Adam Smith, la naturaleza está haciendo su obra benéfica mediante el comercio y la manufactura, radicados sobre todo en las ciudades; y esta silenciosa operación introdujo gradualmente orden y justicia, libertad y seguridad, entre los individuos que vivían en guerra continua con sus iguales y en dependencia servil con sus superiores. Los barones y los poderosos vieron, de esta suerte, la posibilidad de gastar sus excedentes no ya con sus inquilinos, sino con otros actores que trazaban con ello relaciones de compra y de venta. De esta manera perdieron distancia social con sus inferiores y gradualmente derivaron su energía hacia la paz.³⁷

Ahora bien: ¿cuáles son las condiciones generales de la paz? Adam Smith no titubearía en responder que la paz es posible si las relaciones sociales son transparentes. El acuerdo con Montesquieu acerca del papel benéfico de ciertos agentes espontáneos, como el comercio, se transforma de inmediato en instintiva desconfianza hacia los regímenes que combinan la libertad con el pluralismo jerárquico del antiguo régimen. Esas instituciones, que guardan a buen recaudo sus privilegios, ahogan en su jurisdicción la libertad de los súbditos y su fundamental igualdad. Para Adam Smith las corporaciones fragmentan los mercados de la misma manera como las murallas de los barones frustran la posibilidad de contar con una justicia común a todos los habitantes. Ambos obstáculos perturban el orden de la naturaleza.

Como puede advertirse, la reconciliación del hombre con la libertad natural marchaba por un sendero a cuyo término la sociedad, es decir el interés particular volcado a la actividad productiva, debía redimir a la política. Rousseau hubiese aborrecido esta propuesta. Lejos de ser la palabra más expresiva de la actividad del pueblo soberano, la política parecía reducirse a una suerte de marco o contorno necesario para que la libertad hiciera su obra evolutiva:

"Todo hombre, con tal que no viole las leyes de la justicia, debe quedar en perfecta libertad para perseguir su propio interés como le plazca, dirigiendo su actividad e invirtiendo sus capitales en concurrencia con cualquier otro individuo o categoría de personas. El Soberano se verá liberado completamente de un deber, cuya prosecución forzosamente habrá de acarrearle numerosas desilusiones, y cuyo cumplimiento acertado no puede garantizar la sabiduría humana ni asegurar ningún orden de conocimiento y es, a saber, la obligación de supervisar la actividad privada, dirigiéndola hacia las ocupaciones más ventajosas para la sociedad. Según el sistema de la libertad natural, el Soberano únicamente tiene tres deberes que cumplir, los tres muy importantes pero claros e inteligibles al intelecto humano: el primero defender a la sociedad

³⁷ Conf. A. Hirschman: *op. cit.*, pp. 100-113.

contra la violencia e invasión de otras sociedades independientes; el segundo, proteger en lo posible a cada uno de los miembros de la sociedad de la violencia y de la opresión de que pudiera ser víctima por parte de otros individuos de esa misma sociedad, estableciendo una recta administración de justicia; y el tercero, la de erigir y mantener ciertas obras y establecimientos públicos cuya erección y sostenimiento no pueden interesar a un individuo o a un pequeño número de ellos, porque las utilidades no compensan los gastos que pudiera haber hecho una persona o un grupo de éstas, aun cuando sean frecuentemente muy remuneradoras para el gran cuerpo social". [RN: iv, 9].

Pueden comprenderse mejor las condiciones políticas de la sociedad evolutiva si se observa, por un lado, la dicotomía que David Hume propuso entre la libertad y el gobierno y, por el otro, la utopía de los fisiócratas de imponer la libertad natural mediante un despotismo legal. Las dos concepciones no eran en nada ajenas a las preocupaciones de Adam Smith. Hume, que había sido su compatriota y colega, sostuvo que,

"En todos los gobiernos hay una lucha intestina perpetua, abierta o secreta, entre la Autoridad y la Libertad; ninguna de las dos puede prevalecer nunca en el combate. En todo gobierno debe necesariamente hacerse un gran sacrificio de libertad; sin embargo, ni siquiera la autoridad que limita la libertad puede nunca y tal vez nunca deba, en ninguna constitución, llegar a ser completa e incontrolable"³⁸

Los fisiócratas defendieron la armonía de los intereses sociales en consonancia con la armonía de la naturaleza (A. Smith admitió que, con todas sus imperfecciones y su notoria intrascendencia práctica, la doctrina de Quesnay, Du Pont y Mercier de La Rivière era, con respecto a la política económica, la aproximación más cercana a la verdad), pero pretendieron imponer el *laissez faire* con las armas de un autócrata, convenientemente ilustrado en esa verdad, que liberara a la sociedad del mercantilismo. Para Adam Smith, el gobierno mínimo no era contradictorio con la libertad ni tampoco debía situarse en una esfera externa a la sociedad, amparado por un poder absoluto. El gobierno es pues tan natural como el pausado desenvolvimiento social que garantiza: "la actividad del gobierno es natural y por lo tanto buena allí donde promueve el bienestar general, y es una interferencia con la naturaleza y por ende mala cuando agrede a los intereses generales de la sociedad".³⁹

³⁸ D. Hume: "Of the Origin of Government", *Works*, vol. III, p. 116, cit. por P. Gay: *op. cit.*, vol. II, pp. 461-462. Mi traducción.

³⁹ Conf. P. Gay: *op. cit.*, vol. II, pp. 348-354; F. A. Hayek: *Derecho, Legislación y Libertad*, *op. cit.*, pp. 86-88; E. G. West: *Adam Smith. The Man and his Works*, Indianapolis, 1976, pp. 74-75; J. Viner: "Adam Smith and Laissez Faire" en *op. cit.*, p. 234.

¿Alcanzaba esta idea de la libertad a percibir su destino en un mundo que comenzaba a descubrir la energía recóndita de la naturaleza? En Glasgow, mientras Adam Smith daba forma a su filosofía de la libertad, James Watt multiplicaba la fuerza motriz con la invención de la máquina a vapor. El hallazgo mereció escasa atención de su parte, semejante, en cierta medida, a la desconfianza que provocaba en su espíritu la concentración del capital mediante la sociedad anónima.⁴⁰ En realidad, la teoría tenía otros destinatarios: la iniciativa y la libertad individual que, no obstante el optimismo implícito en muchas afirmaciones, podían sucumbir en manos de los principios mal entendidos o practicados en exceso.⁴¹ Que se piense, por ejemplo, en el porvenir de una sociedad que ha llevado hasta límites imposibles la división del trabajo: ¿acaso puede quedar en pie alguna virtud cuando cunde el embrutecimiento de un individuo incapaz, la educación es despreciada y el ejército profesional, con su cuerpo de oficiales, se hace fuerte y dominante? [RN: v, 1, Parte 3ª, Arts. II y III].

Jamás negó Adam Smith el ideal de la ciudadanía: "No es un ciudadano —escribió— quien no está dispuesto a respetar las leyes y a obedecer al magistrado civil; y ciertamente no es un buen ciudadano aquel que no desea promover por todos los medios en su poder el bienestar de toda la sociedad y de sus compatriotas".⁴² Pero conciente de la fragilidad del orden social, cauto cuando se trata de medir los efectos de la acción humana, A. Smith impuso a su teoría límites realistas. Su comprensión de la naturaleza humana, la simpatía con los humildes y los trabajadores, en un siglo indiferente a la condición del hombre común, trastocó el cuadro de la república y colocó como protagonista, junto con el ciudadano activo de la *polis* clásica, al habitante del campo y de la ciudad. Las luces buscaron otro escenario. Más allá de la plaza pública, la claridad alumbró también el hogar doméstico, la tierra productiva, el taller y la fábrica.

Universidad de Belgrano
Instituto Di Tella

ABSTRACT

This paper analyses the transition from the classical conception of republican legitimacy, based on the *vita activa* of a virtuous citizen, to the modern one based on each inhabitant's particular interest. To this end, the theories of Montesquieu, Rousseau and Adam Smith are examined. Special attention is paid to problems related to pure and mixed forms of government; to the opposition between two principles of legitimacy; to the role of pluralism based on inequality; and to the contrast between public good and the unexpected consequences of human action.

⁴⁰ Conf. B. de Jouvenel: *La Civilisation...*, *op. cit.*, pp. 11, 3 y 10.

⁴¹ Conf. J. Viner: "Adam Smith and Laissez Faire", en *op. cit.*, p. 245 y E. G. West: *op. cit.*, pp. 95-127 que subraya el papel que desempeñan la virtud y la benevolencia en la teoría de Smith, en un plano equivalente con el *self-interest*, y la inspiración espiritualista de la *Theory of Moral Sentiments*.

⁴² *The Theory of Moral Sentiments*, *op. cit.*, p. 377.

RATIO

edited by MARTIN HOLLIS

Volume XXIII

December 1981

Nº 2

CONTENTS

GOTTFRIED SEEBASS	Mediation Theory and the Problem of Psychological Discourse on 'Inner' Events: Part I
FRANCIS W. DAUER	Incorrigibility
CLARK ZUMBACH	A Note on the Thesis Argument of the Third Antimony
KEITH GRAHAM	How do Illocutionary Descriptions Explain?
ROY A. SORENSEN	Disagreement amongst Ideal Thinkers
ALAN N. SUSSMAN	Counter-Factuals and Non-Trivial De Re Modalities
RICHARD SHUSTERMAN	Evaluative Reasoning in Criticism
JONATHAN HARRISON	Gulliver's Adventures in Fairyland

Books Received

Subscriptions

Institutions: £ 18.50 (UK) £ 22.75 (overseas) \$ 49.50 (USA) \$ 57.00 (Canadá)
Individuals: £ 12.50 (UK) £ 15.25 (overseas) \$ 32.50 (USA) \$ 37.25 (Canadá)

Orders to: Journals Department, Basil Blackwell Publisher Ltd.,
108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, England.

The German edition of *Ratio* is published by FELIX MEINER VERLAG,
Richardstrasse 47, 2000 Hamburg 76, West Germany

Published by BASIL BLACKWELL, Oxford

DESARROLLO ECONOMICO

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Volumen 21

Julio-setiembre 1981

Nº 82

Artículos

ADOLFO CANITROT: Teoría y práctica del liberalismo. Política antiinflacionaria y apertura económica en la Argentina, 1975-1981.

CARL E. SOLBERG: Argentina y Canadá: Una perspectiva comparada sobre su desarrollo económico, 1919-1939.

GUILLERMO B. MADRAZO: Comercio interétnico y trueque recíproco equilibrado intraétnico.

JOSE PANETTIERI: La Ley de Conversión monetaria de 1899 en el marco de formación de la Argentina moderna.

Notas y Comentarios

ARTHUR J. MANN y WALTER E. SCHULTHESS: El nivel y la composición del gasto real del sector gubernamental de la República Argentina: 1930-1977.

HECTOR L. DIEGUEZ: Argentina y Canadá: Un comentario
Crítica de Libros

DESARROLLO ECONOMICO —Revista de Ciencias Sociales—, es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES).
Suscripción anual: R. Argentina, \$ 240.000; Países limítrofes, u\$s 36; Resto de América, u\$s 40; Europa, Asia, África y Oceanía, u\$s 44. Ejemplar simple: u\$s 12 (recargos por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etcétera, a: INSTITUTO DE DESARROLLO ECONOMICO Y SOCIAL, Güemes 3950, (1425) Buenos Aires, República Argentina.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. VII, Nº 3 (noviembre 1981)

DISCUSION

RETRACTACION SOBRE EL PROEMIO DE PARMENIDES

Alfonso Gómez-Lobo

Hace un par de años Néstor Cordero y yo tuvimos una discusión sobre algunos detalles del proemio de Parménides (*RLF* Vol. III, Nº 2 (1977) 185-193). Hacia el final de su contribución mi interlocutor expresó el deseo de que la polémica "no se convirtiera en una lucha despiadada, pues, como dejan ver nuestros apellidos, en ella llevaría (él) la peor parte." No es mi intención aprovecharme ahora de la ventaja táctica que me ofrece la segunda parte de mi apellido sino más bien confesar, por amor a la verdad, que he experimentado un radical cambio de opinión con respecto a la naturaleza misma del viaje de Parménides descrito en la primera parte del poema. La nueva interpretación, en caso de ser correcta, invalida una serie de afirmaciones que hice anteriormente y, por implicación, invalida también mucho de lo sostenido por Cordero pues elimina la mayor parte de los supuestos en que se basaban nuestros respectivos trabajos. Repito: mi intención no es polémica sino más bien clarificadora de un aspecto en que estábamos ambos equivocados. Dado que mi cambio de parecer es una consecuencia del estudio de ciertos trabajos difícilmente accesibles en Latinoamérica creo estar prestando también un servicio a los colegas que quisieran informarse sobre el estado actual de los estudios parmenídeos. Mi interés por una concepción diferente del proemio fue suscitado por una conferencia dictada a fines de 1978 en Washington, D.C., E.E.UU., por Joseph Owens en la cual sostuvo exactamente lo contrario de lo que voy a defender a continuación.¹ Mi gratitud para con él no disminuye por ello en un ápice.

