

En este número:
CONCURSO EZEQUIEL DE OLASO

Manuel Tizziani

El camino de la duda: de la incredulidad de Montaigne
a la irreligión de Meslier

•
ARTÍCULOS

Daniel Brauer

Las fuentes de la subjetividad en la “Antropología” de Hegel
y su interpretación del “magnetismo animal”

Daniel Simão Nascimento

Aristotle on the Normative Value of Friendship Duties

Laura E. Herrera Castillo

Expresión y fuerza: formas de la funcionalidad desnuda
en G. W. Leibniz

•
CRÓNICAS

Plínio Junqueira Smith

Oswaldo Porchat Pereira (1933–2017)

—

**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

Vol. 44

Nº2

Primavera 2018

—

COMITÉ EDITORIAL

Alejandro Cassini | UBA | CONICET
Silvana Di Camillo | UBA | UNLP
Oscar Esquisabel | UNLP | CONICET
Mariano Garreta Leclercq | UBA | CONICET
Ricardo Ibarlucía | UNSAM | CONICET
Julio Montero | UBA | CONICET

Secretario de redacción: **Juan M. Melone** | UBA | CONICET
Bibliográficas: **Adrián Ratto** | UBA | CONICET

CONSULTORES ACADÉMICOS

Fernando Bahr | María Julia Bertomeu | Marcelo Boeri | Mario Bunge
Mario Caimi | Edgardo Castro | Carla Cordua | Eleonora Cresto | Marcelo Dascal
Ernesto Garzón Valdés | Jorge E. Gracia | Leiser Madanes | Carlos Ulises Moulines
Eleonora Orlando | Pablo Pavesi | Carlos Pereda | Mario Presas
María Isabel Santa Cruz | Plínio Junqueira Smith | Ernesto Sosa | Carlos Thiebaut
Roberto Torretti | Margarita Valdés

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

rlf@retina.ar

La Revista Latinoamericana de Filosofía es una revista de acceso abierto que se encuentra indexada en las siguientes bases de datos: EBSCO, Latindex (Catálogo), Repertoire bibliographique de la philosophie, SciELO (Argentina), The Philosopher's Index. Se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Edgardo Castro, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE, Buenos Aires. Copyright: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

ISSN 0325-0725

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean
Corrección y armado: Marina Pérez

Noviembre 2018

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO

CONCURSO EZEQUIEL DE OLASO

MANUEL TIZZIANI

El camino de la duda: de la incredulidad de Montaigne a la irreligión de Meslier _ 155

ARTÍCULOS

DANIEL BRAUER

Las fuentes de la subjetividad en la “Antropología” de Hegel y su interpretación del “magnetismo animal” _ 181

DANIEL SIMÃO NASCIMENTO

Aristotle on the Normative Value of Friendship Duties _ 201

LAURA E. HERRERA CASTILLO

Expresión y fuerza: formas de la *funcionalidad desnuda* en G. W. Leibniz _ 225

CRÓNICAS

PLÍNIO JUNQUEIRA SMITH

Oswaldo Porchat Pereira (1933-2017) _ 247

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

JEFFREY ANDREW BARASH

Collective Memory & the Historical Past (E. Lythgoe) _ 253

SILVIA MANZO y VERA WAKSMAN (eds.)

¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?: reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía (P. F. Mazzuca) _ 256

COLABORADORES

MANUEL TIZZIANI es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es investigador del CONICET y docente en la Universidad Nacional del Litoral, donde también se desempeña como investigador. Es miembro fundador de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII. Ha publicado artículos en revistas científicas tanto de la Argentina como del exterior. Es autor del libro *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne* (en prensa). manueltizziani@gmail

DANIEL BRAUER es profesor titular de Filosofía de la Historia en la Universidad de Buenos Aires e investigador principal del CONICET. Fue becario de la Fundación Alexander von Humboldt. Sus principales áreas de interés son la filosofía de Hegel y la teoría filosófica de la historia, temas sobre los que ha publicado numerosos trabajos en el país y el exterior. danielbrauer@hotmail.com

DANIEL SIMÃO NASCIMENTO es doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Actualmente se desempeña como profesor de Ética y Filosofía Política en la Universidad Federal de Río de Janeiro. Ha realizado estancias de investigación de doctorado y posdoctorado en la Sorbona, en la Universidad Federal de Pelotas y en la Universidad Federal de Santa María. Es miembro del Programa de Posgrado en Lógica y Metafísica (PPGLM/UFRJ) e investigador asociado del Núcleo de Estudios de Filosofía Antigua (NUFA/PUC-RJ). danielsimaonascimento@gmail.com

I 153

LAURA E. HERRERA CASTILLO es doctora en filosofía por la Universidad de Granada (España). Actualmente se desempeña como investigadora en la Universidad de Münster en el marco de un proyecto sobre el concepto de expresión y su aparato metafórico en Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Leibniz. Sus principales temas de investigación son la historia de la filosofía y de la matemática en el Renacimiento y la Modernidad. Dentro de sus diversas publicaciones, cabe destacar el libro *Curvas y espejos. El carácter funcional de la actividad monádica en G. W. Leibniz* (Granada, 2015). laura.herreracastillo@uni-muenster.de

CONCURSO EZEQUIEL DE OLASO

El camino de la duda: de la incredulidad de Montaigne a la irreligión de Meslier

MANUEL TIZZIANI

Universidad Nacional del Litoral

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

I 155

Resumen: Este trabajo se sitúa en la intersección de dos áreas de estudio que, desde hace ya varias décadas, han comenzado a cambiar nuestra percepción de la historia de la filosofía moderna: el escepticismo y la literatura clandestina. Nuestro propósito es reconstruir el itinerario filosófico que lleva de la incredulidad al ateísmo. En una primera parte reflexionamos sobre el escepticismo de los *Essais* (1580) de Michel de Montaigne. Luego procedemos a reconstruir la lectura que Jean Meslier hizo de ellos en su *Mémoire des pensées et des sentiments* (1729). Por último, trazamos una comparación entre los pasajes de los *Essais* en los que la duda escéptica nos deja al borde de la incredulidad y el modo en que esos mismos pasajes son retomados por Meslier para extraer de ellos corolarios irreligiosos.

Palabras clave: duda, incredulidad, irreligión, escepticismo, ateísmo.

The Pathway of Doubt: from Montaigne's Disbelief to Meslier's Irreligion

Abstract: This paper is located at the intersection of two areas of study that, for several decades now, have begun to change our perception of the history of modern philosophy: skepticism and clandestine literature. Our work try to reconstruct the pathway that goes from disbelief to atheism. In the first section we reflect on Montaigne's *Essais* (1580). In the second, we reconstruct Meslier's reading strategies in his *Mémoire des pensées et des sentiments* (1729). Finally, we try a comparison between different passages of the *Essais* in which the skeptical doubt leaves us on the verge of disbelief, and the way in which those same passages are taken up and transformed by Meslier with the aim of extracting from them irreligious corollaries.

Key-words: doubt, disbelief, irreligion, skepticism, atheism.

1. El devenir del escepticismo

156 |

En un Coloquio realizado en 1980, John Spink (1982) sostuvo que, en el marco del pensamiento clandestino, los términos “pirrónico” y “escéptico” podían ser interpretados como sinónimos de “materialista”. Varias décadas después, Sébastien Charles (2008) ofreció una revisión de los distintos estudios que, siguiendo esa estela, han buscado esclarecer la relación entre el escepticismo, el materialismo y el ateísmo en la literatura clandestina. En ese intento, además de reconstruir las posiciones de Alan Kors, Winfried Schröder y Gianni Paganini, retomó una tesis de Miguel Benítez (1983) según la cual, a excepción de los *Arguments du pyrrhonisme*, “ningún manuscrito clandestino tuvo como ambición proporcionar una visión imparcial de lo que fue el escepticismo, o recordar la historia de la secta y las disputas propias a esa corriente de pensamiento” (Charles 2008: 96-97).

Alejándose de aquella interpretación inaugural, Benítez y Charles coinciden en que, si bien es cierto que el escepticismo suele verse tergiversado en muchos de los manuscritos en los que se encuentra presente, un análisis más apegado a la letra muestra que la tesis de Spink resulta excesiva. En una palabra, en aquellos escritos en los que se intenta defender una hipótesis materialista y atea, el escepticismo no suele presentarse como “una corriente de pensamiento específica”, sino más bien como “un método de investigación y de exposición que impregna al materialismo clandestino”

(Benítez 1983: 45). Se trata, en definitiva, de “una actitud que pone en cuestión los conocimientos que hemos recibido –los prejuicios–, que tiene consciencia de los límites existentes en la búsqueda de la verdad y que, por ello mismo, se muestra modesta en sus pretensiones” (Benítez 1983: 45). El escepticismo sería, sobre todo, una herramienta, un importante aliado al momento de derruir los cimientos sobre los que se sostiene la tradición y esbozar una nueva verdad. Por lo tanto, aunque la pretendida sinonimia de Spink presente serias debilidades, es necesario tener en cuenta que “el léxico tradicional de los escépticos –”examen”, “modos”, “equipolencia”, “suspensión del juicio”, “tradición de leyes y costumbres”, etc.– se vio profundamente modificado a comienzos del siglo XVIII” (Bahr 2017: 10), dando lugar a nociones extrañas a la tradición pirrónica; a una paradójica versión *militante* “que utiliza el escepticismo y la duda crítica como un instrumento no dogmático y que busca socavar las certezas recibidas antes de construir sistemas alternativos” (Paganini 2002: 22).

En ese marco, y aun cuando el caso de Meslier presente diferencias con el que describe Paganini, cabe señalar que la intención general de este artículo es ofrecer una prueba adicional en favor de la tesis según la cual el escepticismo se vio transformado en los inicios del siglo de la Ilustración, siendo *utilizado* con fines extraños a los que en su origen poseía el pirronismo. Para ello, se intenta reconstruir un camino: el que va de la incredulidad a la irreligión; a mejor decir, el que conduce de las premisas escépticas esbozadas en los *Essais* (1580) de Michel de Montaigne (1533-1592) a las conclusiones ateas que pueden hallarse en la *Mémoire des pensées et des sentiments* (1729) de Jean Meslier (1664-1729). Con el fin de alcanzar ese objetivo, el texto se divide en tres apartados: en el primero se reflexiona sobre la escritura de Montaigne, poniendo especial énfasis en indicar el carácter discordante, inacabado y –sobre todo– tácito que este otorga a sus *Ensayos*. En el segundo se reconstruyen las estrategias de lectura de Meslier, exhibiendo el modo en que el cura saca provecho de aquellos escasos recursos de los que dispone. En el tercero se ensaya una comparación entre distintos pasajes de los *Essais* en los que la duda escéptica nos deja al borde de la incredulidad, y el modo en que esos mismos pasajes son retomados y transformados en la *Mémoire* con el objetivo de extraer de ellos corolarios irreligiosos. Al fin de cuentas, nuestro trabajo se ubica en la intersección de dos áreas de estudio que, desde hace ya varias décadas, han comenzado a cambiar nuestra percepción de la historia de la filosofía moderna: el escepticismo y la literatura clandestina.