Cuando un helenista se propone interpretar el proemio de Parménides me parece que consciente o inconscientemente se forma una imagen de conjunto que luego procura hacer compatible con los detalles del texto. A veces la visión global sufre modificaciones de menor cuantía frente a algún aspecto recalcitrante de éste, pero por lo general suele quedar incólume en su conjunto. Dada su importancia her-

¹ El trabajo de Owens apareció posteriormente en *The Monist*. Cf. la Bibliografía.

menéutica cabe preguntarse entonces, ¿de dónde saca el lector actual esa visión inicial que luego aplica al texto del proemio? Por lo general la extrae del resto del poema. Así lo sostuve en mi artículo anterior (p. 187): "...pero todas ellas (sc. las interpretaciones) tienen algo en común: la convicción de que el Frg. I de alguna manera introduce, metafóricamente, a la filosofía expuesta en los demás fragmentos." Cordeiro por su parte (p. 189) anotó que "en el Proemio (Frg. I) del Poema se encuentra ilustrado, en forma alegórica, el mismo contenido que constituirá la alternativa básica de Parménides: la presentación de dos caminos de investigación, contrariamente opuestos, aparte de los cuales (como comparte G-L) *tertium non datur*." Esta actitud empero no la inventamos nosotros. Tiene su ancestro remoto en la detallada interpretación alegorizante de Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII. 112-114), para quien los caballos son los impulsos irracionales y los apetitos del alma, el camino de la diosa es el camino de la investigación racional, las doncellas son los sentidos, las ruedas del carro los oídos, Dike la razón, etc.²

Si bien nadie acepta hoy los pormenores de esta interpretación, ella representa mejor que ninguna otra la tendencia a leer el proemio como una descripción del proceso que conduce a la contemplación filosófica (*tèn katà tòn filósofon lógon theorían*, "la contemplación conforme al logos filosófico", *Adv. Math.* VII. 12). Una vez aceptado esto resulta natural aceptar también una tesis que se encuentra casi sin excepción en los comentarios anteriores a la década de 1960, aproximadamente: que el camino recorrido por Parménides en su carro representa en definitiva el trayecto que conduce *de la oscuridad a la luz*, vale decir del error a la verdad, de la ignorancia al conocimiento.³

Para poder decidir si esta tesis es correcta o no, conviene resolver antes el problema de la relación entre el proemio y el resto del poema. Imaginemos por un momento la situación concreta de Parménides y sus auditores. El poema está escrito en hexámetros, el verso de la poesía épica y didáctica. Esto probablemente implica que estaba destinado a ser recitado en público y con cierta solemnidad. El auditor comienza a oír el relato de un viaje en primera persona. Muchos detalles le son familiares: las yeguas, el carro con sus ruedas y eje incandescente y también ¿por qué no suponerlo? la mayor parte de las alusiones mitológicas. El contenido del resto del poema en cambio le es totalmente desconocido.⁴ Por ello resulta poco convincente suponer que para entender cabalmente el proemio haya que comprender

² Cf. Tarán, p. 17.

³ Hölscher, p. 70: "Der Weg führt vom Dunkel zum Licht"; Deichgräber, p. 42: "Er erlebte ein gottliches Licht in der Klarheit des Wahren"; Kirk and Raven, p. 268: "From error to enlightenment", (cf. Burkert, p. 2). No es imposible que haya aquí una proyección anacronística de la alegoría platónica de la caverna. Cf. *Rep.* 514 a - 518 b especialmente 518 a 3:.. *Ek skótous eis fós*.

⁴ Burkert, p. 12 n. 26: "Kein Hörer kann im voraus wissen, was die Göttin weit später lehren wird."

primero los demás fragmentos y luego mirar hacia atrás para ver cómo Parménides iba prefigurando las tesis propiamente filosóficas. Estas serían la clave para un texto cifrado, lo claro para iluminar lo oscuro.

Mucho más razonable me parece la hipótesis contraria, la que concibe el proemio como algo relativamente transparente para los contemporáneos de Parménides, como algo comprensible *independientemente* de los fragmentos posteriores. Conforme a esta hipótesis el proemio no sería una anticipación metafórica de algo cuyo enigmático sentido se entenderá después sino que tendría una función semejante a la que poseen los primeros versos de la *Iliada* y de la *Odisea*: presentar el resto del poema como una revelación, de la musa en el caso de aquellos, de una diosa en el de Parménides.⁵

Si no hay en el proemio metáfora o alegoría, si no podemos seguir apoyándonos sobre el supuesto de que se nos ofrece el cuadro del filósofo yendo del error al conocimiento ¿cómo determinar entonces la dirección del viaje descrito? Hasta donde alcanzo a divisar, la idea de que Parménides iría hacia la luz sólo podría apoyarse sobre I. 8-10. Examinemos estos tres versos:⁶

hóte sperjóiato pémpēin

Heliádes kou̐rai prolipoúsai dómata Nyktós

eis fáos (el texto de Diels-Kranz, suprimiendo la puntuación pues ésta forma parte de la interpretación).

Literalmente podríamos traducir de la siguiente forma:

"cada vez que se apresuraban a escoltar(me)
las doncellas del Sol que antes habían abandonado
las mansiones de la Noche hacia la luz."

Tradicionalmente los intérpretes han tomado "hacia la luz" como dependiendo de "escoltar(me)".⁷ En efecto, *se da por sentado* que Parménides viaja de las tinieblas a la luz y de este modo pasa desapercibido el hecho de que el verbo *pémpein* está separado de la frase adverbial *eis fáos* por una cláusula (*prolipoúsai dómata Nyktós*) que es retomada inmediatamente después de *eis fáos* por otra cláusula encabezada por un participio en el mismo modo y tiempo que también se refiere a las doncellas: *osámenai kráton ápo jersí kalýptras*, "Habiéndose quitado de la cabeza los velos con sus manos".

Si a esto agregamos que la construcción *lípein*... *eis* está bien atestiguada,⁸ resulta inescapable la conclusión de que *eis fáos* debe

⁵ Hölscher, p. 71; Tarán, p. 30.

⁶ Burkert, p. 7; Furley, p. 1.

⁷ Tarán, p. 8: "Whenever the daughters of the sun, leaving the realm of night, hastened to escort me towards the light."

⁸ Furley, p. 1, cita tres ejemplos tomados de Kühner - Gerth, *Syntax* 1, § 447 (Heródoto VI. 100, Jenofonte, *Anabasis* 1.2.24 y Lisias 14.5).

leerse como un modificativo de *prolipoûsai* y no de *pémpein*. Es decir, *eis fáos*, "hacia la luz" indica la dirección del viaje de las doncellas y no la del de Parménides.

La reconstrucción que esta interpretación sugiere es la siguiente:⁹ las doncellas han abandonado previamente (*pro-lipoûsai*) las mansiones de la Noche para ir hacia la luz al encuentro de Parménides y ahora lo van conduciendo en su carro, inicialmente a plena luz del día, hacia "el camino de la diosa" (un punto en que Cordero tenía razón), es decir, hacia el camino que conduce a la diosa tal como en II. 4 "la vía de la Persuasión" es la vía que lleva a la Persuasión.¹⁰

Inmediatamente después de los versos analizados viene la descripción de "las puertas de los caminos de la Noche y del Día" que es introducida por el adverbio *éntha*, "allí". ¿A qué se refiere este? Con toda probabilidad al lugar mencionado dos versos antes (I. 9), al lugar donde se encuentran las mansiones de la Noche. Dado que son esas mismas puertas las que atraviesa Parménides (I. 21-22), debemos concluir entonces que su viaje lo lleva *de la luz del día a las tinieblas del antro de la Noche*.

Esta conclusión sólo puede parecer paradójica para quien insista en leer el proemio como metáfora o alegoría. Si por el contrario nos situamos en el contexto del pensamiento mitológico de la época el proemio adquiere una sorprendente coherencia.

La casa de la Noche es identificable gracias a la *Teogonía* de Hesíodo (740 ss.).¹¹ Se encuentra en el borde de la tierra, en el lugar donde la Tierra, el Tártaro, el Mar y el Cielo tienen sus fuentes. Allí hay un abismo (*jásma*)¹² misterioso y terrible que incluso atemoriza a los dioses. Por Estesícoro (Frg. 6.1-4 Diehl, citado por Kirk y Raven, N° 8, p. 14) sabemos que Helios, el Sol, retorna a las profundidades de la sagrada y oscura Noche donde mora con su madre (= la Noche, probablemente), su joven esposa y sus queridos hijos, una descripción mitológicamente coherente con la afirmación de Hesíodo (*Teog.* 124) de que la Noche engendró al Eter y al Día. La Noche, en efecto, desempeña el papel de entidad originaria en ciertas cosmogonías del período preclásico que han llegado hasta nosotros en forma muy fragmentaria.¹³ Lo cierto es que Aristóteles las consideraba lo suficientemente difundidas como teorías sobre el origen del mundo como para incluirlas entre las posiciones que se ve forzado

⁹ Burkert, pp. 7-8, anota que los participios de aoristo con que se describe lo que han hecho las doncellas indica que se trata de acciones que ya han concluido en el momento en que el viaje de Parménides va teniendo lugar. Este es descrito mediante formas verbales en imperfecto.

¹⁰ Pellikaan - Engel, p. 71, basándose en Mansfeld: "The horses bring the poet from the earth to the path of the deity."

¹¹ Pellikaan - Engel, pp. 22-30.

¹² Cf. el abismo insondable (*jásm' ajanès*) que producen al abrirse las puertas por las que atraviesa Parménides (I. 18).

¹³ Kirk and Raven, pp. 19-24.

a rechazar en el momento de defender su propia tesis sobre el tipo de relación que impera entre la causa primera y el mundo.¹⁴

Podemos concluir entonces que un viaje a las mansiones de la Noche era entendido sin mayor dificultad por los contemporáneos de Parménides como un viaje al origen mismo del universo.

Parménides no es el único que haya hecho un viaje como el que nos relata. Odiseo visitó el misterioso mundo de los muertos.¹⁵ También de Epiménides, de Orfeo y de Pitágoras se dice que tuvieron la experiencia de una *katábasis*, un descenso a las entrañas de la tierra.¹⁶ La búsqueda de analogías puede llevarnos incluso más allá de los confines del mundo helénico. En el poema mesopotámico de Gilgamesh hay una revelación en circunstancias parecidas, especialmente en lo referente a la entrada del héroe a un mundo de oscuridad y tinieblas.¹⁷

Parménides no sólo visita las mansiones de la Noche. *Es la Noche misma la diosa que lo recibe y que se dirige a él*. A esta conclusión llegó por vez primera Morrison a partir de una inferencia relativamente simple: en el poema se nos habla primero de "las mansiones de la Noche" (I. 9) y luego una diosa se refiere a ellas como "nuestra casa" (I. 25).¹⁸ En efecto, es muy probable que los auditores entendieran esto como una referencia a *Nyx*, la Noche.¹⁹ Lo que está fuera de toda duda es que la diosa no es Dike. Esta última desempeña el papel de portera y no de señora de la casa.²⁰

Si la inferencia es correcta, Parménides no sólo ingresa al lugar recóndito sino que recibe una revelación de la misteriosa autoridad originaria, de la fuente ancestral de todo el universo. Es ella la que inspira confianza al iniciado (*eidóta fóta*, I. 3).²¹ No debe temer. No es una mala *moira* (I. 26, = la muerte) la que lo ha conducido al tene-

¹⁴ *Metafísica* 1071 b 27, 1072 a 8, 1072 a 19-20; Cf. además 1091 b 4-6.

¹⁵ *Odisea* XI.

¹⁶ Burkert, pp. 16-29. En el caso de Parménides sin embargo no hay ninguna indicación explícita de que se trate de un descenso. El uso del carro sugiere más bien una distancia larga recorrida horizontalmente, lo cual resulta coherente con la localización Hesíodica de la casa de la Noche al borde de la tierra. No hay por cierto fundamento alguno en el texto que permita pensar en un ascenso. Recientemente Bormann, p. 63, ha reafirmado esta tesis pero sin agregar nuevos argumentos. Sólo se limita a remitir a Deichgräber, p. 655.

¹⁷ Cf. *The Epic of Gilgamesh*, an English version with an introduction by N. K. Sandars, London, 1977, Cap. 4, pp. 97-107; Burkert, pp. 18-19. Tampoco Gilgamesh *desciende* sino que en su búsqueda de la inmortalidad entra en algo así como una caverna en la montaña.

¹⁸ El plural es quizá *metri causa*.

¹⁹ Pellikaan - Engel, p. 61, sugiere por el contrario que la diosa sería el Día (femenino en griego). Su argumento de que la Noche habría abandonado la casa en el momento de la llegada de Parménides carece de fundamento en el texto.

²⁰ Pellikaan - Engel, pp. 58-59, contra Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 113 s (cf. Bormann, p. 59).

²¹ Cf. Burkert, p. 5, quien muestra (contra Tarán, p. 12) que en al menos tres pasajes (Eurípides?, *Rhesos* 973; Andócides, *De Myst.* 30 y Aristófanes, *Nubes* 1241) el participio de *oida* sin complemento sirve para designar al iniciado en los misterios.

broso antro, un lugar que ciertamente "está lejos de la senda de los seres humanos" (I. 27). Es ella la que le dice que debe conocer el corazón imperturbable de la verdad y también las opiniones de los mortales. Si esa verdad (que sólo una cosa es, que no hay multiplicidad ni cambio, etc.) le resulta extraña, puede "juzgar mediante la razón el batallador argumento" que le ofrece la diosa (VII. 5-6). Precisamente por ser verdadera, la revelación en vez de ser refutada por la razón puede ser confirmada por ésta. Revelación y discurso racional no se excluyen para Parménides, por el contrario su pensamiento consiste en un esfuerzo notable por extraer de un conjunto reducido de premisas las conclusiones que se siguen de aquellas, por paradójicas que éstas sean.²²

A estas alturas habría que enfrentar una posible objeción: en VIII. 59 hay una referencia a *nykt'adaë* a la "noche ignorante", una masa densa y pesada. ¿Cómo puede ser una entidad con estas características la fuente de la revelación? La objeción a mi juicio carece de fuerza pues, como lo indica el contexto, la diosa ha concluido ya su discurso sobre la verdad (VIII. 50-51) y ha iniciado la exposición de las opiniones de los mortales. Son ellos quienes "han establecido dos formas en su mente para nombrarlas" (VIII. 53-54)²³, son ellos los que han introducido los opuestos que conocemos desde Anaximandro. Ya no estamos en el pensamiento mítico sino en plena física griega. "Noche" no es aquí sino un nombre de uno de los dos elementos básicos. Pero según la diosa es un error introducir dos formas (VIII. 54). El que los mortales hayan llamado "noche" a uno de ellos por oposición a la luz (IX. 1 y 3) en nada puede afectar ya la comprensión del proemio que ha tenido lugar mucho antes.

Veamos en cambio cómo la nueva visión del proemio permite entender mejor algunos detalles del Frg. I. En primer lugar, puesto que no se trata de un viaje de la oscuridad a la luz, no hay por qué explicar la presencia inicial de Parménides en las mansiones de la Noche, de las cuales estaría ahora emergiendo.²⁴ En segundo lugar, las doncellas del Sol no se quitan los velos cuando se apresuran a escoltar a Parménides —un gesto difícil de explicar— sino en el momento en que ellas habían abandonado la casa de la Noche. Las doncellas son probablemente los rayos del sol (en griego "rayos", *atkinēs*, es femenino). Mientras están dentro de las mansiones de la Noche permanecen con la cabeza velada de lo contrario iluminarían el ámbito oscuro y tenebroso. En efecto, según Hesíodo (*Teog.* 758-761), el Sol ni al ascender al cielo ni al descender de él lanza sus rayos sobre los hijos de la Noche (el Sueño y la Muerte) que también viven allí. Parménides

²² Para un excelente análisis de la estructura del pensamiento de Parménides cf. E. Tugendhat, "Das Sein und das Nichts", en V. Klosterman, *Durchblicke*, Festschrift für M. Heidegger, Frankfurt, 1970, pp. 132-161.

²³ Furley, p. 5.

²⁴ Hölscher, p. 70, sostiene que el cortejo abandona la casa de la Noche, pero por eso mismo el punto de partida del viaje resulta imposible de determinar. ("Wo befindet man sich am Anfang des Gedichts").

conserva lo más característico de la descripción hesiódica del antro de la Noche eliminando sólo el carácter atemorizador y terrible que éste poseía.

También el problema de "las puertas de los caminos de la Noche y del Día" es susceptible de clarificación desde Hesíodo. Debemos abandonar la idea tradicional de que se trata de una (o de dos) puertas que separan el ámbito de la luz del ámbito de la oscuridad y que representarían por lo tanto las dos vías básicas de la filosofía de Parménides. Según la *Teogonía* (746-757) la Noche y el Día atraviesan sucesivamente las puertas de Atlas al abandonar la casa de la Noche para recorrer alternativamente "sus caminos" sobre la tierra (*Teog.* 753). Estos caminos obviamente coinciden. La (o las) puertas(s) por lo tanto no los separan.

En relación con esto se explica también por qué es Dike la que tiene las llaves de las puertas: es ella, con su autoridad para imponer múltiples castigos (*polýpoinos*, I. 14), la que señala exactamente cuándo ha de salir la Noche y regresar el Día y viceversa, una idea que encontramos también en el fragmento B 94 (D-K) de Heráclito: "El sol no habrá de trasgredir sus límites, de lo contrario las Erynias, servidoras de Dike, lo encontrarán", es decir, lo perseguirán para castigarlo, como a Orestes. Dike en efecto representa la implacable regularidad, la imperiosa necesidad con que se suceden los períodos de luz y de oscuridad en el mundo.²⁵

Detengámonos aquí. Obviamente hay muchos otros aspectos del proemio que habría que reinterpretar a la luz de las ideas matrices que he sugerido. Esta empero es una tarea que debe ser abordada por un futuro editor, traductor y comentarista de los fragmentos de Parménides. Lo que me propuse hacer en este breve trabajo era presentar la nueva hipótesis y mostrar a partir de los paralelos hesiódicos y de su propia fuerza explicativa el alto grado de plausibilidad que posee.

Georgetown University, USA

BIBLIOGRAFÍA

- K. Borman, *Parmenides*, Untersuchungen zu den Fragmenten, Hamburg: Félix Meiner Verlag, 1971.
 W. Burkert, "Das Proemium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras", *Phronesis* 15 (1969) 1-30.
 C. J. Classen, "Licht und Dunkel in der frühgriechischen Philosophie", *Studium Generale* 18 (1965) 97-116.
 A. H. Coxon, "The Text of Parmenides 1.3", *Classical Quarterly* N. S. 18 (1968) 69-70.
 K. Deichgräber, "Parmenides Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Leergedichts", *ABH. Ak. Mainz*, 1958.

²⁵ Con respecto a un rol similar de Dike en la parte filosófica del poema, cf. VIII. 14.

- Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 8 Auf., Berlin: Weidmann, 1956.
- E. F. Dolin, "Parmenides and Hesiod", *Harvard Studies in Classical Philology* 66 (1962) 93-98.
- D. Furley, "Notes on Parmenides", *Exegesis and Argument*, Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos, edited by E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty, Assen: Van Gorcum, 1973, pp. 1-15.
- Hesiod, *Theogony*, edited with Prolegomena and commentary by M. L. West, Oxford: Clarendon Press, 1966.
- U. Hölscher, *Parmenides, Vom Wesen des Seienden*, Frankfurt: Suhrkamp, 1969.
- Kirk and Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: University Press, 1962 (La sección sobre Parmenides fue escrita por Raven).
- J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*. Assen: Van Gorcum, 1964.
- J. S. Morrison, "Parmenides und Er", *Journal of Hellenic Studies* 75 (1955) 59-68.
- J. Owens, "Knowledge and Katabasis in Parmenides", *Monist* 62 (1979) 15-29.
- M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides*, A new view on their cosmologies and on Parmenides' poem, Amsterdam: A. Hakker, 1974.
- H. Schwabl, "Hesiod und Parmenides. Zur Formung des parmenideischen Prooimions", *Rheinisches Museum* 106 (1963) 134-142.
- L. Tarán, *Parmenides: A text with translation, commentary and critical essays*. Princeton: Princeton University Press, 1965.

ABSTRACT

Some years ago the author discussed some aspects of Parmenides' poem on the assumption that the journey described therein takes the philosopher from darkness into the light and hence should be read as a symbolic anticipation of the philosophical ascension from error to enlightenment. In the present paper the author retracts that assumption and defends instead the view that Parmenides goes to the House of Night, to the realm of darkness, and there receives a revelation, conceivably from Night herself. No reference to subsequent philosophical theses is now needed to understand the poem. It stands on its own feet within the context provided by Hesiod and by some early mythological cosmogonies.

NOTAS

NOTA CRÍTICA SOBRE UNA FALSA REFUTACIÓN DEL ESCEPTICISMO *

Ezequiel de Olaso

1. La historia de la filosofía exhibe múltiples críticas al escepticismo que han suscitado, básicamente, dos actitudes. Una de ellas, la más habitual, se complace en pasear una mirada satisfecha por ese arsenal de refutaciones con la esperanza de que tal depósito ofrecerá oportuno consuelo a la variedad de dudas posibles sobre la fortaleza de la mente humana. La otra actitud no se contenta con la mera existencia de las refutaciones y exige, además, que ellas sean legítimas. Esta segunda actitud es la que me parece digna de un filósofo y la que inspira mis actuales investigaciones en el campo de la teoría del conocimiento. Debe considerarse que este breve informe es una nota al pie de página de aquellas investigaciones. También en este caso someto a examen a una importante refutación del escepticismo. Ahora bien, en este caso particular he de concluir que esa refutación adolece de fallas incurables desde el punto de vista histórico y desde el punto de vista sistemático.

2. Al término del libro primero de su monumental obra *Le point de départ de la métaphysique* Joseph Maréchal propone una notable refutación del escepticismo que según mis noticias no ha merecido todavía un escrutinio cuidadoso. Maréchal (1878-1944) fue un importante filósofo de este siglo cuya obra ha caído en el olvido. No quiero juzgar aquí si su proyecto filosófico, en sí mismo vasto y estimulante, es asequible dentro del esquema en que operó Maréchal, un neoescolasticismo actualizado a la luz de la filosofía de Blondel. Independientemente de esto y del eventual acierto de mi crítica quiero declarar que comparto plenamente dos inspiraciones centrales del proyecto filosófico de Maréchal: recuperar el vínculo entre la razón teórica y la razón práctica, por una parte y, por otra, recuperar el vínculo entre la teoría del conocimiento y la metafísica. Su refutación del escepticismo es importante porque apunta a uno de los temas centrales de la scep sis, a saber, la suspensión del juicio o *epojé*. Su refutación del escepticismo es asimismo drástica porque pretende demostrar que esa actitud es imposible desde el punto de vista lógico e inmoral desde el punto de vista ético.

* Comunicación presentada al IIIer. Congreso Nacional de Filosofía. Se publica por gentil autorización de su presidente, Dr. Eugenio Pucciarelli.

3. Maréchal formula el problema en diálogo con un partidario del escepticismo antiguo:

"Escéptico: —Usted, que es enemigo de la contradicción lógica, logrará convencerme el día en que me demuestre que abstenerme de querer es querer, que 'nolle est velle'.

Maréchal: De esto se trata, precisamente. Usted que es escéptico a la manera antigua quedará completamente refutado cuando yo le demuestre que usted quiere y, por lo tanto, que usted afirma, no a pesar de ser escéptico sino justamente por serlo".¹

Después señala que "la tendencia natural de nuestro espíritu es afirmar y el movimiento espontáneo de nuestra voluntad se dirige a continuar la afirmación por medio de la acción", y muestra que resistir a ese impulso "no es abandonarse a una pasividad completa, a una completa inactividad" (*ibid.*, 52). Maréchal describe los actos mediante los cuales se alcanza la actitud de la suspensión del siguiente modo: reaccionar violentamente contra sí mismo en virtud de una decisión precisa y firme; querer fuertemente no obrar; abatir el impulso afirmativo de la inteligencia "por medio de una afirmación más fundamental todavía y más intransigente". Y agrega: "Para ello es preciso querer no querer nada y afirmarse a sí mismo no sólo que no se quiere nada sino incluso, de un modo fatal, que es mejor no querer nada". Frente al ejercicio espontáneo de nuestras facultades "la *epojé* representa la paralización brutal que habríamos de imponernos a nosotros mismos mediante un esfuerzo reflejo y concentrado. Este esfuerzo es, necesariamente, un esfuerzo voluntario".

4. La conclusión permite advertir que Maréchal se ha propuesto argumentar *ad absurdum*: la *epojé* es imposible. He truncado la cita para no ocuparme aquí de otro problema que plantea Maréchal en conexión con éste, a saber, el problema de la finalidad. Por lo tanto mi escrutinio de su argumento no será completo aunque espero que sea suficiente. El espacio que nos ha sido asignado me permite formular sólo dos tipos de observaciones y en forma muy resumida. En primer término examinaré (A) si ese retrato de "escéptico a la manera antigua" hace justicia, como efectivamente pretende Maréchal, a un modelo histórico determinable. En segundo lugar examinaré (B) si la argumentación de Maréchal es consistente desde un punto de vista sistemático.

5. (A) Maréchal caracteriza la *epojé* del escéptico como "abandonarse a una pasividad completa, a una completa inactividad". Este es el *protón pseudós* de su refutación desde el punto de vista histórico. Se trata por lo demás de un viejo error que carece de todo sustento en los textos escépticos y que sin embargo reaparece incesantemente

¹ *Le point de départ de la métaphysique* (Paris: Alcan, 1922; cito según la tercera edición Bruxelles: Desclée De Brouwer, 1943) página 47. De esta obra hay versión española.

en los más diversos pensadores y escuelas². Maréchal, como muchos filósofos, pareciera no advertir que los escépticos no practican una *epojé* indiscriminada sino claramente selectiva: la *epojé* se refiere a todo lo que no está dado en el aparecer (*Bosquejos pirrónicos*, I, 13; en lo sucesivo 'BP') pero asiente a los fenómenos (*id.*, 19-20 y II, 10) y también a las cosas que nos mueven afectivamente y nos compelen a asentir (BP I, 193).

6. Propongo que se atienda a estos textos del escepticismo: "No consideramos, por cierto, que el escéptico esté totalmente exento de perturbación sino que decimos que se ve perturbado por las cosas que nos compelen" (BP I, 29). "Por consiguiente, ateniéndonos a las apariencias, vivimos sin dogmas ateniéndonos a las normas de la vida diaria, pues no podemos estar totalmente inactivos" (BP I, 23).

El primer texto muestra que la *epojé* no es omnimoda, es decir que no rige ante las afecciones inevitables, que justamente se llaman así por las limitaciones que imponen a la actitud suspensiva; también muestra que por lo menos hay casos en que la *epojé* no es violenta sino 'natural'. El segundo texto muestra que lo abolido por la *epojé* es una vida inspirada en dogmas filosóficos pero no una vida guiada por las reglas de la vida ordinaria, no filosófica.

Dije que hablar de la búsqueda de una pasividad completa y de una total inactividad es un viejo error, ante el cual, como vemos, también respondió el propio Sexto: Los que acusan al escéptico de inmovilidad "no comprenden que el escéptico no vive según una teoría filosófica (pues en este sentido es inactivo) sino que en lo que respecta a la observancia no filosófica puede preferir algunas cosas y evitar otras" (*Contra los Matemáticos* IX, 165).