2. Montaigne, entre la discordancia y la insinuación

¿Son los *Essais* un libro de *bonne foi*, o esa expresión es tan solo una ironía?¹ ¿Pueden ser definidos como un texto definitivo y explícito, o es posible concebirlos como una *opera aperta* y con repliegues? En ese marco, por un lado, ¿qué peso adquirió el pirronismo en su configuración *zétetica*, es decir, inacabada e inacabable?; por otro, ¿qué valor tiene en ellos la figura de lector, y a quiénes están dirigidos? He allí algunas de las preguntas que nos guían en nuestra interpretación de la escritura de Montaigne. Una de las sospechas sobre la que se sostiene este trabajo es que, más allá de la simple apariencia, esto es, de los pasajes que pueden ligar a Montaigne con el conservadurismo político, es posible encontrar en los *Essais* algunas indicaciones que, leídas con atención, podrían posicionar a su autor en los albores de una práctica de escritura en la que la figura del *lecteur suffisante* asume un rol protagónico: no solo porque la tarea del ensayo nunca se acaba,² sino también porque hay ideas que resulta mejor no afirmar de modo explícito. Esta práctica, postulamos de modo preliminar, podría caracterizarse, por lo tanto, por un decir que mixtura la discordancia y la insinuación. Se trata de una escritura en la que se conjuga un decir inconcluso, tentativo, atravesado por un talante pirrónico³ (véase E III: 34-35), con otro en el que las opiniones menos tradicionales se encuentran solapadas con aquellas que resultan más usuales e inocuas; en el que las mercancías prohibidas son ingresadas “de contrabando” en el puerto de la ortodoxia,⁴ o se hallan acompañadas por sentencias que intentan matizar su presunta heterodoxia (véase E I: 547-548). En definitiva, una escritura siempre fragmentaria y provisional, que “nunca hace pie”,⁵ pero que al mismo tiempo se encuentra construida en base a ironías, evasivas y subterfugios; un arte de escritura, finalmente, en la que el escepticismo, ya poco fiel a la *orientación* pirrónica o académica, irá convirtiéndose poco a poco en una arma de combate contra los prejuicios de la tradición.



¹ Sobre esta cuestión, seguimos de cerca las tesis desarrolladas por Jordi Bayod Brau (2009), quien concibe a Montaigne como a un “autor paradójal”.

² Al respecto, es siempre elocuente el inicio del ensayo *De la vanité* (III, 9): “¿Quién no ve que he tomado una ruta por la cual, sin tregua y sin esfuerzo, marcharé mientras queden tinta y papel en el mundo?” (Montaigne E III: 235).

³ Es Donald Frame (1955: 7) quien sostiene que, más allá de las posibles filosofías a las que pudo haber adherido a lo largo de su vida (estoicismo, escepticismo y epicureísmo, según la clásica tesis de Villey 1908), Montaigne exhibió siempre un “temperamento escéptico”.

⁴ La figura es utilizada por La Mothe le Vayer (1988: 11).

⁵ La idea ha sido explorada por Kovadloff (2004).

Pero volvamos a la primera pregunta. En el prefacio de su obra, en donde se dirige a sus lectores, Montaigne realiza dos afirmaciones clave en relación con su texto. En la primera afirma: “Lector, este es un libro de buena fe”; en la segunda: “Así, lector, soy yo mismo la materia de mi libro” (E I: 117). Ahora bien, ¿cuál es el significado que puede asignarse a estas dos frases inaugurales? Según puede inferirse de su conjunción, los *Ensayos* pretenderían erigirse en un libro que diga *solo la verdad* acerca de quién lo escribe, es decir, en un libro que represente —o más bien, que presente⁶— el fiel retrato de su autor. Un retrato que no oculte nada de sí, ni las virtudes más encomiables ni los vicios más vergonzosos; sentido original del concepto jurídico de “buena fe” que Montaigne conoce por *De officiis*.

Es el propio Montaigne quien reafirma esta misma idea al asegurar que, mediante la edición de sus escritos, no ha buscado alcanzar la gloria, ni ha intentado dotarse a sí mismo de una reputación inmerecida:

Si [este libro] hubiese sido [escrito] para buscar el favor del mundo, me habría adornado mucho mejor, con bellezas postizas. Quiero que me vean en mi manera de ser simple, natural y común, sin estudio ni artificio. Porque me pinto a mí mismo... [Y] de haber estado entre aquellas naciones que, según dicen, todavía viven bajo la dulce libertad de las primeras leyes de la naturaleza, te aseguro que me hubiera gustado muchísimo pintarme del todo entero y del todo desnudo (Montaigne E I: 117).

I 159

Pero, mal que le pese, Montaigne no ha tenido la fortuna de vivir entre los tupinambás del litoral brasileño; por el contrario, le ha tocado la desgracia de nacer en “un Estado turbado y enfermo” (E III: 231), en una nación en la que las reglas de la civilidad pedantesca han llegado a ser virtudes cardinales.

⁶ Jesús Navarro (2007) ha analizado con detalle la evolución del concepto de *lector* a lo largo de las sucesivas ediciones de los *Ensayos*. Según su mirada, el texto de Montaigne, originalmente destinado solo a la consulta de parientes y amigos, irá ampliando paulatinamente sus destinatarios. Así, poco a poco, irá perdiendo su carácter “doméstico y privado” para convertirse en un texto cuyo lector potencial no es otro que todo aquel que pueda caer bajo *l’humaine condition*. En el mismo sentido, los *Ensayos* dejarán de ser un mero recordatorio de su autor, una representación textual de una corporalidad, para convertirse en un texto de presentación; el lector lejano, que no ha tenido ya la posibilidad de conocer a Montaigne en persona, solo dará con él a través de sus *Essais*. Si bien coincidimos en la creciente *universalización* del discurso de Montaigne —que lo ha convertido en un clásico de la literatura—, nuestra interpretación difiere en parte con la de Navarro. Pues, al mismo tiempo en que muchas de las ideas de los *Ensayos* son recibidas por un público muy amplio, algunas de ellas, las más radicales y heterodoxas, serán solo reapropiadas por un reducido grupo de lectores.

La Francia del siglo XVI es la de esos maestros de escuela que carecen de toda otra cualidad que no sea libresca, que ocultan sus ineptias detrás de una elegante toga y resonantes máximas latinas. El ensayista vive en una época en la que lo útil y lo honesto han bifurcado sus caminos, en la cual el arte del disimulo y la razón de Estado han pasado a desempeñar un rol destacado en el sostenimiento de la sociedad política. Una época, en fin, en la que la mentira ha dejado de ser concebida como un pernicioso vicio que socava los vínculos humanos para convertirse en un instrumento de poder. Sabemos también que el tiempo histórico en el que vivió Montaigne fue, en términos teológico-políticos, uno de los más agitados de la historia europea. El siglo XVI no solo fue el del “otoño del Renacimiento”, sino también el de la Reforma; un siglo en el que guerras consumadas en nombre de Dios, bajo el pretexto de la piedad y la ortodoxia, desangraron a su Francia natal.

Ahora bien, en ese contexto político e intelectual –agravado por otros fenómenos como la caza de brujas y el accionar de la Inquisición, que, tras el concilio de Trento (1545-1563), comenzará a ejercer mayor control sobre las opiniones y actos individuales–, ¿cuáles son los límites del decir honesto? ¿Qué puede decirse sin peligro? ¿Cuáles son las mercancías prohibidas en el puerto de la ortodoxia? Teniendo esto en cuenta, ¿es posible pasar por alto la afamada máxima de Tácito –cuya historia Montaigne recomienda “estudiar y aprender” (E II: 230)– respecto de la rareza de los tiempos en la que todo puede ser pensado y dicho? Parece evidente que no todos los pensamientos son igual de bienvenidos en las tierras de la opinión común. Y Montaigne bien sabe, luego de las persecuciones de las que fue testigo directo, que las opiniones poco ortodoxas –en particular en materia teológica y política– pueden conducir a una muerte trágica y dolorosa (como la de Miguel Servet), o una vida plagada de penurias (como la de su defensor, Sébastien Castellion). Sabe que “la valentía tiene sus límites, como todas las demás virtudes” (E I: 203), y que la “ley de la resolución y de la firmeza no implica que no debemos protegernos, en la medida de nuestras fuerzas, de los males e infortunios que nos amenazan... Al contrario, cualquier medio honesto para defenderse de las desgracias es no solo lícito, sino loable” (E I: 171).

A partir de estos elementos, cabría preguntar cuál es el significado que podemos atribuir a otra afirmación presente en el aviso “Al lector”. En los *Ensayos*, insiste Montaigne, “mis defectos se leerán al natural, mis imperfecciones y mi forma genuina en la medida en que la reverencia pública me lo ha permitido” (E I: 117). Ahora bien, ¿cuáles son los límites de esa reverencia? ¿Cuáles son las fronteras que el decoro público han impuesto a este supuesto afán del ensayista por presentarse ante los demás sin estudio ni artificio? ¿Cuán lejos está ya del mundo francés tardo-renacentista la posibilidad de mostrarse ante los lectores por entero y al desnudo, como un habitante de los

pueblos de la *France Antarctique*? ¿Cuántas máscaras ha debido portar Montaigne para cumplir con las reglas ceremoniales instituidas a su alrededor? Desde esta perspectiva, ¿puede concebirse a los *Essays* como un libro escrito bajo una estricta *bonne foi*, como un retrato en el que es posible encontrar explicitados todos los pensamientos del autor? Y si fuera posible dudar de su *honestidad brutal*, ¿podríamos considerarlo como un filósofo con múltiples facetas, no solo como un escéptico al que le resulta imposible proferir una última palabra, sino también como alguien interesado en solo dejar entrever ciertas ideas? ¿Podríamos entenderlo como un pensador de la trastienda, que se ha servido de ironías, sugerencias e insinuaciones para dar cuerpo a ciertos pensamientos poco loables para los censores del Sacro Palazzo?

Según nuestra lectura, no resulta descabellado pensar que Montaigne haya al menos intuido la posibilidad: “Debemos reservarnos una trastienda del todo nuestra, del todo libre, donde fijar nuestra verdadera libertad y nuestro principal retiro y soledad” (Montaigne *E I*: 445). De eso se trata; de apropiarse de una *arrière-boutique* privada en la cual puedan expresarse, sin peligros, los pensamientos menos corrientes, las ideas más audaces, las conclusiones más intrépidas. Aquellas solo transmisibles a las “almas ordenadas y fuertes por sí mismas” (*E II*: 475), a un pequeño número de personas, miembros de la *République des Lettres*, capaces de entenderlas y tolerarlas. El sabio, según lo describe, es aquel hombre de entendimiento que no solo posee buenas disposiciones naturales, sino que también ha logrado pulir sus ideas a través del estudio y la reflexión. Es, además, quien conoce en detalle cuán peligrosa e intolerante puede llegar a ser la turba de seres humanos que deja arrastrarse por las pasiones. En una palabra, el sabio sabe disimular. Conoce la importancia de actuar exteriormente como la mayoría, conformando sus hábitos a las disposiciones del país en el que le ha tocado nacer, y de reflexionar interiormente como una pequeña fracción de individuos, gozando de esa “libertad aristocrática y viril” de la que nos habla Pierre Manent (2014).

I 161

el sabio debe por dentro separar el alma de la multitud, y mantenerla libre y capaz de juzgar libremente las cosas; pero, en cuanto al exterior, debe seguir por entero las maneras y formas admitidas. A la sociedad pública no le incumben nuestros pensamientos; pero lo restante, como acciones, trabajo, fortuna y vida, debemos cederlo y entregarlo a su servicio y a las opiniones comunes. (Montaigne *E I*: 273)⁷

⁷ Según esta mirada, quizás pueda concebirse a Montaigne como un primer explorador sigiloso de la posición que asumirán de modo explícito los *libertinos eruditos*, y cuya síntesis se

Para lograr ese objetivo, para alcanzar esa libertad de pensamiento y de juicio, la trastienda se convierte en un lugar estratégico. Y Montaigne la posee. Su biblioteca, ubicada en el tercer piso de la torre de su castillo, asume un rol fundamental en esta historia; otorga un sustento físico a la interpretación que aquí ensayamos. Ese lugar le agrada, afirma, sobre todo “porque su acceso es un poco difícil, y porque está algo apartada, tanto por el provecho del ejercicio como por alejar de mí a la multitud. Aquí tengo mi morada. Intento adueñarme de ella por completo, y sustraer este único rincón a la comunidad conyugal, filial y civil” (Montaigne *E* III: 70). Montaigne gusta de la soledad, de la vida retirada y de las reflexiones incisivas acerca de los recodos de su *yo*, aunque también es cierto que la imagen del ensayista ermitaño hace tiempo que ha sido desestimada (véanse Nakam 1982, 2001 y Desan 2014). De hecho, podemos afirmar que Montaigne fue, a la vez que un gran lector de Séneca y Plutarco, un destacado actor en los asuntos de su tiempo. Lo que nos conduce hacia otra consideración de relevancia: incluso cuando él señale que, debido al riesgo que se corre, prefiere eludir las reflexiones acerca de los asuntos presentes (véase *E* I: 254–255), e incluso cuando afirme ser para sí mismo “su física y su metafísica”, está claro que sus escritos no solo refieren unívocamente a su persona, sino que representan también una lúcida reflexión acerca de muchos tópicos centrales para la filosofía, e incluso se entrometen en álgidos debates políticos y teológicos, aunque “no con el objeto de establecer la verdad, sino para buscarla” (*E* I: 547).

162 |

Es por ello, y por otras consideraciones que podríamos añadir con más espacio, que nos permitimos ensayar la hipótesis según la cual cabría pensar que, conociendo los peligros individuales que puede ocasionar una expresión intrépida, o los inconvenientes políticos que podrían producir dichas ideas en manos de quienes son incapaces de moderar sus afectos, Montaigne se habría contentado con sembrar en sus *Ensayos* ciertas semillas “de una materia más rica y más audaz” (*E* I: 459); guiños, señas, marcas de sentido capaces de habilitar una lectura menos apegada a la letra, o capaz de convertir las “fantasías” en realidad. Sus *Ensayos*, creemos, quizás posean un sentido íntimo, velado, solo abierto a los lectores sagaces; al pequeño y selecto grupo de los “hombres de entendimiento”. Es el mismo autor, en efecto, quien parece reafirmar nuestra tesis:

encuentra en la célebre frase que Naudé tomó de Cesare Cremonini: *Intus ut libet, foris ut moris est*. Sobre la relación entre Montaigne y los libertinos, véase Dotoli (2007); sobre la actitud filosófico-política asumida por estos, véase Pintard (1943).

Ahora bien, en la medida que el decoro me lo permite, hago notar aquí mis inclinaciones y afectos; pero con más libertad y de más buena gana por mi boca a cualquiera que desee informarse sobre ello. En cualquier caso, en estas memorias, si se mira bien, se encontrará que lo he dicho todo, o indicado todo. Lo que no puedo expresar, lo señalo con el dedo: *Verum animo satis haec uestigia parva sagaci / sunt, per quae possis cognoscere caetera tute* [“Pero a un espíritu sagaz le bastan estos pequeños vestigios, mediante los cuales podrá conocer todo el resto” (Lucrecio, *De rerum natura*, I: 402-403)]. (Montaigne *E* III: 288).

Él, que admite haber tenido esa misma experiencia,⁸ que ha forjado su propio texto a partir de la relectura y reapropiación de los autores clásicos,⁹ que ha propuesto una novedosa pedagogía en base a la libertad del juicio, que ha puesto en práctica una escritura siempre y deliberadamente inconclusa, sabe que “el lector capaz (*lecteur suffisante*) descubre a menudo en los escritos ajenos otras perfecciones que las que el autor ha puesto y ha advertido en ellos, y les presta sentido y aspectos más ricos” (*E* I: 287). Se genera así una suerte de complicidad entre quien escribe sirviéndose de ironías, insinuaciones y conclusiones discordantes, y quien ejerce una lectura sagaz y atenta. “La mitad de la palabra pertenece a quien habla, la otra mitad a quien escucha” (*E* III: 438), afirma el ensayista. El texto queda incompleto, casi mudo, sin aquel destinatario capaz de actualizar y completar su significado, sin aquel que aporta la otra mitad; sin aquel capaz de develar el reverso de la ironía, de convertir las insinuaciones en ideas, de gestar conclusiones en base a las sugerencias. Es este, solo este, el que ha comprendido la potencia de la palabra escrita.

I 163

3. Meslier, un lector pirómano

El *Abrégé de la vie de l'auteur*, un texto de circulación manuscrita y clandestina que solía acompañar a los distintos resúmenes de la *Mémoire* —antes de ser impreso por Voltaire junto con el *Extrait des Sentiments de Jean Meslier* (1762)—, nos ofrece las primeras noticias sobre algunas de las

⁸ “Yo he leído en Tito Livio cien cosas que otro no ha leído. Plutarco ha leído cien más de las que yo he sabido leer y aparte, acaso, de lo que el autor había registrado” (Montaigne *E* I: 328).

⁹ Al respecto, Michel Butor (1968: 216) señala lo siguiente: “al igual que él [Montaigne] sabe hacer suyas las citas que tomaba prestadas a los autores de la Antigüedad, nos invita a hacer nuestras sus propias sentencias”.

más importantes obras a las que el cura de Etrépigny habría tenido acceso: “Los principales de sus libros eran la Biblia, las *Memorias* de Commynes, un Montaigne, y algunos Padres; no es sino de la lectura de la Biblia y de los Padres de donde adquirió sus sentimientos” (Meslier OC III: 392). Una lista muy escueta, y una observación no menos discutible respecto de las limitadas fuentes que habrían servido de inspiración para el desarrollo de las ocho pruebas que conforman la *Mémoire des pensées et des sentiments*. En efecto, quienes han realizado un estudio más pormenorizado de la cuestión en los últimos cincuenta años, matizan con buenos argumentos la validez de aquella afirmación inicial. Pues si bien parece cierto que Meslier desarrolló sus reflexiones en un relativo aislamiento, en esporádica compañía de algunos *esprit-forts*, tampoco puede negarse, como ya ha señalado Maurice Dommanget (2008), que su biblioteca excedía con creces a las de sus colegas del bajo clero rural, quienes poseían, por lo general, “menos libros que el número de dedos de un mano” (Dommanget 2008: 49).¹⁰ No obstante, incluso cuando entendamos que su *bibliothèque* no debe ser reducida a los volúmenes que habrían sido inventariados en el momento de su muerte, sino que debe incluir todos aquellos libros eventualmente leídos y estudiados por el cura con algún detenimiento,¹¹ lo cierto es que Meslier no habría tomado contacto con más de medio centenar de obras.¹² Un número de lecturas que no deja de ser relativamente exiguo, y que, quizás, también pueda permitirnos explicar la originalidad de sus reflexiones materialistas, así como también cierta *rusticidad* argumental, o algunas carencias conceptuales (Benítez 2012: 234).

Además del *Antiguo* y del *Nuevo Testamento*, textos obligados para todo párroco, y de las obras de algunos Padres de la Iglesia, Meslier tuvo oportunidad de leer, entre los libros más destacados, la *Démonstration de l'existence de Dieu* de Fénelon; las *Réflexions sur l'athéisme* que el jesuita Tournemine redactó como introducción a la primera parte de esa demostración en las ediciones de 1712 y 1713, y que luego fue reeditada como apéndice en la

¹⁰ Tal como también afirma Miguel Benítez (2012: 64): “A pesar de su aislamiento, no cabe duda de que Meslier alimentó sus reflexiones a través de lecturas que lo reafirmaron en sus primeros sentimientos”.

¹¹ Para un comentario más detallado de esas lecturas, véase Benítez (2012: 59-85). Según la hipótesis de este autor, muchas de las lecturas de Meslier habrían sido provistas por Rémy Leroux, notario y *esprit libertin* a quien el cura habría legado una de las copias de su *Mémoire*, y a quien, por lo tanto, debemos la difusión del manuscrito durante la primera mitad del siglo XVIII.

¹² Basándose en las referencias incluidas por Meslier, Bredel (1983: 259-260) elaboró una lista de 46 libros.

de 1718;¹³ la segunda edición –anónima– de la *Recherche de la vérité* (1675–1676) de Malebranche, a quien Meslier nunca identifica como su autor; las *Mémoires* de Phillipe de Commynes (1610); dos textos anónimos titulados *Le salut de l'Europe* (1694) y *L'Esprit du Cardinal Mazarin* (1695); una versión francesa de *L'espion turc*, atribuido al escritor italiano Jean-Paul Marana; el *Grand Dictionnaire historique, ou Le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane* de Louis Moréri (1674); *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*, de Jean de La Bruyère (1691); la *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté fausement soupçonnez de magie* (1669), del libertino erudito Gabriel Naudé; el *Nouveau Théâtre du Monde* (1613–1635), atribuido a Pierre Davity, y obras de autores clásicos como el naturalista Plinio, Luciano de Samósata, Séneca, Tácito o Tito Livio, aunque hay quienes ponen duda que algunas de estas lecturas hayan sido de primera mano. Sea como fuere, entre todas esas lecturas (a la que quizás podría añadirse la de algunos filósofos de primera línea),¹⁴ los *Essais* de Montaigne parecen haber alcanzado un lugar muy especial.¹⁵ En efecto, como intentaremos mostrar con mayor detalle en nuestro próximo apartado, la presencia de Montaigne es casi ubicua en las páginas de la *Mémoire*, no solo en términos *cuantitativos*, sino también *cualitativos*; Meslier no solo nombra y recurre al “juicioso” Montaigne como una autoridad, sino que también obtiene mucho provecho de distintos argumentos que este desarrolla en sus *Essais*, y en los que el escepticismo y la incredulidad asumen un lugar protagónico.