7. (B) Pero la refutación de Maréchal no sólo yerra contra el escepticismo históricamente determinable. También versa sobre cualquier tipo de escepticismo, lo que acaso Maréchal no previó. Y creo que se puede demostrar que tal refutación es intrínsecamente errónea, con independencia del tipo de escepticismo al que se la aplique. Este es un paso sorprendente que debo justificar. Parece natural alegar que Maréchal sólo tuvo en vista a un escéptico radical que practicara una *epojé* teórica y una *epojé* práctica irrestricta. Pero la crítica de Maréchal no se refiere al alcance de la *epojé* sino a su índole: cualquiera sea el grado de radicalismo del escéptico se habría propuesto cumplir con la *epojé* un acto intrínsecamente imposible.

² Se suele atribuir a Hume el cargo de que el pirronismo es "contrario a toda acción", *Enquiry*, sección I. Sin embargo se puede documentar que la refutación humeana había sido prevista más de diecisiete siglos antes. En las *Académica* (siglo I, a.C.) Cicerón consideraba que la inmovilidad como consecuencia de la suspensión era un asunto antiguo del que "se ha dicho y se ha escrito mucho, en pro y en contra", II, 108. Pero ya Diógenes Laercio admitía que las necesidades vitales son, para los escépticos, inevitables, *Vidas* IX, 108. Sobre el tema en Hume véase mi libro *Escepticismo e Ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau*, próximo a aparecer.

Un esquema nos permitirá acotar mejor la objeción básica de Maréchal. He aquí una serie de tesis articuladas sin hiatos mediante equivalencias tomadas de su texto:

- a) Abstenerse de juzgar es abstenerse de querer.
- b) Abstenerse de querer es querer.
- c) Querer es afirmar.
- d) Afirmar es juzgar.

Conclusión:

- e) Abstenerse de juzgar es juzgar, lo que, en efecto, es contradictorio.

8. Un examen minucioso, obstétrico, de cada una de estas tesis dejaría sin duda enseñanzas pues la discusión fatalmente se debe ramificar en el gran tema de la estructura del juicio. En efecto, Maréchal está dominado por una teoría metafísica del juicio de acuerdo con la cual el hombre sólo es capaz de actitudes judicativas, sólo puede profesar legítimamente afirmaciones (secundariamente negaciones). Pero si este supuesto es el que opera entonces la refutación del escepticismo es una petición de principio.

9. Una observación final. Maréchal ha asimilado el acto de abstenerse con el acto de negar. Esta asimilación no resiste ante una modesta y somera descripción fenomenológica de ambos actos. Además puso el mayor empeño en destacar que la *epojé* constituye una actitud antinatural. Algunos textos del escepticismo clásico permiten comprobar que la suspensión es considerada, a veces, como una actitud 'natural'. He alegado un texto en el parágrafo 6 de esta comunicación (BP I, 29). En un reciente estudio Myles Burnyeat ha defendido la tesis de la 'naturalidad' de la *epojé*³. Esta tesis sería el estricto *pendant* de la tesis de Maréchal. Pero no por ello está exenta de dificultades: si la *epojé* se impone con tanta naturalidad ¿por qué no somos todos escépticos? Y hay que reconocer que, pese a las apariencias, no lo somos.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas
Centro de Investigaciones Filosóficas

³ Myles F. Burnyeat "Can the Sceptic live his Scepticism?" en el volumen colectivo *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Edited by M. Schonfield, M. Burnyeat, and J. Barnes (Oxford: Clarendon Press, 1980).

TRES POSICIONES BASICAS DE LA FILOSOFIA GRIEGA CON RESPECTO AL CONOCIMIENTO PRACTICO *

Osvaldo N. Guariglia

En el presente trabajo intento trazar a grandes rasgos tres actitudes fuertemente contrastadas con respecto al conocimiento moral y al práctico en general, que a mi modo de ver constituyen las tres posiciones absolutamente originales e irreductibles entre sí que el pensamiento griego elaboró en esta materia.

Previamente es necesario formular algunas advertencias con relación al alcance de mi tesis. Yo establezco una distinción, no muy novedosa por lo demás, entre conocimiento ético o práctico y sistema ético o práctico, distinción que se puede formular de la siguiente manera: un pensador A puede compartir con otro B una concepción muy semejante de la forma del conocimiento práctico y sostener, sin embargo, puntos de vista normativos sensiblemente diferentes a los sostenidos por B.

Desde esta perspectiva, las tres actitudes básicas con respecto al conocimiento moral que voy a contraponer, a saber: la sofística, la platónica y la aristotélica, no agotan de ninguna manera el espectro de los sistemas éticos de la Antigüedad, aunque sí el de las concepciones generales de la forma del conocimiento práctico.

Hemos seleccionado dos criterios fundamentales a fin de establecer las diferencias esenciales entre las tres actitudes señaladas. Los dos criterios están relacionados con la forma de concebir la *acción humana* en especial desde el punto de vista de (a) la independencia ontológica de la misma y (b) la racionalidad que le es propia. Con respecto al primer criterio, afirmar o negar una independencia ontológica de la acción humana equivale a sostener o no que la misma tiene características exclusivas que la distinguen de los demás hechos que tienen lugar en el mundo. Con respecto al segundo criterio, afirmar o negar que existe una racionalidad propia de la acción humana equivale a sostener o rechazar que la misma sea en general racional, dejando abierto en principio el interrogante sobre el tipo de racionalidad que se le atribuye.

Anticipando de un modo sucinto la tesis que aquí vamos a sostener, podemos decir que la actitud sofística (S) afirmaba (a) la independencia ontológica de la acción pero negaba (b) que tuviera racionalidad; la actitud platónica (P) negaba (a) la independencia ontológica de la acción pero afirmaba (b) una cierta forma de racionalidad de la

* Ponencia presentada al III Congreso Nacional de Filosofía. Se publica aquí por expresa autorización de su presidente, Prof. Dr. Eugenio Pucciarelli.

misma; la actitud aristotélica (A), por último, afirmaba tanto (a) la independencia ontológica de la acción como (b) la existencia de una racionalidad propia a la misma.

Resumiendo en un esquema, resultaría el siguiente cuadro:

S: a & ~ b

P: ~ a & b

A: a & b

La paráfrasis que a continuación ofrezco de la actitud sofística recoge un conjunto de ideas comunes a diversos autores de la época, pero se basa fundamentalmente en el más importante documento sobre la ética que nos ha sido afortunadamente conservado por dos papiros egipcios. Me refiero a los fragmentos del escrito *Sobre la verdad* de Antifón el Sofista, tal como están editados por Diels-Kranz¹.

(S): 'Existen dos clases de fenómenos en el mundo: (i) unos que se repiten siguiendo una determinada secuencia en cualquier lugar y tiempo en que se produzcan y otros (ii) que, aunque lleven un mismo nombre, cambian tanto con respecto a la secuencia en que se producen como con respecto a las consecuencias que de ellos se derivan según se manifiestan en uno u otro lugar y en un momento o en otro. Aquellos fenómenos (i) que muestran un comportamiento regular, independientemente del tiempo y lugar en que se producen, son *naturales* y *necesarios*, son por lo tanto universalmente válidos y pueden ser conocidos *con certeza* por todos los hombres. Aquellos otros (ii), en cambio, que varían según se produzcan en un momento o en otro, que son juzgados de modo diferente en un lugar y en otro, y cuyas consecuencias varían, por último, según las circunstancias en que se produzcan, son fenómenos no necesarios sino accidentales, que por lo tanto, no pueden ser objeto de conocimiento verdadero por parte de los hombres, sino solamente materia de *opinión* (*dóxa*), que carece de un intrínseco valor de verdad (esto es, no es universalmente válida). El origen de los fenómenos del primer tipo (i) es la *naturaleza*, el de los segundos (ii) la mera convención. De esta última clase son en general las acciones humanas así como las normas que designan a unas como justas y a otras como injustas'.

Se advertirá, sin duda, de inmediato el acento que el Sofista pone sobre cierta clase de hechos genéricos y recurrentes de acuerdo con un cierto orden. Despejemos rápidamente un cierto malentendido que se podría presentar. Desde Galileo en adelante nuestra imagen habitual del universo es la mecánica. Por ello, cuando pensamos en la sucesión regular de hechos inevitablemente nos imaginamos una cadena de fuerzas materiales inertes en una relación de antecedente a consecuente o, lo que es lo mismo, de causa a efecto. Pero este modelo físico altamente abstracto del universo no fue de ninguna manera el

¹ *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín 1956, II, pp. 346-55, fr. B 44 A/B.

primer modelo de naturaleza digamos así desacralizada. El término mismo con el que los griegos designaron la naturaleza, *physis*, proviene en realidad del mundo vegetal: su significado original es "crecimiento". Dicho en términos actuales, el modelo de fenómenos naturales que el Sofista tiene frente a sus ojos es el biológico y la regularidad de sucesión en la que piensa es, casi con toda seguridad, la cíclica². Aún así, la sucesión de hechos genéricamente recurrentes dentro de un mismo proceso, por ejemplo, semilla-planta-flor y fruto, posee una regularidad y estabilidad como para que la filosofía natural presentara esta regularidad como *necesaria* y la opusiera a otras secuencias de hechos que no seguían una pauta regular, incluyendo a estos últimos en la clase residual de lo "adventicio" o "accidental". Por cierto, aquello que para el Sofista distingue el hecho natural de todo otro evento en el mundo y le confiere un carácter absolutamente propio, es lo que él llama su "necesidad" y que en términos hempelianos podríamos traducir como su predictibilidad. En esto reside, justamente, la oposición con los hechos humanos, los que al estar desprovistos de este carácter quedan relegados al campo de lo incognoscible, de lo meramente opinable, de lo que depende del solo arbitrio de los hombres, el *nómos*, que podemos traducir tan pronto como ley y tan pronto como convención.

Una última observación con respecto al tipo de conocimiento práctico propugnado por el Sofista. Su posición central consiste en sostener el conocimiento de los hechos naturales como único conocimiento posible y la racionalidad que vamos a llamar calculatoria, unida a la predicción de hechos a partir de generalizaciones empíricas, como única forma de racionalidad. Desde el punto de vista ético-normativo, la posición del Sofista no tiene porqué desembocar necesariamente en un craso inmoralismo, sino como es lo más probable en el caso de Antifón y totalmente evidente en el caso del mayor representante entre los filósofos morales de la Antigüedad de esta actitud con respecto al conocimiento práctico, me refiero a Epicuro, puede desembocar en una forma de utilitarismo, que en última instancia propugna una muy moderada búsqueda de los placeres catástemáticos, esto es, de los que están privados de dolor. Un hedonismo, como se ve, no solamente medurado sino hasta decididamente tímido si lo comparamos a las propuestas que todos los días nos lanzan nuestros avisos de televisión.

La posición platónica que a continuación presento, está basada fundamentalmente en el *Filebo*, a pesar de lo cual expresa, a mi modo de ver, la actitud invariable y central del Platón maduro con respecto al conocimiento práctico en especial y a la ética en general³.

(P): 'Existen dos especies de fenómenos en el mundo, (i) los que poseen un carácter definido, una medida precisa y una completa inva-

² Cp. F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Basel 1945, pp. 95-119.

³ Cp. *Phil.* 23c-27a. Un análisis y discusión detallada de mi interpretación llevaría mucho más espacio del que aquí puedo destinar. Para una visión de las interpretaciones más recientes véase W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, 1978, V, pp. 203 ss.

riabilidad, como las magnitudes numéricas, las geométricas y las relaciones matemáticas que tienen lugar entre las mismas, ejemplo la igualdad, el duplo, la mitad, etc., y (ii) otros que están en constante cambio, tan pronto llegan a ser como desaparecen de la existencia, o varían continuamente en intensidad y gradualidad, de modo que resulta imposible evitar una constante indeterminación. Es, por ejemplo, imposible establecer los precisos límites entre calor (y sus grados) y frío (y sus grados), o entre humedad y sequía, etc. A estos últimos fenómenos pertenecen también las sensaciones psicofísicas humanas, como las de placer y dolor, que se presentan siempre insalvablemente mezcladas y, en consecuencia, inevitablemente imprecisas e indefinidas. Ahora bien: toda generación, producción o realización tiene lugar en vista de una existencia o realidad permanente (*ousía*). Por tanto, aquello que como las sensaciones, las pasiones, los procesos fisiológicos del cuerpo, etc., son transiciones y bruscas oscilaciones de un punto extremo a otro, sin que haya pausa en este constante movimiento, no tiene ni puede tener existencia permanente ni por lo tanto verdadera (verdad realmente cognoscible). Dado que todo lo de este modo generado no admite precisión, tampoco podrá ser bueno en sí, ya que la existencia inmutable, precisa y verdadera y la bondad son una y la misma cosa. De aquí se desprende que todas las infinitas e indefinidas propiedades, sensaciones, pasiones y realizaciones o estados que pertenecen a la especie (ii) pueden ser objeto de un conocimiento *exacto y racional* (aunque indirecto), en la medida y sólo en la medida en que todos ellos reciban por *participación* o *mezcla* con la especie (i) una relación o proporción numérica que pueda ser fijada en una cantidad o proporción y ser de ese modo conocida.