I 165

Por otra parte, dejando de lado la composición de su biblioteca, creemos posible caracterizar las prácticas de lectura asumidas por Meslier en base a dos rasgos principales: en primer lugar, si nos atenemos a la interpretación de Miguel Benítez, parece posible señalar que toda la filosofía del cura de Etrépigny se gestó a partir de una serie de textos, tesis y proposiciones que este se proponía rebatir; lo que no solo produce “una multitud de equívocos” (Benítez 2012: 223) conceptuales y lingüísticos a lo largo de la

¹³ Como se sabe, Meslier redactará una serie de notas críticas a estas obras de Fénelon y Tournemine, las cuales, si bien también circularon en forma clandestina durante el siglo XVIII –llegando, por caso, a manos de Helvétius– serán editadas por primera vez por Jean Deprun, bajo el título de *Anti-Fénelon*, en la edición de las *Oeuvres complètes* (OC III: 207–366).

¹⁴ Descartes, Spinoza y Bayle son otros personajes a los que en algún tiempo se consideró como posibles fuentes de Meslier, aunque diversos estudios han mostrado la dudosa verosimilitud de esa tesis.

¹⁵ Meslier tendrá la posibilidad de acceder a la edición de los *Essais* realizada por Michel Blageart en 1649, es decir, casi un cuarto de siglo antes de que estos fueran introducidos en el *Index librorum prohibitorum*, el 28 de enero de 1676.

Mémoire, ya que Meslier adopta muchas veces el lenguaje de sus oponentes,¹⁶ sino que también otorga a la *Démonstration* de Fénelon un lugar central en el desarrollo de su filosofía. En efecto, las 260 notas marginales añadidas por Meslier como refutación de dicha demostración podrían ser consideradas, tal vez, como el primer esbozo de su voluminoso escrito. Esta *filosofía de reacción* no solo daría cuenta de una construcción conceptual con límites y lagunas, sino que también nos permitiría explicar otro fenómeno particular de la producción de Meslier: el que haya sido capaz de “enrolar contra la religión y la monarquía católica una poderosa armada” (Benítez 2012: 64) compuesta de perspectivas muy disimiles, y en cuyas filas se incluye a los autores antiguos, a la literatura jansenista —como las *Réflexions morales sur le Nouveau Testament* (1694) de Quesnel—, a algunos autores protestantes —como Pierre Du Moulin—, a los *turcos* —como es el caso de Marana— y a una gruesa infantería proveniente de las trincheras católicas; infantería dentro de la cual podemos destacar, quizás con el grado de general, al autor de los *Essais*.

En segundo lugar, parece posible afirmar que el *uso* que Meslier hace de las diversas obras con las que toma contacto, el modo como *trabaja* con y sobre ellas, nos permite pensar que la *Mémoire* no fue un texto redactado con ira y precipitación, sino una obra elaborada con cierta frialdad, y durante un tiempo considerable,¹⁷ aun cuando las razones que motivaron su redacción pudieran haber despertado una evidente irritación en el cura. En una palabra, por más que Meslier haya escrito su texto afligido ante las penurias de sus feligreses, o por el furor que le producían los abusos de poder de obispos y príncipes, es claro que la tarea de desengaño a la que se abocó en su texto requirió de un detenido ejercicio de meditación: no nació de la noche a la

166 |

¹⁶ Es este rasgo, posiblemente, el que ha llevado a muchos estudiosos a pensar que Meslier podía ser incluido entre los “cartesianos”, aun cuando muestre grandes disidencias con esa escuela. Un ejemplo paradigmático de esta interpretación sería Jean Deprun, quien lo caracterizó como un “malebrancheano de extrema izquierda” (Meslier OC I: LXXXVIII).

¹⁷ La redacción de la *Mémoire* se habría extendido por más una década, entre 1718 y 1729. La primera fecha coincide con la edición de las *Oeuvres philosophiques* de Fénelon a las que Meslier no solo responde en sus notas, sino también en la Séptima y Octava prueba. En efecto, existen otras evidencias textuales que indican que Meslier habría comenzado a redactar su texto durante la Regencia de Felipe de Orléans (1715-1723), quizás por haber concebido que la muerte de Luis XIV dejaba a la monarquía francesa en una posición de cierta debilidad. Asimismo, puede constatarse que la *Mémoire* siguió siendo redactada y corregida hasta el momento de la muerte de Meslier, ocurrida a mediados de 1729, pues los tres manuscritos hallados por Roland Desné en la Biblioteca Nacional de Francia, (fr. 19458, fr. 19459 y fr. 19460), poseen diversas adiciones de la propia mano del cura. Lo que indicaría que solo la muerte del cura impidió que la obra siguiera *creciendo*.

mañana, ni de una mente turbada por el odio. Según la hipótesis de uno de sus principales estudiosos, en efecto, “Meslier sin dudas maduró largamente su pensamiento, su incredulidad; si debemos creerle, desde sus años de juventud” (Benítez 2012: 63–64). Según esta interpretación, Meslier habría confirmado sus primeros sentimientos y reflexiones a partir de la lectura de diversos hombres ilustres, recopilando en distintos cuadernos, durante largos años, “pasajes extraídos de los libros que leía, seguramente incluso antes de pensar en servirse de estos materiales para la elaboración de su escrito” (Benítez 2012: 66). En efecto, las referencias que Meslier ofrece –a lo largo de la *Mémoire*– de las diversas citas que toma de sus lecturas, son en ocasiones vagas, imprecisas e incluso incorrectas, al tiempo que muchos de esos pasajes también son usualmente modificados. Lo que podría llevarnos a pensar, por una parte, que el cura no disponía de todos *sus* libros en el momento en que se abocó a la redacción de su obra, sino tan solo de aquellos apuntes que habría ido tomando a partir de esas lecturas. Por otra parte, sin embargo, puede afirmarse con sobrada evidencia textual que esas lecturas parecen haber sido siempre realizadas de una manera particularmente interesada, pues el modo como Meslier sacaba provecho de ellas nos lleva a pensar que hacía “fuego con toda la madera que caía en sus manos” (Benítez 2012: 69). En una palabra, podría decirse que Meslier puso todos sus conocimientos de literatura clásica y moderna “al servicio de la revuelta” (Lutaud 1973: 138), convirtiéndose así en un lector pirómano, en un incendiario de la filosofía clandestina.

I 167

Para ofrecer un marco teórico más amplio, podríamos reconstruir de modo breve un debate que tuvo lugar en el ámbito de la historia de la lectura. En los inicios de la década de 1970, Rolf Engelsing (1974) publicó un estudio en el que sostuvo que, en el transcurso del siglo XVIII, se había producido en Europa una *Leserevolution*, categoría a partir de la cual estableció un antes y un después en la relación de los lectores con la cultura escrita: de un lado, la “lectura intensiva”, tradicional, imbuida de sacralidad y autoridad, en la que el lector se enfrentaba a un *corpus* limitado de textos –en su mayor parte de índole religiosa, y sobre todo la Biblia–, los cuales eran leídos (por lo general en voz alta) y releídos, memorizados y recitados, escuchados y aprendidos de memoria, transmitidos de generación en generación. Del otro, la “lectura extensiva”, moderna, desacralizada, silenciosa e individual, en la que el lector expresaba una *Lesesucht*, una “manía lectora” caracterizada por la avidez de consumir un material nuevo, más variado. Esta lectura rápida y efímera, además, era acompañada por “un examen crítico que no sustraía ya ningún terreno a la duda metódica. De ese modo, una relación comunitaria y respetuosa con lo escrito, imbuida de reverencia y obediencia, fue cediendo el paso a una lectura libre, desenvuelta e irreve-

rente” (Cavallo y Chartier 2004: 49). Roger Chartier (1998) y Reinhard Wittmann (2004) se han encargado de poner en entredicho la validez de la tesis de Engelsing, no por considerarla incorrecta, sino por concebirla como una posición “simple y tajante”. En concreto, han ofrecido una serie de testimonios y contraejemplos a partir de los cuales han mostrado la existencia de lectores con hábitos “extensivos” antes de la revolución, así como de lectores “intensivos” posteriores a ella.

Aprovechando esas categorías, y retomando las consideraciones de quienes se oponen a la rigidez de la tesis de Engelsing, quizás podríamos concebir a Meslier, quien vivió en los albores de la “revolución lectora”, como un lector que mixtura ambos modelos ideales. Por un lado, comparte con el lector “intensivo” la frecuentación de un número limitado de textos, entre los cuales los religiosos y apologeticos (con la Biblia a la cabeza) poseen sin dudas un lugar muy destacado; por el otro, comparte algunos rasgos propios del lector “extensivo”, exhibiendo una actitud irreverente frente a los escritos que le llegan a la mano, en ocasiones, según se cree, por una única vez. El estudio detenido y sistemático de algunos textos, como la *Démonstration* de Fénelon, no conlleva una actitud de sumisión ante la presunta autoridad del autor, sino un ejercicio crítico en el que todas las posiciones son discutidas en detalle. En efecto, incluso ante aquellos textos que parecen despertarle mayor afinidad, o ante aquellos autores a los que rinde cierta pleitesía (como es el caso de Montaigne), la actitud de Meslier jamás puede ser reducida al acatamiento pasivo. Tal como lo intentaremos mostrar en nuestro último apartado.

168 |

4. Premisas incrédulas, conclusiones irreligiosas

En el capítulo III de su inaugural estudio, Maurice Dommanget (2008: 95-132) refiere a *les sources intellectuelles* de las que Meslier se habría nutrido para componer su *Mémoire*. En ese marco, destaca la importancia de Montaigne, a quien el cura cita por primera vez en las páginas iniciales del “Avant-propos” (OC I: 30-31). “A partir de allí”, afirma el crítico,

las citas se suceden, y son tan numerosas que ocupan a veces páginas enteras. Puede decirse que en todos los lugares en los que Meslier ataca a la religión y pisotea a la divinidad, hay siempre una cita de Montaigne que llega en el momento justo para reforzar su argumentación. Pero especialmente cuando se trata de contrarrestar la impostura, el fanatismo, los sacrificios sangui-narios, el carácter puramente humano y los milagros de todas las religiones, Meslier toma préstamos de Montaigne... Por la amplitud de las citas a favor

de sus tesis, es incontestable que Montaigne ocupa el primer rango [entre sus fuentes], y la prueba de que el gran escéptico ejerce una extraña seducción sobre el humilde cura (Dommanget 2008: 99-100)

En efecto, según hemos podido constatar a través de nuestro estudio, la presencia de los *Essais* en la *Mémoire* no solo resulta muy significativa en términos cuantitativos, en números puros y duros, sino también en el desarrollo de argumentos que conducen de la irresolución pirrónica a la abierta incredulidad. Desde la primera perspectiva, cabría señalar que, a lo largo de los noventa y siete capítulos en los que se divide la *Mémoire*, Meslier refiere asiduamente a diversos pasajes de la obra del *judicieux sieur* de Montaigne, y que dos tercios de esas referencias pertenecen al más extenso y afamado de los ensayos: la *Apologie de Raimond Sebond* (II, 12)¹⁸. De hecho, esta presunta inclinación hacia los corrosivos argumentos del escepticismo –dado el tono general asumido por Montaigne a lo largo de la *Apología*¹⁹– podría verse refrendada si tenemos en cuenta otros pasajes de la *Mémoire* en los que Meslier se sirve de ensayos en los cuales los tropos pirrónicos adquieren una notable importancia. Algunos ejemplos de ello podrían hallarse en las citas tomadas del capítulo *De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue* (I, 23), en donde Montaigne reflexiona sobre los efectos –tan imperceptibles como irremediables– que poseen los hábitos sobre las creencias humanas, incluidas las religiosas; las referencias que Meslier extrae del capítulo *Des boiteux* (III, 11), en el que los eventos presuntamente sobrenaturales –como los milagros o la brujería– son sometidos por el ensayista a un examen crítico devastador, y aquellas tomadas del ensayo *Qu’il faut sobrement se mêler de juger des ordonnances divines* (I, 32), en donde el perigordino pone al descubierto esa tendencia natural de los seres humanos a adoptar sus creencias más firmes y virulentas en aquellos asuntos sobre los que menos entienden, o en los que los sentidos y la razón son incapaces de aportarles ninguna información. Del

I 169

¹⁸ La importancia de la *Apologie* ha sido indicada ya hace mucho tiempo: “Cabe señalar que en él [Meslier], el pirronismo de Montaigne y sus seguidores del siglo XVII se arraigó, prosperó y floreció. La influencia de los Ensayos está en todas partes a la vista, y el de la *Apologie de Raimond Sebond* es profunda. Muchas de las observaciones de Meslier acerca de los milagros, y acerca de las semejanzas entre los ritos y creencias cristianas y de otras religiones pueden rastrearse hasta este ensayo” (Morehouse 1936: 3).

¹⁹ Bastaría con recordar aquí la tesis de Villey (1908), para quien la *Apología* fue redactada por Montaigne hacia mediados de la década de 1570, en medio de una profunda *crise pyrrhonienne*. Esta tesis ha tenido una enorme repercusión –aunque también detractores, sobre todo en los últimos años– y sus huellas pueden encontrarse en estudiosos de la talla de Richard Popkin (2003: 44-63).

mismo modo, dijimos, puede afirmarse que la presencia de Montaigne es casi ubicua en la obra de Meslier. Pues, a diferencia de lo que ocurre con autores como Fénelon y Malebranche —citados largamente en las últimas dos pruebas—, podemos encontrar referencias a distintos pasajes de los *Essais* en cada una de las ocho pruebas que conforman la *Mémoire*, así como también en el “Avant-propos” y la “Conclusion”.²⁰

En términos cualitativos, y a modo de observación general, podemos señalar que los pasajes de los *Essais* citados a lo largo de su *Mémoire* se encuentran, en muchas ocasiones, precedidos por un elogio del buen juicio de Montaigne.²¹ Lo que podría indicarnos que el ensayista es admirado por el cura a partir de su sagacidad, de su *bon sens*, y es convocado a prestar testimonio como un antepasado prestigioso al que se recurre, en general, con el fin de brindar un mayor sustento a las tesis que se pretenden defender y desarrollar. En tal sentido, coincidimos con Benítez (2012: 71), para quien un *auteur judicieux* “es aquel que, en el espíritu de Meslier, designa a alguien que no se dejó engañar por la impostura [de la religión], pero deseaba ocultarlo”. No obstante, más allá de que los pasajes de Montaigne sean citados como presuntos argumentos de autoridad, lo que más nos interesa resaltar en lo que sigue es el hecho de que Meslier no suele atenerse a la letra de los argumentos desarrollados por el ensayista, sino que suele realizar una serie de operaciones por medio de las cuales el texto de Montaigne se ve resignificado, reconfigurado, reescrito, incluso transformado. Todo ello con el fin de hacer explícitas algunas de las conclusiones que el ensayista puede haber querido dejar solo dichas a medias, no solo para no profundizar la crisis política inaugurada con la Reforma, sino también para resguardar su propia integridad física y moral.²²

170 |

²⁰ En un artículo publicado hace tres décadas, Maestroni (1983) realizó un relevamiento en el que contabilizó la presencia de Malebranche y Fénelon en las últimas dos pruebas de la *Mémoire*. Apoyándose en la edición de las *Oeuvres complètes*, estableció que la *Recherche* había sido citada por Meslier en 19 ocasiones y ocupaba 791 líneas en el texto, mientras que la *Démonstration* lo había sido en 22 oportunidades, sumando 401 líneas. Siguiendo este mismo criterio, hemos podido constatar 41 referencias al texto de Montaigne, las cuales suman en total 661 líneas del texto. A diferencia de Malebranche y Fénelon, sin embargo, cabe señalar una vez más que los *Essais* son citados por Meslier a lo largo de toda la obra y siempre como una referencia positiva.

²¹ Son usuales expresiones tales como: “el judicieux Français, le sieur de Montaigne”, el “judicieux sieur de Montaigne”, “dit fort judicieusement le sieur de Montaigne”, “Voici ce que dit le judicieux sieur de Montaigne”, “notre judicieux Français, le sieur de Montaigne”, “dit le judicieux Montaigne”, etc.

²² Sigilo a pesar del cual, admitirá Montaigne hacia el final de su vida, fue maltratado tanto

Dado el espacio disponible, detengámonos en dos ejemplos que pueden ayudarnos a ilustrar la cuestión. El primero de ellos refiere al carácter puramente humano y convencional de la religión, así como también al hecho de que ciertos astutos personajes, los legisladores, se hayan servido de esos artilugios con el fin de dar un sustento más sólido a las sociedades humanas; el segundo, a la crítica de los milagros. El primer tópico, muy usual en la literatura clandestina, será abordado por Montaigne en varias oportunidades a lo largo de su *Essais*; en particular, si nos atenemos a la lectura de Meslier, en la *Apologie* y en *De la gloire* (II, 16).²³ En el primer caso, la afirmación se encuentra tan solo algunas páginas detrás de aquellas en las que el ensayista ofrece una detallada descripción del pirronismo (véase E II: 252-259), lo que, según entendemos, también resalta la importancia del contexto de esta referencia. En efecto, en las líneas que preceden inmediatamente al pasaje en el que nos habla de la astucia política de Platón, Montaigne afirma que, en términos generales, ninguno de los filósofos antiguos parece haberse tomado demasiado en serio sus propias *invenciones filosóficas*, pues eran “demasiado sabios” para establecer algo tan incierto como “artículos de fe”. Desde esta perspectiva, las ideas de Platón, los números de Pitágoras y los átomos de Epicuro no habrían sido más que modestos intentos por refrenar una tendencia inherente a nuestro espíritu, por ofrecer una *verdad* capaz de embridar nuestra “curiosidad natural” a través de esta “poesía sofisticada” que es la filosofía. Del mismo modo, las *invenciones políticas* no dejan de responder a una necesidad humana; más en concreto, a la “necesidad de la sociedad pública” por encontrar un pilar de sostén, un modo efectivo de garantizar la obediencia de las leyes del país en el que se vive. Lo que Platón habría comprendido con gran clarividencia.

I 171

Platón trata este misterio con un juego bastante descubierto. En efecto, allí donde escribe de acuerdo consigo mismo no prescribe nada con certeza. Cuando ejerce de legislador, adopta un estilo magistral y aseverativo, y, aun así, introduce audazmente las más fantásticas de sus invenciones, tan útiles para persuadir a la multitud como ridículas para persuadirse a sí mismo, pues sabía hasta qué punto somos proclives a aceptar todas las opiniones y, en especial, las más extravagantes y desmedidas. Es por eso que en sus *Leyes* [659c-

por católicos como por protestantes: “Caí en los inconvenientes que la moderación produce en tales enfermedades. Me zurraron por todas partes: para el gibelino, yo era güelfo; para el güelfo, gibelino” (Montaigne E III: 373).

²³ Una tercera referencia, no retomada por Meslier, puede hallarse en las páginas iniciales del décimo ensayo del libro III, *De ménager sa volonté* (E III: 320).

664b] se preocupa mucho porque solo se canten en público aquellas poesías cuyas fabulosas ficciones tienden a algún objetivo útil. Puesto que es tan fácil imprimir cualquier fantasma en el espíritu humano, alega que es injusto no alimentarlo con mentiras provechosas antes que con mentiras inútiles o nocivas. En su *República* [459c] dice sin ambages que, en beneficio de los hombres, a menudo es necesario engañarlos (Montaigne *E II*: 266-267)²⁴

Estas mismas ideas volverán a aparecer en el capítulo destinado a “la gloria” (II, 16), esa vacua recompensa honorífica que muchos individuos desean, y en la que Montaigne, más allá de su crítica, encuentra un provecho social y político. Pues las recompensas honoríficas, aunque vacuas, parecen contribuir de un modo significativo “a contener a los hombres en su deber” (*E II*: 434-435); y del mismo modo en que la gloria y el honor resultan provechosas para afianzar la sociabilidad y promover las buenas acciones de gobernantes y gobernados, también la religión cumple un rol destacado. He ahí la razón por la que los legisladores de todas las latitudes han recurrido al artificio de la *mentira política*, a diversas “vanidades ceremoniales”, con el fin de que los pueblos adopten con más facilidad las leyes que se busca prescribirles.

172 |

Puesto que a los hombres, por su torpeza, no puede bastarles que les paguen con moneda de ley, empléese también la falsa. Todos los legisladores han usado este medio, y no hay Estado en el que no se dé cierta mezcla de vanidad ceremonial o de opinión mentirosa que sirva de brida para mantener al pueblo en el deber. Por eso, la mayoría tienen unos orígenes e inicios fabulosos, y adornados con misterios sobrenaturales. Esto es lo que ha dado crédito a las religiones bastardas, y lo que las ha hecho favorecer por la gente de entendimiento (Montaigne *E II*: 435).