En relación con esta posibilidad intrínseca de alcanzar o no un conocimiento universal y exacto de su objeto se distinguen las distintas artes y técnicas: aquellas que no pueden realizar mediciones precisas, como la medicina, la agricultura, etc., se diferencian por su carácter meramente empírico y conjetural, de aquellas otras como la arquitectura y la ingeniería, que pueden aplicar relaciones y mediciones geométricas, aunque groseras, a sus objetos. Sin embargo, estas mismas no son sino aproximaciones a la verdadera ciencia exacta, que se ocupa de las relaciones matemáticas puras como tales. Cuanto más exacta, precisa y universal sea la ciencia, tanto más verdadera y pura será ella y tanto más verdadero y puro será su objeto. La más verdadera y pura de todas habrá de ser, por lo tanto, la ciencia del ser verdadero e invariable, que ha sido y será siempre idéntico a sí mismo. Este último proveerá, por lo tanto, el *criterio* para juzgar la verdad, exactitud, pureza y bondad de toda otra existencia, aun de los entes naturales, que sea distinta e inferior a él. Dado que los actos de los hombres son el efecto de la proporción en que están combinados los diversos elementos que componen el cuerpo (pertenecientes a la especie (i)) y el espíritu (pertenecientes a la especie (ii)), aquellos actos serán o no verdaderos en relación con su proximidad o lejanía

de la norma ideal impuesta por el conocimiento exacto del ser y de sus consecuencias teóricas. Allí donde tal medida no es aplicable, impera el principio de lo ilimitado —por ejemplo en lo que concierne a nuestras necesidades diarias— y no se puede en realidad decidir sobre la bondad (o verdad) de los mismos más que de un modo aproximado e indirecto.

La tesis que Platón opone a la posición sofística introduce un reordenamiento entre las entidades sostenidas por ésta. A la dicotomía entre entes naturales y entes convencionales del Sofista, Platón contrapone otra dicotomía entre entidades precisamente determinadas y entidades que carecen de determinación y precisión. En esta segunda clase caen tanto los fenómenos naturales como los meramente convencionales de la sofística. En el otro extremo de la dicotomía aparecen las entidades ideales, fijas e invariables, la medida, la proporción y el número. Si en la jerarquía de las ciencias de acuerdo con el grado de precisión que admite el objeto de que tratan aquellas que estudian o manipulan objetos naturales aparecen ubicadas en un escalón superior al de aquellas otras que se ocupan de hechos humanos, ello se debe exclusivamente a que las primeras están más cerca por el grado de precisión que admiten, de la ciencia paradigmática, las matemáticas.

De esta propuesta platónica vamos a considerar solamente los aspectos relevantes para la acción. Desde el punto de vista ontológico, Platón no establece ninguna diferencia entre "acciones" y "artefactos", es decir que ambos serían productos de la técnica humana. La estructura de los objetos técnicos no difiere, a su vez, de la de los objetos naturales. La técnica, en efecto, ofrece el modelo por antonomasia para ambos, ya que en ella aparecen estrechamente combinados los dos elementos heterogéneos de que se compone el mundo: la pura teoría, que expone las relaciones universalmente válidas, paradigmáticamente expresadas por las matemáticas, y la aplicación de esa teoría sobre un segundo elemento, caótico y rebelde a la medida, que sólo puede presentar una reproducción aproximada, imprecisa e imperfecta del modelo teórico. La estructura es la misma, sea que se trate de la *techne* divina, como en el caso del cosmos, o de la *techne* humana, que imita por medio de ideas técnico-matemáticas en el alma la estructura ontológica del mundo. Para Platón la acción no es, por lo tanto, un tipo de entidad aparte de los otros fenómenos que constituyen el mundo sensible, sino que se disuelve analíticamente en los mismos elementos que aquéllos. Su racionalidad, en consecuencia, no difiere en última instancia de la de otros fenómenos naturales, igualmente imprecisos e irracionales en comparación con el criterio único para juzgar el conocimiento verdadero, a saber, la *exactitud* (*akríbeia*). Esta adquiere así un carácter normativo, que en el caso de Platón es explícito: aquello que responde a la exigencia de exactitud es, al mismo tiempo, el canon y metro invariable dentro de la permanente variabilidad de lo que deviene, lo cual pone de manifiesto su intrínseca *bondad*.

¿Qué consecuencias tiene la posición platónica con respecto al conocimiento práctico? Dos sumamente importantes: 1) el conocimiento práctico no difiere ni por su naturaleza ni por la naturaleza de su objeto del conocimiento teórico, razón por la cual para Platón la facultad ratiocinativa en cuestión ética y en general referente a la acción, esto es: la *phrónesis*, es idéntica a aquella mediante la cual el hombre elabora el conocimiento científico, la *epistémé*; 2) la *virtud*, en consecuencia, es una forma de conocimiento teórico, y toda falta moral es, en realidad, tal como lo postula Sócrates, un error teórico o una consecuencia de la ignorancia.

La obra de Platón produjo en la Antigüedad una verdadera revolución científica. En el campo del conocimiento práctico, su influencia fue profunda y perdurable dentro y fuera de la Academia. Aún bajo el peso de ella el fundador del estoicismo, Zenón, reducirá a la manera platónica todas las virtudes a la *phrónesis*, y ésta misma a la ciencia⁴. Desde entonces el platonismo se presenta una y otra vez como una de las formas inevitables de abordar el problema del conocimiento práctico.

(A): La posición de Aristóteles al respecto se elaboró en base a la crítica de las dos posiciones anteriores. A la formulación del Sofista, que oponía conexiones necesarias entre dos fenómenos como característica de los hechos naturales a conexiones accidentales entre dos fenómenos como característica de los hechos humanos, Aristóteles contrapone una complicada teoría de la demostración basada en su propia silogística. Es imposible explicar aquí en todos sus detalles esta teoría, de modo que me limitaré a presentar sucintamente la aplicación que de ella hace con respecto a la propuesta sofística. Según Aristóteles la estructura lógica del silogismo de la "causa" es la misma tanto para aquellas conclusiones que tienen una validez necesaria en sentido absoluto, como sería el caso de los fenómenos naturales —un hombre, por ejemplo, engendra necesariamente a otro hombre—, como para aquellas otras que sólo son contingentes, esto es, que pueden tener un predicado. A o su contrario A'. La diferencia reside en la modalidad de las premisas que entran en el silogismo: en el primer caso, la premisa que expone la causa será una premisa necesaria, y la conclusión será también necesaria. En el segundo caso, la premisa que expone la causa contendrá una predicación sólo posible, de modo que la conclusión será sólo posible. Lo importante es que en ambos casos la estructura del silogismo causal que da la explicación, es la misma, de modo que, contra lo que supone el Sofista, no hay explicación causal únicamente de hechos necesarios, sino también de hechos contingentes. Aristóteles salva de esta manera la racionalidad de los hechos humanos por un camino distinto del de Platón, sin comprometer de antemano el carácter de esa racionalidad.

⁴ *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Ed. H. v. Arnim, Leipzig 1938, I, p. 49. ffr. 200/2.

A fin de enfrentar la unificación platónica de conocimiento teórico y práctico, Aristóteles establece una distinción entre dos tipos de entidades: aquellas que son invariablemente de la misma manera y aquellas otras que pueden ser de un modo u otro. Modelo de las primeras son las entidades matemáticas, de las segundas las acciones. A diferencia de Platón, Aristóteles no supone la existencia de una gradualidad entre ambas sino que postula una distinción radical: las primeras carecen completamente de movimiento, para las segundas, en cambio, el movimiento —la *kinesis*—, es su modo específico de existencia. Para cada una de estas entidades habrá, por lo tanto, una forma de conocimiento distinta, fundamentalmente porque en uno y otro caso el significado y la función del "principio" es diferente. En efecto, cuando hablamos de "principio" nos estamos refiriendo en sentido propio al "principio de un movimiento"; aquello, por tanto, que no tiene movimiento, tendrá "principio" en un sentido solamente analógico. Así el triángulo es "principio" de las demás figuras geométricas sólo en un sentido figurado, ya que éstas no llegan propiamente a ser a partir del triángulo. Al contrario, de toda acción hay un principio en sentido propio, es decir, que es el punto de partida absoluto del cambio que se realizará como consecuencia de él. En esto reside, a su vez, la diferencia entre los fenómenos naturales que presentan una forma regular de cambio y los hechos humanos: mientras que para los primeros todo principio de movimiento es sólo relativo, ya que a su vez ha sido producido por otro principio anterior a él, en el caso de los segundos, el hombre es el principio absoluto de las acciones que él inicia, de las cuales está en su poder el llevarlas a cabo o no. El texto más explícito sobre este punto es el capítulo 6 del libro II de la *Ética Eudemia*, sobre el cual A. Kenny ha llamado recientemente la atención como un texto central para la doctrina aristotélica de la imputabilidad de las acciones y, en consecuencia, de la responsabilidad de las mismas⁵. El texto ofrece además, a mi modo de ver, una exposición clara y concisa de los supuestos aristotélicos del conocimiento práctico. Los dos pilares sobre los que éste se apoya, están provistos justamente por los dos criterios que nos han servido de guía en esta presentación: dado que toda acción es (1) el resultado de una elección que es el principio del movimiento que constituye esa acción misma, razón por la cual (2) toda acción tiene siempre un alto grado de contingencia, resulta evidente que (3) el tipo de razonamiento deductivo que parte de postulados axiomáticos de carácter necesario y de validez universal y llega a conclusiones también necesarias y universales, es justamente por su propia exactitud totalmente inadecuado para tratar con los hechos prácticos. Al ideal platónico de exactitud, Aristóteles contrapone la versatilidad pragmática del experto, que para cada especie de conocimiento requiere solamente aquel grado de precisión que éste por su na-

⁵ Cp. EE 1222^b15-23^{ag}; A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*. London 1979, pp. 3-12.

turalidad puede alcanzar; al ideal platónico de la *epistémē* como forma única de conocimiento, contrapone la *phrónesis*, la facultad deliberativa, que concibe lo cambiante e individual y ofrece el tipo de racionalidad que resulta adecuada para captarlo y explicarlo. A la explicación hipotético-deductiva opone, por último, el silogismo práctico.

Estas tres posiciones del pensamiento griego con respecto al conocimiento práctico son, como dije, completamente irreductibles entre sí. En el fondo parecerían representar más bien tres actitudes básicas de la razón humana con respecto a la acción, que el pensamiento griego con su acostumbrada dialéctica descubrió. No es, por lo tanto, sorprendente que de un modo u otro las tres hayan reaparecido con renovada fuerza en la filosofía contemporánea de la acción.

Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

ESTUDIO CRITICO

LA TEORIA ARISTOTELICA DE LOS CONTRARIOS SEGUN LA RECONSTRUCCION DE O. GUARIGLIA *

Niels Offenberger

Hay numerosas contribuciones que han presentado una exhaustiva visión de conjunto de la silogística aristotélica desde el punto de vista de la lógica simbólica (cf. por ejemplo, Lukasiewicz, Menne, Patzig). Pero aparte del trabajo de Anton, J. P., *Aristotle's Theory of Contrariety* (Londres, 1957), sólo se han escrito artículos o series de artículos sobre problemas especiales, como por ejemplo el concepto de implicación, la bivalencia y la plurivalencia, los métodos de reducción o la doctrina de los contrarios (cf. por ejemplo, la de Wieland sobre lógica modal). Esto ya es motivo suficiente para dar la bienvenida a la monografía de Guariglia,¹ ya que investiga una problemática central y de contornos precisos con el método sintético del estudioso moderno de Aristóteles, es decir, por medio de una interpretación fiel del texto unida a una evaluación de los conceptos que son relevantes para la perspectiva de la moderna lógica.

De acuerdo con el planteo de la monografía, la primera parte discute los escritos perdidos de Aristóteles sobre la doctrina de los contrarios, la *'Eklogē'* o *'Dialíresis tôn enantíon'* y el *'Peri antikeiménon'* transmitido fragmentariamente por Simplicio.

G. se basa en todos los pasajes del corpus aristotélico en los que el autor directa o indirectamente se refiere al trabajo *'Eklogē'* o *'Dialíresis'* —G. opina que se trata de una sola obra— en especial en los de *Met.*, pero también en algunos de *An. Post.*, de la *Física*, de *De gen. et corr.*, de *part. an.*, de *sensu* y de la *Ética Eudémica*. Como el objeto de la investigación lo exigía, une el estudio crítico de las fuentes a un análisis lógico-filosófico de los correspondientes pasajes, lo cual lleva a resultados notables.

Basándose en la terminología de esos pasajes, G. puede probar de manera convincente que al reunir los contrarios Aristóteles tenía en vista un gráfico en forma de dos columnas, una para los términos posi-

* Agradezco a la auxiliar de investigación Teresa Parodi la traducción del presente estudio.

¹ Osvaldo N. Guariglia: *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*. Hildesheim-New York: G. Olms, 1978 (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Nº 4).

tivos y otra para los negativos, que designaba con el término 'systoichía'. El segundo título de la obra, 'Diairesis tôn enantíon' (*Metaph* X 3, 1054^a29-33) alude a su estructura lógica, esto es, el ordenamiento de acuerdo con la relación género-especie de los pares de contrarios (cf. pág. 9), de tal modo que los primeros pares de contrarios constituían entre sí un "modelo" para los contrarios restantes (cf. pág. 33). En el pasaje de la *Física* se subraya la relación de inclusión como característica esencial de los pares de contrarios supra o subordinados.² Al reunir sistemáticamente los contrarios, —G. intenta una reconstrucción de la tabla que menciona 21 pares de contrarios (cf. pág. 31)— se tiene en cuenta también por otra parte el punto de vista ontológico (antes-después con relación a la existencia) y el gnoseológico (objeto de la razón o de la percepción sensorial). G. subraya que las 'systoichíai' positivas tienen frente a las negativas la ventaja de que sólo ellas pueden ser captadas inmediatamente por el *lógos*, mientras que las negativas se reconocen exclusivamente por medio del rodeo de la negación o ausencia del contrario positivo (cf. pág. 33). Además la columna positiva tiene mayor valor que la negativa porque es ordenada y limitada, mientras que la negativa señala lo indeterminado, ilimitado; pero el conocimiento científico se refiere precisamente a lo ordenado y limitado.