Meslier incluirá estos pasajes de Montaigne en los primeros dos capítulos de la Primera prueba de su *Mémoire*, en la que busca mostrar el carácter humano y el fin político de las religiones. En el capítulo 4, “De la vanidad y falsedad de las religiones, que no son sino invenciones humanas” (*OC I*: 43), el cura repasa los mismos ejemplos que Montaigne había incluido en su ensayo sobre la gloria con la intención de sustentar la verdad histórica de

²⁴ Cabe señalar que este pasaje no solo parece haber producido cierto impacto en Meslier, sino también en otro de sus contemporáneos, el autor de las *Dudas de los pirrónicos* (2017: 124-126). Este manuscrito anónimo, en efecto, culmina con una extensa cita “del muy sabio Montaigne” en cuyas líneas centrales se hallan las que transcribimos aquí.

su consideración acerca de la religión como *instrumentum regni*. Numa Pompilio, Sertorio, Zoroastro, Trimegisto, Zalmoxis, Minos, Charondas, Licurgo, Dracón y Solón serán algunos de los legisladores más destacados de la lista.

Todos estos ejemplos y muchos otros semejantes que se podría citar, muestran con bastante claridad que todos los diferentes tipos de religión que se ven y se han visto en el mundo no son verdaderamente más que invenciones humanas plagadas de errores, mentiras, ilusiones e imposturas; lo que le dio lugar al juicioso francés, el señor de Montaigne, de decir que este medio ha sido *utilizado por todos los legisladores, y no hay política ni gobierno que no contenga su mezcla de vanidades ceremoniosas u opiniones mentirosas, que sirven de brida para mantener la gente en su lugar; es por eso que la mayoría de ellas tienen orígenes y comienzos fabulosos, y enriquecidas de misterios sobrenaturales, siendo eso mismo lo que las ha hecho favorecer por la gente de entendimiento.* (Meslier OC I: 49)

Más allá de las claras similitudes, hay una diferencia muy significativa entre el texto original de Montaigne y la reescritura de Meslier, pues el cura se toma la licencia de suprimir parte de la proposición en la que ensayista afirmaba que el recurso al origen sobrenatural de las normas legales había sido el modo en el que las “religiones bastardas” habían adquirido cierto crédito. Lo que implica, en este nuevo contexto, que no existe ninguna razón plausible para excluir de dicha consideración al cristianismo, a la presunta religión verdadera. Consideración que se verá reforzada por la inclusión, en la lista de los legisladores que han usufructuado el recurso de lo sobrenatural, no solo de Moisés, quien ya estaba presente en Montaigne, sino también de Mahoma, y del propio Jesucristo (véase OC I: 47-48). Con lo que la nómina de los tres impostores más afamados de la historia quedaría completa.

I 173

En el capítulo 5, Meslier busca explicar las “razones por las que los políticos se sirven de los errores y los abusos de las religiones” (OC I: 49), retomando aquel pasaje de la *Apologie* en el que Montaigne refiere al arte de la mentira política, práctica legitimada por “el divino” Platón en la *República* y en las *Leyes*. No obstante, mostrando su destreza para hacer fuego con distintas tiras de papel, y exhibiendo que no se preocupa demasiado por dar a conocer las fuentes de las que se nutre —en un rasgo muy *montaignenano*—, Meslier combina un extracto de la ya referida cita de Montaigne con otra tomada de algunas páginas más adelante, aunque su referencia no haya sido incluida por el cura. Así, tras referir a las *Réflexions politiques* del cardenal Richelieu, quien —retomando el ejemplo de Numa Pompilio— recomienda utilizar la “máscara” de la religión para lograr ciertos fines mundanos, Meslier afirma lo que sigue:

Y la razón por la que los políticos actúan de ese modo con la gente —según Escévola, gran pontífice, y Varrón, gran teólogo de su época— es porque parece mejor que la gente ignore las cosas ciertas y se crea las falsas²⁵. *El divino Platón* —observa el señor de Montaigne— dice con todo desparpajo en *La República* que hay que engañar a la gente en su propio beneficio (Meslier OC I: 50-51).

Por otra parte, cabe señalar que no fue solo la “loca ambición” y el descaro de ciertos hombres astutos lo que permitió que la religión fuera utilizada con fines políticos y en provecho de unos pocos. La ignorancia de la inmensa mayoría de quienes habitaban en aquellas sociedades primitivas y la natural credulidad de los seres humanos también parecen haber contribuido mucho a que esto ocurriera. La crítica de esta credulidad, que exhibe una de sus aristas más emblemáticas en la creencia en los milagros, no solo es otro tema muy usual en los manuscritos clandestinos, sino que también será objeto de reflexión en varios ensayos de Montaigne en los que prima el tono escéptico: el que analiza la fuerza de la costumbre (I, 23), donde todas las creencias son *humanizadas* y relativizadas según el décimo tropo de Enesidemo; el capítulo en el que se exhorta a los seres humanos a no juzgar acerca de las reglas divinas (I, 32), en donde se afirma que “el verdadero campo de la impostura son las cosas desconocidas” (E I: 411); la apología de Sibiuda (II, 12), en donde un sinnúmero de presuntas verdades son corroídas por la razón pirrónica; y el ensayo sobre los cojos (III, 11), en el que eventos supuestamente sobrenaturales (la brujería, los portentos) son ridiculizados. Estos ensayos, dijimos antes, serán cuidadosamente leídos y *utilizados* por Meslier, como puede verse en un ejemplo tomado de la Séptima prueba de la *Mémoire*; en particular, del capítulo 76: “Hay un gran número de falsos profetas y falsos milagros”. En esas líneas, el cura intenta defender principalmente dos tesis: por un lado, que el único sostén de la presunta verdad de la religión no es más que la fe, una *creencia ciega*, dado que tanto las profecías como las revelaciones y los milagros exceden por completo el terreno en el que los sentidos y la razón natural pueden ofrecernos alguna certeza; por otro, la idea de que todas las religiones se encuentran aquí en un pie de igualdad, es decir, que todas —incluido el cristianismo— recurren al mismo artificio para intentar fundar su veracidad, y, por lo tanto, que todas resultan igual de sospechosas. Es en el contexto de esa afirmación que Meslier recurre a la autorizada opinión del *judicieux* Montaigne.

²⁵ El texto original de Montaigne, quien a su vez retoma a San Agustín (*Ciudad de Dios*, IV, 31) dice así: “Esta es la excusa que nos brindan, a propósito de tal asunto, el gran pontífice Escévola y el gran teólogo Varrón, en su época: que el pueblo ha de ignorar muchas cosas verdaderas y creer muchas falsas” (E II: 297)

Las religiones paganas, si se las desea creer, están repletas de milagros y revelaciones similares [a las de la cristiana]. La de los judíos está plagada; la de Mahoma, que practican turcos, otomanos y bárbaros, también. Lo mismo que la de Confucio, que practican chinos y japoneses, y todas las demás religiones que pretenden fundarse sobre estos presuntos testimonios de la divinidad. De modo que fue con mucha razón que nuestro juicioso señor de Montaigne dijo en sus *Ensayos* que *las apariencias son comunes a todas las religiones: esperanza, confianza, acontecimientos, ceremonias, penitencia, martirio. Bajo el nombre de acontecimientos están comprendidos los milagros, que son acontecimientos supuestamente sobrenaturales y divinos*. En otra parte dice que *el emperador Augusto tuvo más templos que Júpiter y fue servido con el mismo fervor y la misma creencia en que podía hacer milagros*; y en otro lugar dice que *la divinidad toma y recibe de buena gana los honores y las reverencias que le rinden los humanos, bajo el rostro que sea, bajo el nombre que sea, y bajo la manera que sea*. Y agrega que *este celo de los hombres ha sido visto universalmente con buenos ojos desde el cielo, que todos los gobiernos han sacado frutos de su devoción; que los hombres y las acciones impías, dice, han provocado por todas partes acontecimientos similares. Las historias de los paganos, continúa, reconocen la dignidad, el orden y la justicia, y los prodigios y oráculos empleados en su provecho e instrucción en sus religiones fabulosas*. (Meslier OC II: 352)

En este caso particular, y en una muestra más de las aptitudes pirómanas de su modo de leer, Meslier no solo se toma la libertad de componer un único pasaje a partir de tres citas tomadas —en este caso, de forma literal— de diversos lugares de la *Apologie* de Montaigne (respectivamente, E II: 165, 291, 268), sino que también añade una afirmación con el fin de radicalizar las consideraciones del perigordino. En efecto, la última oración de la primera referencia (*Bajo el nombre de acontecimientos están comprendidos los milagros, que son acontecimientos supuestamente sobrenaturales y divinos*) no se encuentra en la página indicada por Meslier, ni en ninguna otra de los *Essais*. Además, aunque el texto es muy breve, el estilo de la escritura parece asemejarse mucho más a las repetitivas y pesadas sentencias del cura que a las finas construcciones gramaticales a las que nos acostumbra Montaigne. Por lo tanto, cabrían dos posibilidades: o se trata de un agregado de la propia pluma de Meslier, lo que creemos más probable, o de un pasaje tomado de algún otro libro, y luego añadido allí.

Sea como fuere, lo que sí queda evidenciada es la intención de Meslier, quien no solo había aludido ya a la cuestión de los milagros (OC I: 103-104) a partir de otro *collage* de tres pasajes del ensayo *Des boiteux* (respectivamente: E III: 352, 350, 351), sino que también volverá a insistir sobre ella algunas páginas más adelante (OC II: 355-356). En una palabra, el cura pretende develar y poner en crisis los fundamentos últimos sobre los que se

sostiene aquel sorprendente “misterio de iniquidad” (OC I: 21) que codena a miles a vivir sumergidos en la miseria, sujetos a las cadenas materiales y espirituales que unos pocos han pergeñado en su propio beneficio. Misterio de iniquidad que no solo parece sustentarse en la natural credulidad que exhiben los seres humanos, sino también, y principalmente, en el fraude del que participan por igual príncipes y sacerdotes. Para ese fin, parece indudable que los dardos pirrónicos que le ofrece Montaigne, ya desprovistos de cualquier vínculo con lo que aquella *agoge* helénica pretendía ser, resultan más que dañinos contra los escudos de la impostura.

5. *Historiografía, escepticismo y literatura clandestina*

El año 1960 puede ser concebido como un punto clave en la historia que subyace a nuestro relato, sobre todo a partir de dos acontecimientos: en primer lugar, la primera edición de la emblemática *History of Scepticism* de Richard Popkin; en segundo, la publicación de *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, de John Spink. La *Historia* de Popkin, que en su versión inicial se acotaba al período comprendido entre Erasmo y Descartes (Popkin 1960), no solo fue revisada y ampliada durante medio siglo por el propio autor (Popkin 1979, 2003), sino que tuvo un enorme impacto en el mundo académico occidental. En efecto, este no solo se sintió en Europa y Estados Unidos, sino que también inspiró a “los padres fundadores de los trabajos sobre [el] escepticismo en América Latina: Oswaldo Porchat (Brasil) y Ezequiel de Olaso (Argentina)” (Smith y Bueno 2016), quienes renovaron el pirronismo y dieron cuenta de la importancia que el escepticismo había tenido “en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna” (Olaso 1994). Spink, por su parte, dedicó dos importantes capítulos de su obra a los manuscritos filosóficos clandestinos. En esas páginas no solo aportó un análisis preciso y cuidadoso de algunos de esos textos, sino que también realizó un progreso considerable respecto de los clásicos estudios de Gustave Lanson (1912) e Ira Wade (1938). Estos capítulos, se ha dicho de modo reciente, “servirán de ahí en más como uno de los puntos de referencia para los artículos y las reuniones científicas que, de manera creciente, se referirán al tema” (Bahr 2017: 8), las que encontrarán una de sus máximas contribuciones en el estudio realizado por Miguel Benítez (2003).

Tomando en cuenta estos elementos generales —a los que podrían sumarse, por ejemplo, relecturas de la génesis de la Modernidad y de la Ilustración como las ensayadas por Stephen Toulmin (1990) y Jonathan Israel (2001)—, el caso particular que hemos presentado en estas páginas pretende contribuir al desarrollo de estas dos líneas de trabajo que, desde hace ya

medio siglo, vienen cambiando nuestra representación de la historia de la filosofía moderna. De modo breve, hemos intentado reconstruir uno de los tantos caminos en los que confluyen el escepticismo y la literatura clandestina; a mejor decir, hemos intentado mostrar cómo, en la oscuridad del siglo de las Luces, el escepticismo devino ateísmo.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo** (2017), *Dudas de los pirrónicos*, traducción de Fernando Bahr (Buenos Aires: El Cuenco de Plata).
- Bahr, F.** (2017), “Introducción”, en Anónimo (2017: 7-22).
- Bayod Brau, J.** (2009), “Montaigne, «auteur paradoxal» y la *Encyclopédie*”, en Granada, Rius Gatell y Schiavo (2009: 133-148).
- Benítez, M.** (1983), “La duda como método: escepticismo y materialismo en la literatura clandestina”, *El Basilisco*, 15: 44-61.
- Benítez, M.** (2003), *La cara oculta de las Luces: investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de los siglos XVII y XVIII* (Valencia: Biblioteca Valenciana).
- Benítez, M.** (2012), *Les yeux de la raison: le matérialisme athée de Jean Meslier* (Paris: Honoré Champion).
- Bloch, O.** (1982) (comp.), *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine* (Paris: Vrin).
- Bredel, M.** (1983), *Jean Meslier l'enragé: prêtre athée et révolutionnaire sous Louis XIV* (Paris: Balland).
- Butor, M.** (1968), *Essais sur les Essais* (Paris: Gallimard).
- Cavallo, G. y Chartier, R.** (2004), “Introducción”, en Cavallo y Chartier (2004: 15-63).
- Cavallo, G. y Chartier, R.** (2004) (dirs.), *Historia de la lectura en el mundo occidental* (Madrid: Taurus).
- Charles, S.** (2008), “Ceticismo e clandestinidad”, *Sképsis*, 2: 95-108.
- Chartier, R.** (1998), “Libros y lectores”, en Ferrone y Roche (1998: 243-249).
- Desan, P.** (2014), *Montaigne: une biographie politique* (Paris: Odile Jacob).
- Dommanget, M.** (2008), *Le curé Meslier, athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV* (Paris: Coda).
- Dotoli, G.** (2007) (comp.), *Les libertines et Montaigne* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Engelsing, R.** (1974), *Der Bürger als Leser: Lesergeschichte in Deutschland, 1500-1800* (Stuttgart: Metzler).
- Ferrone, V. y Roche, D.** (1998) (eds.), *Diccionario histórico de la Ilustración* (Madrid: Alianza).
- Frame, D.** (1955), *Montaigne's Discovery of Man* (New York: Columbia University Press).
- Granada, M., Rius Gatell, R. y Schiavo, P.** (2009) (comps.), *Filósofos, filosofía y filosofías*

- en la Encyclopédie de Diderot y D'Alembert (Barcelona: Universitat de Barcelona).
- Israel, J.** (2001), *Radical Enlightenment: Philosophy and Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press).
- Kovadloff, S.** (2004), "Montaigne no hace pie", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 646: 71-76.
- La Mothe le Vayer, F.** (1988), *Dialogues faites à l'imitation des anciens* (Paris: Fayard).
- Lanson, G.** (1912), "Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 19: 1-29, 293-317.
- Lutaud, O.** (1973), *Des révolutions d'Angleterre à la Révolution Française: le tyrannicide et 'Killing no murder'* (La Haye: Martinus Nijhoff).
- Maestroni, A.** (1983), "Meslier lettore di Fénelon", *Rivista critica di storia della filosofia*, 38: 131-158.
- Manent, P.** (2014), *Montaigne: la vie sans loi* (Paris: Flammarion).
- Meslier, J.** (OC), *Oeuvres complètes*, 3 Vols. (Paris: Antrophos, 1970-1972).
- Montaigne, M.** (E), *Essais*, 3 Vols. (Paris: Gallimard-Folio, 2009).
- Morehouse, A.** (1936), *Voltaire and Jean Meslier* (New Haven: Yale University Press).
- Nakam, G.** (1982), *Montaigne et son temps, les evenements et les Essais* (Paris: Nizet).
- Nakam, G.** (2001), *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps: témoignage historique et création littéraire* (Paris: Honoré Champion).
- Navarro Reyes, J.** (2007), *Pensar sin certezas: Montaigne y el arte de conversar* (Madrid: Fondo de Cultura Económica).
- Olaso, E.** (1994), "El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna", en Olaso (1994: 133-161).
- Olaso, E.** (1994) (comp.), *Del Renacimiento a la Ilustración I, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 6 (Madrid: Trotta).
- Paganini, G.** (2002), "Avant la Promenade du sceptique: pyrrhonisme et clandestinité de Bayle à Diderot", en Paganini, Benitez y Dybikowski (2002: 17-46).
- Paganini, G., Benitez, M., y Dybikowski, J.** (2002) (comps.), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, (Paris: Honoré Champion).
- Pintard, R.** (1943), *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIIe siècle*, 2 Vols. (Paris: Boivin).
- Popkin, R.** (1960), *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen: Van Gorcum).
- Popkin, R.** (1979), *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley: University of California Press).
- Popkin, R.** (2003), *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle* (Oxford: Oxford University Press).
- Smith, P. y Bueno, O.** (2016), "Skepticism in Latin America", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/skepticism-latin-america/>>.
- Spink, J.** (1960), *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire* (London: Athlone Press).
- Spink, J.** (1982), "Pyrrhonien et Sceptique synonymes de Matérialiste dans la littérature clandestine", en Bloch (1982: 143-148).

- Toulmin, S.** (1990), *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press.)
- Villey, P.** (1908), *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2 Vols. (Paris: Hachette).
- Wade, I.** (1938), *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750* (Princeton: Princeton University Press).
- Wittmann, R.** (2004), “¿Hubo una revolución de la lectura a finales del siglo XVIII?”, en Cavallo y Chartier (2004: 495-537).

Recibido: 30-07-2018; aceptado: 30-09-2018

Las fuentes de la subjetividad en la “Antropología” de Hegel y su interpretación del “magnetismo animal”

DANIEL BRAUER

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

I 181

Resumen: En el marco de su “Antropología” Hegel trata una serie de temas que han sido poco muy poco estudiados por sus comentadores. Llamam la atención particularmente sus extensas reflexiones acerca del “magnetismo animal”. En ellas puede reconocerse el intento por dar cuenta de un fenómeno que se encuentra aparentemente más allá de los límites de la razón, pero al mismo tiempo, entre otras cosas, que para su concepción de la vida mental y corporal la intersubjetividad no es algo que surge de la relación de los individuos entre sí sino que es constitutiva para la formación de la subjetividad misma. Su concepto de “genius” está diseñado para pensar la relación al otro en el interior de sí.

Palabras clave: Hegel, corporalidad, hipnosis, identidad, alter ego.

The Sources of Subjectivity in Hegel's "Anthropology" and His Interpretation of "Animal Magnetism"

Abstract: In the framework of his "Anthropology" Hegel deals with a series of topics that have been little studied by his commentators. Particular attention is drawn to his extensive reflections on "animal magnetism". In them it can be recognized the attempt to account for a phenomenon that is apparently outside of the limits of reason, but at the same time, among other things, that for his conception of mental and bodily life intersubjectivity is not something that arises from the relation of individuals with others but that is constitutive for the formation of the same subjectivity. His concept of "genius" is designed to think about the relationship to the other within himself.

Key-words: Hegel, corporality, hypnosis, identity, alter ego.

*"Dies Kapitel der Anthropologie ist überhaupt das Schwerste, weil es das dunkelste ist"*¹

182 |

En los últimos años la teoría del reconocimiento en Hegel se ha ido desplazando cada vez más hacia el centro de la recepción y rehabilitación de su filosofía práctica. En modo análogo a lo que sucedió con la original reinterpretación del célebre capítulo acerca de la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología del Espíritu* por parte de Alexandre Kojève en los años 30 del siglo XX —con su significativa noción del "deseo del deseo" (*le désir du désir*) (Kojève 1947)— que tuvo una enorme influencia tanto en la recepción del texto como en la evolución de la filosofía francesa posterior en general, los trabajos de Ludwig Siep (1979) y de Axel Honneth (1994), por citar los más determinantes para la discusión actual, han sido decisivos para la historia reciente de la exégesis de la filosofía política de Hegel, si bien para ambos es más bien en la noción de reconocimiento, tal como aparece en las diferentes versiones de la Filosofía del Derecho, donde se encontraría el núcleo de su concepción de la intersubjetividad.

Pero como sucede con la mayoría de las interpretaciones de la idea de intersubjetividad en Hegel, su "Antropología" no es tomada en cuenta.

¹ "Este capítulo de la antropología es en general el más difícil porque es el más oscuro" (Hegel 1994: 88) Si no se indica lo contrario, las traducciones de los textos de Hegel que aparecen en este artículo son del autor (D. B.).

Ella se encuentra por cierto en la primera sección de la tercera parte de su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* que tiene por título precisamente “Espíritu *subjetivo*”, es decir que a primera vista trata del alma (individual). Sin embargo, como veremos a continuación, el tema de la intersubjetividad no comienza recién en el mencionado y conocido capítulo sobre la “auto-conciencia” de la *Fenomenología del Espíritu* (que aparece como un estadio más avanzado que el de la conciencia de la primera sección de la misma) sino que está presente desde el principio del tratamiento hegeliano de la condición humana. La intersubjetividad no es para el autor el resultado de una relación “entre” individuos preconstituidos, como sucede con la mayoría de las teorías del derecho natural de la Modernidad, que culminaría en una relación contractual voluntaria. Por el contrario, es el espacio de la intersubjetividad el que para Hegel hace posible tanto ontogenética como filogenéticamente la subjetividad misma. El individuo es para Hegel no punto de partida sino el resultado de un complejo proceso de socialización, identificación y diferenciación que tiene lugar ya antes de la formación de la conciencia y que presupone un mundo compartido con los otros. *La intersubjetividad es presentada como una condición constitutiva necesaria de la subjetividad misma.*

Los rasgos centrales de la concepción de Hegel de la conexión interna entre subjetividad e intersubjetividad en el marco de su tratado sobre lo que la tradición filosófica llama “el alma” se muestran en su modo de entender fenómenos tales como la sexualidad, la relación de la madre con el hijo, los procesos elementales de aprendizaje y particularmente de la adquisición del lenguaje, etc.