G. analiza también detenidamente el tratado 'Perí antikeiménon' que según Morauz constituye una reelaboración de los estoicos. Basándose en los fragmentos transmitidos por Simplicio, que G. compara con pasajes de las *Categorías* y de los *Tópicos*, llega al resultado de que muy probablemente se trate de una obra temprana de Aristóteles que podría considerarse un trabajo previo a los *Tópicos*. Como esta obra no contiene ninguna enumeración de contrarios y trata cuestiones lógico-dialécticas de la doctrina de los contrarios en relación con los *Postprædicamenta* y con los *Tópicos*, lo más razonable es suponer que el tratado 'Perí antikeiménon' y la 'Eklogé' eran dos obras distintas.

En las consideraciones finales de la primera parte G. compara por último la 'Eklogé' con la tabla pitagórica de los contrarios, que el mismo Aristóteles ha transmitido en el primer libro de la *Metafísica*. Mientras que la tabla pitagórica es heterogénea ya que, aunque contiene ciertamente pares de contrarios que tienen el carácter de principios (por ejemplo, uno-pluralidad), presenta también otros físicos, matemáticos y ético-antropológicos, la tabla aristotélica que G. reproduce es de carácter unívoco puesto que incluye predominantemente pares de contrarios que tienen el carácter de principios o contrarios físicos. Sin embargo la relación de analogía en la exposición de los pares de contrarios que aparecen tanto en la tabla pitagórica como en la aristotélica demuestra "que la tabla pitagórica ha de considerarse la auténtica predecesora de la aristotélica" (pág. 42). La coincidencia entre las *syzygiai* platónicas y las *systoichíai* aristotélicas debe probarse en mayor medida aún,

² Véase acerca de esto la discusión de C. Rossitto en *Revista di Filologia e di Istruzione Classica*, 2. fascicolo 1980, p. 225 ss.

puesto que tanto en Platón como en Aristóteles todos los contrarios se reducen a dos pares principales de contrarios —igualdad-desigualdad, uno-dualidad indeterminada—. En las *syzygiai* platónicas —como señala G.— se alcanzó un mayor nivel de abstracción en comparación con el pitagórico, ya que en Platón la organización de los pares de contrarios se llevó a cabo según la relación general-especial y porque en ese autor las relaciones abstractas (igualdad-desigualdad) se presentan como ejemplares y formales junto a los pares de contrarios individuales, empíricos (cf. pág. 44).

En la segunda parte de la monografía G. examina las condiciones lógicas de la teoría aristotélica de los contrarios, sobre todo 1) la clase de reducción de determinados contrarios a la oposición primitiva de ser-no ser, de unidad-pluralidad, y 2) el concepto mismo de la contrariedad (cf. pág. 48). El autor analiza detenidamente la fuente histórica de la teoría aristotélica de la negación —el *Sofista* de Platón— y demuestra que Aristóteles en los *Tópicos* y en las *Refutaciones sofísticas* distingue entre la predicación existencial y la copulativa. Acerca de la función de la cópula G. prueba que su función sintáctica puede reducirse a dos relaciones fundamentales, la identidad y su negación, mientras que su función semántica puede tener un carácter necesario o accidental, pero siempre se cumple dentro de la misma categoría.

Acerca de la relación entre ser-no ser, unidad-pluralidad G. examina el pasaje *Met.* IV, 1003^b26-32, en el que se afirma que el "... enunciado afirmativo de un término de clase tiene un carácter existencial adicional..." (pág. 64). Por eso en el enunciado afirmativo se piensa en la existencia del sujeto y en el negativo está implícita su no-existencia. Por medio de este análisis G. establece una relación con la moderna teoría de la predicación que expresa los enunciados particulares y singulares con el operador existencial. Aquí quisiéramos señalar que el autor en la pág. 50 quiere dejar de lado los nombres individuales en el campo de las variables (porque Aristóteles por lo general sustituye sus variables por nombres de clases), pero en la pág. 64 apoya esta misma argumentación, también con referencia a Prior, en los juicios singulares: "Como señala Prior, de hecho se sostiene en las *Categorías* al menos para los enunciados singulares (el subrayado es mío, N.Ö.) que todo enunciado afirmativo implica la existencia de su sujeto...". La observación de G. de que podrían dejarse de lado los nombres de individuos al analizar las posibles sustituciones para los lugares vacíos de un enunciado "...es...", no es en consecuencia del todo correcto, ya que "un hombre" como sujeto de un enunciado es un término singular, del mismo modo que Koriskos o Sócrates.

En el capítulo 2, "Los contrarios derivados" encontramos un análisis sobresaliente de los contrarios a los que el autor presenta como una relación entre género y especie. G. demuestra de manera convincente que los contrarios identidad-diversidad, semejanza-desemejanza, igualdad-desigualdad "despliegan la oposición de ser y no-ser..." (cf. pág. 66) al presentar diversos aspectos de la oposición fundamental en el

campo de las sustancias, cualidades y cantidades y al abarcar por eso como pares específicos de contrarios "...el universo ontológico de Aristóteles —sustancias concretas, propiedades cualitativas y cuantitativas" (pág. 69). A esta altura quisiéramos remitir a las contribuciones recientes de la teoría de la plurivalencia que distinguen entre valores de verdad fundamentales y derivados. En nuestra opinión los valores de verdad estructuralmente análoga a los contrarios que G. presenta en una relación de género a especie. Así como los contrarios más específicos desarrollan la oposición fundamental de ser-no ser, también los valores de verdad cuantificados *'hóle'* y *'epí ti alethés'*, *'hóle'* y *'epí ti pseudés'* desarrollan los valores de verdad fundamentales *'alethés'* o *'pseudés'*, pues mientras que verdad y falsedad se refieren a la simple predicación —afirmación y negación—, los valores de verdad cuantificados consideran también la *cantidad* de la predicación. La relación de género a especie o, de manera más general, la relación de lo fundamental con lo derivado parece entonces no estar limitada sólo a la *Metafísica*, sino constituir un problema central de la filosofía aristotélica. La interpretación de G. confirma esta opinión.

La diferencia entre privación y negación (cap. 3) es discutida también con ayuda de la lógica de clases. Mientras la simple negación puede expresarse por medio de la fórmula de la alternativa contradictoria $(x) Ax \vee \neg Ax$, de modo que $A \cup \neg A$ forma la clase universal y en consecuencia la característica negada permanece indeterminada, la privación por medio de la fórmula $(x) A \rightarrow (Bx \vee \neg Bx)$ recibe un mayor contenido cognoscitivo, puesto que no remite a una cantidad indeterminada sino a un grupo limitado de individuos (cf. pág. 85).

Con fidelidad al texto G. examina también la teoría de la contrariedad (pág. 88-95), que introduce con un análisis detenido de los conceptos *'diaphorá'* y *'diáresis'*. El género se divide de manera dicotómica o politómica por medio de diferencias que forman clases. Si el género puede dividirse dicotómicamente, "...surge una contrariedad inmediata entre las especies diferenciadas que se excluyen mutuamente." (pág. 91). Si esto no puede aplicarse, como en el caso de los campos biológico y físico, se produce una graduación de las características de las especies divididas y dos de ellas forman diferencias extremas, e.d., contrarias. Basándose en los pasajes de *Met.* X 7 y *Fís.* V 3 G. prueba que "...a) los contrarios son el comienzo o meta de la transformación, b) las características intermedias son etapas de la transformación que llevan de un contrario a otro, que c) el proceso de transformación determina la serie natural, porque éste debe pasar por cada una de las etapas y, d) los extremos y las etapas intermedias pertenecen al mismo género" (pág. 93-94). Según G. habría en conse-

³ Cf., sobre valores de verdad cuantificados W. Wieland, "Probleme der aristotelischen Theorie über Schlüsse aus falschen Prämissen", *Archiv für Gesch. der Philosophie*, vol. 58, 1976/1, pág. 1-10.

cuencia en Aristóteles una "limitación de la contrariedad al campo puramente físico" (ibidem), puesto que según los pasajes de *Met.* 1055^a30 y *De generatione et. corr.* I 4, 320^a2-5, los contrarios se consideran "...dos extremos del mismo proceso de modificación de un determinado sujeto *material*" (ibidem, subrayado de N.Ö.).

Ahora bien, si se aplica el análisis de la teoría aristotélica de la contrariedad sólo a los pasajes citados por G., uno estará totalmente de acuerdo con su tesis. En esos pasajes se constata efectivamente una tendencia al desplazamiento de la contrariedad de la esfera lógica a la física u ontológica. Pero, de acuerdo con el título de la monografía (...und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles), se impone la pregunta por el cap. 7 de *De Int.* y el cap. 2-4 de *An. pr.* II, donde Aristóteles remite la teoría de los contrarios de un modo lógico-formal a la *predicación* universal o particular, afirmativa o negativa.

El análisis de los pasajes citados por G. podría haberse profundizado si el autor hubiera ampliado su estudio a los pasajes que tienen un carácter lógico-formal. En *An. pr.* II 2 54^a4-6 Aristóteles da una definición de *'hóle pseudés'* que se refiere inmediatamente a la teoría de la contrariedad: "...llamo totalmente falsa a la premisa contraria, como por ejemplo si se toma como si se dijera de todo el sujeto aquello que no corresponde a ningún miembro de él, o a la inversa como si no se dijera de ningún miembro de éste aquello que corresponde a todo el sujeto". Esta definición, así como la distinción de *'hóle'* y *'epí ti pseudés'* (total o parcialmente falso) por una parte, *'hóle'* y *'epí ti alethés'* (total o parcialmente verdadero) por otra, suscita al menos de manera mediata la pregunta por la relación entre bivalencia y polivalencia, que hubiera podido ocupar un lugar merecido en el contexto de un estudio sobre la doctrina de los contrarios en Aristóteles, aunque más no sea por la razón de que Aristóteles distingue los mencionados valores de verdad cuantificados con relación a la diferencia entre contrariedad y contradicción. Precisamente por eso G. no debiera haber generalizado su afirmación sobre "la tendencia a una limitación de la contrariedad a la esfera física" (pág. 94). Lamentablemente G. no ha prestado la atención debida a los pasajes inmediatamente relacionados con el problema, quizás precisamente para evitar trivialidades.

Sintetizando, quisiéramos subrayar que la investigación crítica de las fuentes de G. ha obtenido resultados dignos de mención; también en cuanto a la discusión lógica de la teoría de los contrarios en Aristóteles, G. ha puesto de manifiesto —también para la silogística— aspectos no sospechados de la temática estudiada, puesto que ha analizado muchos pasajes que, si bien no tocan inmediatamente la teoría de la oposición estrictamente formal, son de gran importancia para la teoría de la oposición en sentido amplio, ontológico o filosófico en general.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: *Allgemeiner, Politischer und Historischer Briefwechsel*. Herausgegeben von dem Leibniz-Archiv der Niedersächsischen Landesbibliothek. Hannover. Bd. 10. 1694, Berlin, Akademie-Verlag-1979. LXVI, 816 pp.

En un número de la RLF (III, 2, julio de 1977) he dado una información bastante amplia sobre las características de estas obras completas que se encuentran en curso de publicación. La serie primera, relativa a la correspondencia general, política e histórica, es la que se encuentra más adelantada y la que mantiene un ritmo constante de publicación. Este tomo contiene cartas intercambiadas durante el año 1694. Leibniz tiene cuarenta y ocho años y su pensamiento filosófico ya ha alcanzado posiciones que sólo cambiará en detalle. Es una época peculiarmente creadora en metafísica. La edición de las cartas filosóficas (que corresponden a la segunda serie) nos permitirá ver de cerca las circunstancias que rodearon la redacción y publicación de grandes trabajos filosóficos de este año. En este tomo sólo escuchamos ecos distantes y referencias demasiado fugaces de *Sobre la naturaleza misma* (*De ipsa natura*, ver página 141), *Nuevo sistema* (*Nouveau système*), *Sobre la reforma de la filosofía primera* (*De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*, pp. 142-3) y *Advertencias* (*Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*, pp. 374, 380, 429).

La primera de las cartas del volumen que llama la atención es una, que ha permanecido inédita hasta esta edición, que dirige Leibniz a la Electora Sofía y al Duque Antón Ulrich hacia marzo del 94. El interés de la carta reside en que Leibniz muestra sus convicciones en materia de filosofía política, lo que no es frecuente en sus escritos. Leibniz toma posición ante un escritor republicano y aunque no lo cita en detalle porque, dice: "no quiero ser su truchimán" (pág. 19), lo enfrenta claramente. Por ejemplo: "él cree que la disminución de la libertad es la enfermedad de los estados o de los pueblos; en lo que a mí respecta creo que lo que hay que buscar no es tanto la libertad como el buen orden, al que se opone una libertad mal reglada" (pág. 20).

A mediados de este año renace la posibilidad de trabajar por la reconciliación de las iglesias cristianas. Leibniz recuerda a menudo la generosa actitud de los teólogos protestantes en 1683 ante la propuesta irénica del obispo católico Cristóbal Rojas y Spínola (pp. 34, 130 y 138). Pero subraya que el Concilio de Nicea no fue ecuménico y sus conclusiones no deben ser tenidas, por lo tanto, como regla de fe (pág. 40); tampoco lo fue, a su juicio, el Concilio de Trento (pág. 41). "Así como no se ha de reconocer a un hombre como plenipotenciario de un gran príncipe si no está autorizado por pruebas muy claras y en caso de

duda siempre estaremos más dispuestos a recusarlo que a recibirlo, con mayor razón debemos emplear esta precaución respecto de una Asamblea de personas que pretenden que por sus bocas habla el espíritu santo" (pág. 40). La propuesta de Leibniz es, en términos generales, la siguiente: sumisión completa a los concilios ecuménicos y a la unidad jerárquica, y eximición para los protestantes de reconocer el Concilio de Trento como ecuménico y de admitir la legitimidad de sus procedimientos (pág. 139).

Una hermosa carta a Madame de Binon —quien desde el lado católico ha aproximado a Leibniz y a Bossuet— es particularmente notable. En efecto, ella muestra con mucha nitidez las pocas ilusiones que se hacía Leibniz acerca de una pronta reconciliación de las iglesias cristianas y la fabulosa ilusión que lo poseía de avanzar en ese difícil proyecto si se lograba inventar una lógica de las controversias (pp. 126-7).

Desde un punto de vista filosófico también es interesante ver —en unos comentarios hasta ahora inéditos enviados a Rojas y Spínola— cómo procura resolver Leibniz un problema teológico que se había planteado agudamente entre católicos y reformados, más aún, que era una de las claves del desacuerdo. Los católicos sostienen que creen en la iglesia por el testimonio de las sagradas escrituras y que creen en las sagradas escrituras por el testimonio de la iglesia. Leibniz analiza esta segunda cláusula. El testimonio de la iglesia otorga credibilidad a las sagradas escrituras en cuanto (*quatenus*) 'iglesia' significa multitud, no ciertamente en cuanto significa un cuerpo o sea una república sagrada. "Pues de modo semejante, dice, sabemos que los libros de Virgilio o de Cicerón son genuinos por la autoridad de la multitud de eruditos que los pasaron a lo largo de tantos siglos de mano en mano. Por lo tanto la escritura se prueba por la iglesia en cuanto 'iglesia' significa multitud pero, a la inversa, la iglesia en cuanto significa un cuerpo dotado de gobierno se prueba mediante la escritura y así se evita el círculo vicioso" (pág. 106). Independientemente de las reservas que le despertaba a Bossuet tamaña solución hay que notar que para resolver el problema Leibniz efectúa un análisis en que tiene capital importancia el empleo de la partícula reduplicativa 'en cuanto' (*quatenus*) como instrumento para despejar ambigüedades lingüísticas, método que Leibniz había recomendado expresamente en su juvenil *La profesión de fe del filósofo*, para disolver pseudo-problemas filosóficos y teológicos.

Una buena parte de las cartas de Leibniz en este año está consagrada a lograr informaciones fidedignas sobre lenguas escitas (pp. 180 y sgts., 208, 210 y sgts., 244, 250-1, 280, 339-41, 384-5, 401-2, 512, 526, 556 y 575). "Las lenguas —le dice al jesuita Daniel Papebroch— son antiquísimos testimonios del género humano que superan a todos los demás y nada es más apto que ellas para conocer los orígenes y las conexiones de los pueblos" (pág. 180); en particular la Escitia era para Leibniz "el almacén de las naciones" (pág. 245).

Una observación final. La tarea más importante que realiza Leibniz para la casa de Braunschweig-Lüneburg es la redacción de la historia de la familia. Leibniz arrastra esa pesada cadena y lo hará hasta el fin de su vida. En 1689 ha realizado un viaje a Italia y hallado elementos importantes para probar la

antigüedad de la familia. Ha revisado archivos, ha leído centenares de documentos, ha hecho copiar muchos de ellos. Esos escrúpulos constituyen una primicia del método de documentación de la historiografía moderna. Leibniz ha realizado su tarea con obediencia y con inevitable genialidad. La suerte lo ha favorecido. En el claustro María della Vangadizza en Badía Polesine, un pequeño paraje cerca de Ferrara, encontró el sarcófago monumental de la rama paterna de los Guelfos. Las inscripciones, dado el tiempo transcurrido, se hallaban muy borrosas, pero en el archivo del claustro Leibniz encontró una copia de la historia de los Guelfos de la que surge su parentesco con la casa de Este emparentada a su vez con la casa de los Hannover. Sospechamos que ese hallazgo, de enorme importancia política, no debe haber impresionado demasiado a Leibniz. En efecto, al leer este volumen nos parece sorprender un secreto cuando vemos que Leibniz se permite esta fugaz expansión: "confieso que me gustaría tener un buen conocimiento de la medicina antes que conocer la quintaesencia de todos los archivos de Europa" (pág. 201).

EZEQUIEL DE OLASO

HÉCTOR-NERI CASTAÑEDA, *On Philosophical Method*, Indiana University Publications Printing, 1980, 151 pág.

Castañeda expone un método que considera adecuado para una ontología fenomenológica o primaria, i.e., el estudio de las estructuras más generales y los esquemas (patterns) más profundos de la experiencia y el pensamiento del mundo en el cual uno se encuentra. Denomina a tal método *sintaxis empírico* debido, principalmente, a que estudia los contrastes sintáctico-semánticos existentes en los lenguajes corrientes (incluido el de la ciencia), en los cuales la experiencia de la humanidad ha dejado representadas las estructuras ónticas.

Si bien considera que su método es el desarrollo natural de la filosofía británica clásica del lenguaje ordinario, advierte que la filosofía siempre se ha ocupado, de un modo u otro, del lenguaje. En esta dirección, para ilustrar tratamientos similares llevados a cabo por filósofos separados por un largo período de tiempo, da un sugestivo ejemplo comparativo entre Quine y Boecio.

Castañeda distingue cuatro tipos principales de actividad filosófica que denomina *proto-filosófico* (recolección y escrutinio de datos), *sim-filosófico* (desarrollo de teorías filosóficas), *dia-filosófico* (estudio comparativo de teorías filosóficas máximas) y *meta-filosófico* (estudio del método filosófico, de lo cual el libro es obviamente un ejemplo). Castañeda considera que es urgente la necesidad actual de sim-filosofía, la cual debería culminar en una formalización lógico-matemática de las teorías y una eventual construcción de modelos conjuntísticos. Pero ofrece la siguiente advertencia natural con respecto a la formalización: que los sistemas lógico-matemáticos existentes en un momento dado no alcancen para formalizar una teoría filosófica profunda no es motivo suficiente para que se la ataque o deseche.

El libro de Castañeda tiene un capítulo histórico en el cual compara su metodología con otras a las cuales está vinculada. Se trata de la metodología definicional (Moore), la lexicalista (Austin) y la del atomismo sintáctico semántico (Wittgenstein). Se diferencia de las tres, entre otras razones, por requerir que el método culmine en *teorías*, y no sólo en definiciones o análisis de usos de expresiones, sean palabras u oraciones.

Quizás el meollo del libro lo constituyan dieciséis principios cruciales, los cuales, por supuesto, no constituyen una receta precisa para filosofar. Habría que dividirlos en dos grupos: del primero al quinto, por un lado, y del sexto al décimosexto, por otro. Los principios del primer grupo son de carácter propiamente filosófico. Uno de ellos es el que se denomina *principio crucial de datos ontológicos*; su contenido es el siguiente: "los contrastes semántico-sintácticos de cada lenguaje corriente, especialmente los del mismo idiolecto, son datos ontológicos-filosóficos cruciales". Se examina la tesis de Wittgenstein acerca del lenguaje privado para aclarar de qué modo el lenguaje es una fuente importante de datos filosóficos. Pero, si bien los contrastes mencionados son muy importantes datos filosóficos, hay otros: los hechos corrientes de la experiencia, los hechos generales descubiertos por la observación y los hechos más generales postulados por la ciencia.

Los del segundo grupo son principios implícitamente sostenidos por todo científico. A pesar de ser ampliamente aceptados, Castañeda considera importante mencionarlos debido a que el filósofo suele olvidarse de ellos al filosofar, de acuerdo a la propiedad anti-agustiniana de la metodología filosófica que Castañeda formula así: Cuando alguien le pregunta a un filósofo cuál es el método filosófico, éste sabe muy bien cómo responder; pero, cuando nadie se lo pregunta y el filósofo realiza su labor, muy a menudo olvida su método. Uno de estos principios se titula *requerimiento de identidad de datos para comparaciones de grado de simplicidad de teorías*. Su contenido es el siguiente: "dos teorías pueden ser comparadas con provecho en cuanto a su relativa simplicidad sólo en el caso de que den cuenta de los mismos datos; idealmente, los conjuntos de datos que iluminan deberían ser exactamente iguales". Castañeda considera que esto es muy simple, trivial, y que todo filósofo está de acuerdo con ello, pero que, por ejemplo, a veces ocurre que alguien ataca una teoría diciendo simplemente que es demasiado compleja sin siquiera preguntarse si es posible una alternativa más simple. Castañeda se esmera por presentar ejemplos de traiciones como la que se acaba de señalar por parte de distinguidos filósofos contemporáneos.

Ninguna teoría filosófica debe olvidar que el mundo es unitario y, por lo tanto, debe dejar constancia de ello por medio de principios de implicación que conecten las distintas familias de conceptos. Se trata de enunciados como los siguientes: una proposición cualquiera implica a la proposición que resulta de anteponerle la expresión *posiblemente*, e.g., *lueve* implica *posiblemente lueve*; una proposición cualquiera implica a la función proposicional disyuntiva que resulta de agregar a la primera proposición una función proposicional cualquiera, e.g., *lueve* implica *lueve o x es gris*. La existencia de estos principios no quiere decir que, por ejemplo, se pueda reducir la lógica cuantificacional a la proposi-

cional. Castañeda sólo quiere condenar las posiciones filosóficas que intentan separar totalmente distintos aspectos o dimensiones del mundo. En el campo de la moral toma el caso de la famosa prescripción de Hume: no se puede deducir juicios de deber sólo a partir de juicios que no sean de deber. Ofrece ejemplos muy simples donde se realizan esos tránsitos con todo derecho (la sección donde se trata esto podría titularse *¿Cómo derivar el deber del ser con poco esfuerzo?*).

En resumen, el libro de Castañeda es un interesante ensayo sobre el método filosófico. Pero podrá ser de utilidad incluso a lectores que no estén especialmente preocupados por cuestiones metodológicas, gracias a la continua ilustración de las tesis que sustenta el autor. En general toma ejemplos del lenguaje y pensamiento prácticos. Además de los temas mencionados en esta reseña, examina con cierto detenimiento los siguientes: las definiciones analíticas de Moore, las paradojas del análisis, de la identidad y de la referencia, el uso día-filosófico de las definiciones, las tesis de Wittgenstein acerca del uso de las palabras psicológicas y la tesis imperativista de Hare.

R. C. ERTOLA BIRABEN

HERBERT A. ZWERGEL, *Principium Contradictionis. Die aristotelische Begründung des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch und die Einheit der Ersten Philosophie*, Meisenheim am Glan 1972.

El autor se propone analizar en este estudio la argumentación con que Aristóteles fundamenta el principio de no contradicción (principalmente Met. - 3-6) y mostrar el sentido y valor que este principio tiene en la filosofía aristotélica.

¿Se trata para Aristóteles de un principio fundamentalmente ontológico (1005 b 19-20) (Ross), lógico (1011 b 13-14) o psicológico (1005 b 23-24) —tal como suelen diferenciarse desde Lukasiewicz sus distintas formulaciones? (p. 1). ¿Rige principalmente para la relación sujeto-predicado de una proposición con sentido, para el valor verdadero o falso de las proposiciones o, por último, como sostienen Husic, Lukasiewicz y con ellos Bochenski para la relación sustancia-accidente careciendo por lo tanto de validez incondicional para la lógica aunque de crucial importancia para la Ética? (p. 6). Este es el nudo de problemas que el tratado que comentamos intenta desatar.

Partiendo de un análisis de Met. B 2 Zwergel comienza por establecer la diferencia fundamental para el pensamiento de Aristóteles entre las ciencias particulares cuyos principios son válidos sólo para el ámbito que les es determinado por el género de que se ocupan y aquella ciencia libre de limitación a un género cuyos principios son comunes a todas las ciencias (Filosofía Primera) (p. 6-21, 37). El autor interpreta la relación entre los principios comunes y los principios específicos de cada género como la relación entre la condición necesaria y la condición suficiente de todo conocimiento. El principio de no contradicción (junto con el de tercero excluido) sería de esta manera la condición

de posibilidad del pensamiento en general. No por ello el principio en cuestión tendría un carácter meramente lógico, ya que en la interpretación de Zwergel pensar y ser están indisolublemente ligados: la forma atributiva de la proposición (sujeto-predicado) remite necesariamente en Aristóteles a una inherencia real (sustancia-accidentes) (p. 90-105).

Como es sabido Lukasiewicz, Husic y Bochenski basan su convicción de que el principio de no contradicción no es un axioma de la silogística aristotélica en el pasaje 77 a 12-21 de Anal. post. Zwergel se esfuerza en refutar esta interpretación alegando que el silogismo en cuestión no es un silogismo válido y que el principio de no contradicción ya está implícito en la definición aristotélica de la proposición (p. 27, 38) —no queda sin embargo muy claro la razón por la cual Aristóteles utiliza entonces esta argumentación. Llama la atención que luego de la refutación recién mencionada el mismo Zwergel sostenga que el principio de no contradicción no pertenece a los axiomas de la silogística aristotélica (p. 104). Pero la razón que Zwergel da de ello es contraria a la de Lukasiewicz; mientras que para el último el principio carece de validez en la silogística, para Zwergel en cambio ya está supuesto tanto en ella como en la lógica en tanto condición de posibilidad del pensamiento en general (p. 123).

La originalidad del autor consiste en situar el problema de la contradicción a nivel del lenguaje, dando cuenta así de la prueba elénquica (o sea indirecta y basada en las suposiciones que debe hacer quien pretende rechazarlo) que da Aristóteles del principio en cuestión (Met. - 4, 1006 a 28-1007 b 18).

La diferencia entre signo y significado sería para Aristóteles según Zwergel el supuesto fundamental de la comunicación y del pensamiento que la sustenta (p. 45, 113 y sigs.), el significado debe a su vez ser precisado a fin de que el pensamiento, incapaz de captar lo infinito pueda fundar la unidad de lo pensado (p. 115).

Es por la acción sintética del concepto que las cosas adquieren significado (p. 120). A su vez el concepto remite a una unidad de referencia sin la cual el concepto mismo se destruiría (p. 117). La ousia es entonces el supuesto para la formación de conceptos y éstos la "representación del ser esencial de las cosas" (p. 125). En esta doble referencia del signo al significado y del concepto al ser sin la cual el conocimiento no sería posible sitúa Zwergel el sentido primario del principio de no contradicción que establece la regla de su correspondencia unívoca (p. 122).

Por encima de esta relación semántica fundamental, que es dada por su- puesta, Aristóteles hace valer el principio de no contradicción para la proposición en la que la relación sujeto-predicado es ligada indisolublemente a la de la ousia y sus atributos (p. 113, 126 y sig.) si bien la forma proposicional no deja manifestar plenamente el carácter independiente de la sustancia (p. 68).

A diferencia de Parménides, para quien en virtud de la separación absoluta entre la esfera del ser, única pensable, y la del no ser, la contradicción ni siquiera es posible (p. 53) y de Platón para quien ésta tampoco puede tener lugar en virtud de una completa autarquía y separación de las ideas entre sí

que impide tanto en el orden ontológico como en el gnoseológico que predicados contradictorios puedan entrar en contacto (p. 54 y sigs.), la concepción aristotélica de la proposición como unidad sintética de sujeto-predicado y de la ousia que en su *permanencia* adquiere determinaciones contradictorias hace posible tanto el planteo del problema como su solución (p. 50 y sig., 62 y sig.). En efecto es precisamente en virtud del concepto de sustancia que la no predicación *simultánea* de predicados contradictorios se convierte en imperativo. La contradicción rompe la *unidad* del concepto sin la cual nada puede concebirse. Zwergel interpreta al principio de no contradicción como regla gnoseológica para impedir la indeterminación conceptual (p. 128).

Si el principio no se respeta el acceso del pensamiento al ser queda vedado porque las condiciones de posibilidad del conocimiento se destruyen (p. 133, 134).

Desde este punto de vista Zwergel interpreta: A) a la llamada versión ontológica del principium contradictionis (en contra de Ross y Bonitz) como la formulación de un supuesto necesario para el *conocimiento* del ente (p. 89 y sig. 146); B) considera a la prueba de la llamada formulación psicológica del mismo (p. 90 y sigs.) —luego de una larga discusión en la que entre otras cosas el autor intenta aclarar el concepto de contrariedad en Aristóteles— como, si lo entiendo bien, derivada en parte de la primera y en parte de la versión lógica y C) por último, y éste es uno de los puntos más importantes del trabajo, analiza la formulación lógica (p. 104 y sigs.) (la imposibilidad de que proposiciones contradictorias sean ambas a la vez verdaderas) como propia de una *reflexión* metalingüística que establece de esta manera un criterio formal para la distinción de proposiciones con sentido (p. 105, 107). Verdad y falsedad no son propiedades de las proposiciones en sí sino una distinción del pensamiento que reflexiona sobre su propia estructura formal (p. 123).

En síntesis se trata de un trabajo sólido en el que el autor fundamenta sus tesis analizando con detalle los textos correspondientes más importantes.

Cabe destacar, por último, la coincidencia en puntos importantes de la interpretación que hace Zwergel del principio de no contradicción con la que da Pierre Aubenque del mismo en su libro *Le problème de l'être chez Aristote*, París, 1966, p. 124 y sigs., importante obra que el autor no ha tenido en cuenta.

OSCAR DANIEL BRAUER

W. D. Ross, *Aristóteles*, traducción de Diego F. Pro, bibliografía actualizada por Osvaldo N. Guariglia, segunda edición, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1981.

El *Aristóteles* de Ross es un libro que ha demostrado tener una extraordinaria capacidad de supervivencia. Publicado por vez primera en 1923, reeditado cinco veces y reimpresso al menos en cuatro oportunidades en inglés, aparece ahora en su segunda edición en castellano. ¿A qué se ha debido su éxito? Ciertamente hace ya tiempo que no puede ser considerado un libro "al día", un libro que refleje el estado actual de los estudios aristotélicos. El lector contemporáneo, por ejemplo, se hará una serie de preguntas sobre la lógica aristotélica motivadas

por las preocupaciones e interrogantes de la lógica post-freegeana y no encontrará en el capítulo correspondiente de Ross respuesta alguna. Incluso en temas donde no se puede hablar de "progreso" con tanta confianza ocurre algo semejante. Ross dice en la página 269 (si bien en nota al pie de página matiza su afirmación) que "la ética de Aristóteles es netamente teleológica; la moralidad consiste a sus ojos en hacer ciertas acciones no porque ellas nos parezcan correctas en sí mismas, sino porque las reconocemos capaces de dirigirnos a lo que es el bien para el hombre". Estudios posteriores (véase, por ejemplo J. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975, pp. 149-151) han explorado las consecuencias de una interpretación de este tipo: en caso de ser correcta, Aristóteles admitiría que en ciertas oportunidades no sería irracional omitir actos virtuosos o realizar incluso actos inmorales con tal que sean conducentes al bien último, que en esta lectura sería exclusivamente la contemplación filosófica. Como ésta parece ser a todas luces una consecuencia inaceptable porque dejaría a la ética aristotélica convertida en una especie de maquiavelismo intelectualista, difícilmente reconstruiríamos hoy la moral de Aristóteles a lo largo de la pauta que Ross parece sugerir en el pasaje citado. ¿Por qué entonces seguimos leyendo este libro, sobre todo teniendo en cuenta que existen otras meritorias monografías más recientes sobre el Estagirita? A mi juicio la clave del asunto radica en que la intención primaria de Ross no es presentar a su autor "según el orden de las razones", sino *según el orden de sus obras*. Así, por ejemplo, encontramos un párrafo sobre teología en la página 116 y otro sobre el mismo tema en la página 180. Lo que ocurre es que en el primer caso está parafraseando el libro segundo de la *Física* y en el segundo el libro primero del *De Partibus Animalium*. A Ross le interesa más el contexto de las dos exposiciones que una reducción de ambas a una versión más general de la noción de causa final.

En este sentido el libro de Ross es único. Hasta donde alcanzo a divisar, no hay otra obra que nos guíe, con lucidez y reflexión, por el *Corpus Aristotelicum* como ésta. Pero naturalmente el estudio de Aristóteles no debe detenerse aquí. Es útil comenzar por Ross o consultar su libro ocasionalmente pero sería un error tomarlo como una palabra definitiva sobre Aristóteles. De allí la importancia de la bibliografía actualizada preparada por Guariglia. Dada la profusa cantidad de publicaciones sobre Aristóteles aparecidas durante las últimas tres décadas, Guariglia tiene el mérito de llamar la atención sobre un selecto conjunto de estudios representativos y de incluir además casi todo el material fundamental (ediciones críticas, traducciones, comentarios).

Al aparecer impresa lo que parece ser la bibliografía de la primera edición castellana y no la bibliografía de la reimpresión inglesa de 1953 —año que Guariglia toma como término *post quem* para su propio recopilación— quedan sin mencionar obras que Ross consideraba importantes como por ejemplo, las ediciones de Förster del *De Anima* (Budapest, 1912) y del *De Sensu et De Memoria* (Budapest, 1942). Igual destino corren unos 23 títulos entre los cuales hay varias obras de peso como los libros de Bignone y de Wilpert sobre los fragmentos. Un error de impresión de menor cuantía es que en la página 419 la referencia al *De Generatione Animalium* está fuera de lugar y hace que las obras

mencionadas a continuación aparezcan como si fuesen otras ediciones del mismo tratado. En realidad son ediciones del *De Anima*. En la página 421 el libro de Barker aparece como una edición de la *Constitución de Atenas* y no lo es.

Todos los defectos que he señalado son ínfimos y fácilmente subsanables en futuras reimpresiones. Lo importante es que gracias a Guariglia y a la Editorial Charcas está otra vez en el mercado, con bibliografía actualizada, esta servicial obra.

ALFONSO GÓMEZ-LOBO

CRÓNICA

Simposio Hegel. Organizado por el Instituto Goethe de Buenos Aires y el Centro de Investigaciones Filosóficas se llevó a cabo entre el 5 y el 9 de octubre pasado un simposio en conmemoración del sesquicentenario de la muerte de G. W. F. Hegel. El comité organizador estuvo formado por O. Guariglia como coordinador general, A. Carpio y M. Presas. Las contribuciones fueron las siguientes: I. Fetscher (U. Frankfurt) "Crítica de la sociedad y apoteosis del estado en la *Filosofía del Derecho* de Hegel"; O. Guariglia (CIF-CONICET) "La ética en Hegel"; A. Mercado Vera (U. Buenos Aires) "Libertad e historia en Hegel"; A. Carpio (U. Buenos Aires) "Historia de la filosofía y verdad"; R. Walton (U. Buenos Aires -CONICET) "Ser-en-sí y ser-para-otro"; O. Brauer (CIF-U. Buenos Aires) "Ser, nada y devenir"; E. de Olaso (U. La Plata-CO-NICET) "Hegel y el escepticismo"; M. Presas (U. La Plata-CONICET) "La muerte del arte"; H. Zucchi (U. Tucumán) "Hegel y Aristóteles: una interpretación de la filosofía antigua"; R. Ferrara (U. Católica Buenos Aires- CO-NICET) "La filosofía de la religión en Hegel: Idea, Figura, Comunidad"; E. Pucciarelli (U. Buenos Aires-CONICET) "La alienación en Hegel".

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Noviembre 1981

Volumen VII

Nº 3

SUMARIO

ARTICULOS	Pág.
Edgardo Albizu: La estructura de la <i>Fenomenología del Espíritu</i> de Hegel y el problema del tiempo	209
Natalio R. Botana: De la república de la virtud a la república del interés	223
Oscar Daniel Brauer: La estructura de la dialéctica hegeliana	39
Héctor-Neri Castañeda: Leibniz y la teoría de las relaciones y de la predicación en el <i>Fedón</i> de Platón	99
Carla Cordua: Modernidad y filosofía según Hegel	3
Mario A. Presas: Historia e idea de la filosofía como ciencia en Husserl	61
Carlos H. Soto: Identidad y lógica de la comprensión	195

DISCUSION

Martín Diego Farrell: Rawls y la escasez moderada	150
Manuel Feo La Cruz: ¿Es tan escasa la "escasez moderada"?	143
Alfonso Gómez-Lobo: Retracción sobre el <i>Proemio</i> de Parménides	253

NOTAS

Carlos E. Alchourrón: Negación y tercero excluido	73
Oswaldo N. Guariglia: Tres posiciones básicas de la filosofía griega con respecto al conocimiento práctico	265
Alberto Moretti: Sobre el nominalismo de predicados	159
Ezequiel de Olaso: Nota crítica sobre una falsa refutación del escepticismo	261
Andrés R. Raggio: La filosofía matemática de Kurt Gödel (1906-1978)	153

ESTUDIO CRITICO

Niels Offenberger: La teoría aristotélica de los contrarios según la reconstrucción de O. Guariglia	273
Miguel A. Quintanilla: Conceptos y cosas. Acerca del <i>Tratado de Filosofía</i> de Mario Bunge	165

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

D. Bindra, J. A. Anderson, M. A. Bunge y otros: The Brain's Mind. A neuroscience Perspective on the Mind-Body Problem (Antonio M. Battro)	186
Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia - N° 1/1980 (Carlos E. Caorsi)	88
Héctor-Neri Castañeda: On Philosophical Method (R. C. Ertola Birabén)	280
Roderick Chisholm: Theory of Knowledge (Marcelo Dascal)	79
Carla Cordua: El concepto hegeliano de arte (Edgardo Albizu)	177
Arnold Gehlen: Philosophische Schriften II (María Julia Bertomeu)	81
H. G. Hubbeling: Spinoza (Oscar M. Esquisabel)	83
G. W. Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe - Reihe 1: Bd. 10 (Ezequiel de Olaso)	278
Allen Newell: Inteligencia artificial y el concepto de mente (Antonio M. Battro)	87
W. D. Ross: Aristóteles (Alfonso Gómez-Lobo)	284
Michael Ruse: La filosofía de la biología (Graciela Fernández de Maliandi)	187
David Sobrevilla (ed.): La filosofía alemana desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días (Ricardo Maliandi)	184
Ernest Sosa (ed): The Philosophy of Nicholas Rescher - Discussion and replies (Ezequiel de Olaso)	179
Roberto Torretti: Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica (Mario A. Presas)	82
Teófilo Urdanoz O. P.: Historia de la filosofía. Tomo VI. Siglo XX: de Bergson al final del existencialismo (Mario A. Presas)	85
Herbert Zwergel: Principium contradictionis. Die aristotelische Begründung des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch und die Einheit der Ersten Philosophie (Oscar Daniel Brauer)	282

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los Consultores de la RLF.
2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués. Deberán ser presentadas con original y copia, a máquina, a doble espacio, en papel tamaño carta, no transparente, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas.
3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
- Los artículos y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.
5. Las notas deben ser enumeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte. La cita de obras seguirá el siguiente orden (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (subrayado); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc. si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (subrayado); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.
6. Los trabajos presentados deben ser inéditos: luego de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de Redacción de la RLF.
7. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.