La Antropología de Hegel, a juzgar por la serie de publicaciones de los últimos años dedicadas a interpretar diversos aspectos de su filosofía, es (junto con su Filosofía de la Naturaleza) la menos transitada de sus obras. Esto obedece a varios motivos. Ante todo, porque encontramos allí un tratamiento de muchos temas que han pasado actualmente al museo de las ideas filosóficas, como por ejemplo la “influencia” del clima y la geografía sobre los habitantes de determinados territorios, el “carácter” de los pueblos, el concepto de “raza” (si bien, por cierto, en una versión usual en su época y muy anterior al darwinismo social) y algunos otros que mencionaremos más abajo.

Debe quedar en claro también desde el principio que la base empírica que inspiró en muchos casos el tratamiento de estos temas hoy no puede tomarse en serio. A esto se añade que la obra no presenta el carácter sistemático al que nos tienen acostumbrados los textos hegelianos de las obras maduras. Los textos de los párrafos publicados son muy escuetos y requieren una mayor elaboración, mientras que los que han sido conservados en los apuntes de los asistentes a las Lecciones muestran un pensamiento en

gestación y en parte exploratorio que no ofrece respuestas contundentes en varios casos a las preguntas planteadas. Pero es precisamente eso lo que los vuelve interesantes y convierte a la Antropología hegeliana en una caja de sorpresas para quien está interesado en el modo en que Hegel interviene conceptualmente en los materiales de su pensamiento.

Uno de los capítulos menos comentados por quienes se dedican a la interpretación y reapropiación de sus textos es el que Hegel dedica al fenómeno del así llamado en su época “magnetismo animal”. La serie de acotaciones retomadas y ampliadas en diversos cursos demuestran sin embargo el interés que el tema despertó en el filósofo, algo que no puede sino asombrarnos. En ellas se testimonia una serie de lecturas que muestran un conocimiento avanzado del estado de la cuestión en aquel entonces y, lo que es más importante, el valor que Hegel atribuyó al fenómeno desde el punto de vista “especulativo”. Esto se confirma en los textos de los apuntes de sus lecciones tomados por alumnos y publicados en los últimos años (Hegel 1994 y 2008).² Se trata de un fenómeno “empírico” que –como lo expresa en el agregado al parágrafo 379 de la *Enciclopedia* (3ª ed.)– “hace que el pensamiento finito quede atónito” (Hegel 1970b: 13).

El objetivo de la Antropología filosófica consiste –de acuerdo al programa del sistema enciclopédico– por un lado, en describir la transición de la Filosofía de la Naturaleza hacia la Filosofía del Espíritu, por el otro y al mismo tiempo, en mostrar el comienzo del mundo humano. Pero este comienzo está aún condicionado y afectado por la naturaleza puesto que el ser humano forma parte de la misma en tanto ser vivo.

A diferencia del sujeto cartesiano, al que le resulta esencial tener un cuerpo, impulsos vitales, etc., de modo que lo que tiene lugar aquí no es tanto una ruptura con la naturaleza sino una paulatina separación y diferenciación de la misma, en el sujeto antropológico hegeliano se integran aspectos elementales de la naturaleza pero recién puede hablarse de un sujeto propiamente dicho cuando irrumpe la noción de *conciencia* en la segunda parte de la Filosofía del Espíritu Subjetivo que Hegel denomina, en conformidad con su obra anterior, *Fenomenología del Espíritu*.

Mientras que los conceptos dedicados a hacer inteligible la naturaleza, tal como son expuestos en su forma pura en la *Ciencia de la Lógica*, no se cubren plenamente con el material empírico que describen, en función de

² Recientemente ha aparecido en Francia una curiosa edición de las anotaciones de Hegel sobre el tema como un libro autónomo (que por cierto Hegel nunca escribió), si bien más desde la perspectiva de una historia de los orígenes de la hipnosis y su recepción que desde un punto de vista filosófico (Hegel 2014).

una carencia constitutiva del mundo natural mismo que, de acuerdo a una visión hegeliana que recuerda a la de Platón, limitan su plena racionalidad, Hegel se ocupa en su Antropología en parte de una serie de fenómenos que a primera vista parecen escapar a una explicación racional y al mismo tiempo y paradójicamente parecen mostrar rasgos constitutivos de los seres racionales. El desafío que Hegel asume consiste en descubrir precisamente una cierta racionalidad de lo que se presenta como incomprensible.

Los textos de la Antropología pasan revista a una serie de temas entre los que se encuentran algunos que difícilmente formarían parte hoy de un tratado filosófico “serio”. Así, además de explorar el significado de las características corporales y biológicas humanas, la estructura de los órganos sensoriales, la relación de la madre con el feto en estado intrauterino, la función de los sueños, se encuentran en ellos reflexiones acerca de las diferencias de raza, la influencia del clima en el carácter de los pueblos, el sonambulismo, incluso la posible transmisión o lectura de pensamientos de una persona a otra sin intervención del lenguaje o los sentidos, las profecías, etc. Por extraño que pueda parecernos hoy, varios de estos temas ya habían sido tratados en la filosofía griega y otros eran comunes en la época y de ellos se habían ocupado autores que van de Montesquieu al mismo Kant y Herder.

Pero entre otras cuestiones, lo que llama la atención son los extensos textos que Hegel dedica al llamado “magnetismo animal”. Mediante ellos, Hegel interviene en una polémica acerca de un fenómeno ambiguo, como veremos, que fascinó a su generación y constituía un desafío para el pensamiento racional. Denunciado en plena época de la Ilustración como superstición y engaño, mostraba a la vez una misteriosa eficacia empírica que era necesario explicar.

I 185

Al igual que las diferentes formas de la locura, este tipo de fenómenos constituían para Hegel algo que no debía simplemente dejarse al margen de la razón sino que tenía que ser explorado en busca de una razón más amplia que la del seco racionalismo cartesiano o del pensamiento ilustrado.

Si bien el pensamiento de Hegel se encuentra alejado del Romanticismo, el contraste de lo racional y lo irracional no aparece aquí en forma de una dicotomía excluyente sino mediante una serie paulatina de transiciones, pero también como un fenómeno inherente a la formación de la propia racionalidad. Así por ejemplo el tratado culmina con una sorprendente y extensa serie de textos acerca de “la locura” (*Verrücktheit*) en sus diversas formas, entendidas estas como una “contradicción de la razón consigo misma” (Brauer 2009). Es que en este tipo de fenómenos se muestran para Hegel –como luego para Freud– ciertos rasgos de lo humano, si bien de modo deformado, que son constitutivos de la estructura de la conciencia misma y de sus precondiciones.

En el curso de su antropología filosófica Hegel examina una serie de procesos mediante los cuales el individuo “natural” debe apropiarse de su propio cuerpo (*Leib*) y paradójicamente de su alma. Es sabido que Hegel es un crítico de la mayoría de las teorías del derecho natural de la Modernidad que parten del supuesto de un individuo ya pre-constituido por naturaleza que entraría en contacto con los demás y por lo tanto con el enjambre de las relaciones sociales (Brauer 2014a). Un estado de naturaleza presocial concebido de acuerdo a esas premisas no puede ser para él sino una ficción o un experimento mental algo “abstracto”, es decir, en su lenguaje, algo que solo tiene en cuenta aspectos parciales de un hecho complejo.

Sin embargo, hay un “estado de naturaleza” que puede concebirse como existente aunque más que un “estado” es un proceso. Me refiero con esto a la *infancia*. En ella convergen naturaleza y sociedad al mismo tiempo que comienzan paulatinamente a diferenciarse.

En lo que sigue, nos concentraremos en los aspectos intersubjetivos de la constitución antropológica del sujeto tal como se presentan en el texto publicado de la tercera parte de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* y de los comentarios orales que realizara Hegel, tal como han quedado consignados tanto en los “agregados” (*Zusätze*) de la tercera edición, como en los textos de los apuntes de sus discípulos y alumnos publicados recientemente.

186 |

Por supuesto que si pensamos en la intersubjetividad en el ámbito de la corporeidad y vida biológica de los individuos lo primero que debería ocuparnos es la sexualidad, “el punto supremo de la naturaleza viva” (*der höchste Punkt der lebenden Natur*) (Hegel 1970b: §381, 20 [Agregado]). Si bien es cierto que ella es tratada también en este marco, en el sistema filosófico enciclopédico su lugar específico es la Filosofía de la Naturaleza. Allí Hegel le dedica sin embargo apenas dos párrafos (Hegel 1970a: §§369–370, 516–517). Algo que resulta insatisfactorio, si se tiene en cuenta la importancia que el tema adquiere ya pocos años después en la filosofía y psicología. Por un lado, sorprende la forma pormenorizada en que Hegel se informaba acerca de los últimos conocimientos de su época en materia de la fisiología de la sexualidad, a la vez que no puede dejar de reconocerse en su tratamiento una serie de prejuicios propios de la época.

Es que, en la sexualidad, la unidad con el otro no se presentaría según Hegel para el individuo como unidad con el género como tal, sino que estaría ineludiblemente vinculada a una singularidad que no solo no logra ser superada más que fugazmente, sino que vuelve a reproducirse, mientras que el “género” (*Gattung*) permanecería exterior al sujeto viviente.

Uno puede preguntarse naturalmente si Hegel logra dar cuenta del fenómeno de la sexualidad en general en sus múltiples aspectos y complejidad al situarlo en primera instancia en el ámbito de la naturaleza y esto

vale en particular por cierto para el erotismo, del que parece no ocuparse. Pero también es cierto que la sexualidad reaparece en la antropología situada ya en el contexto de una condición “ética” (*sittlichen*) existente en su tratamiento del amor y además se alude a ella, como veremos más adelante, si bien marginalmente, también en relación con el estado hipnótico.

Hegel lleva a cabo en su Antropología una doble estrategia argumentativa: por un lado, intenta comprender una serie de fenómenos, ya sea como variantes o, ante todo, estadios en la ontogénesis del sujeto y por el otro, determinados fenómenos son entendidos como “recaída” (*Rückfall*) en etapas formativas anteriores. En ambos casos se trata de una perspectiva teleológica que tiene en vista al individuo socializado e imputable.

En el §390 se distinguen tres estadios del alma. Resulta significativo que recién el segundo es caracterizado como “individual” (*individuell*). El primero, que Hegel denomina “alma natural” (*natürliche Seele*) es descrito como una unidad indiferenciada que se encuentra inmersa en su mundo circundante, dependiendo de las condiciones biológicas y medioambientales de un pueblo particular. De esta manera se pasa revista a las influencias del clima, a las diferencias raciales, al “carácter nacional”, mientras que en la segunda sección son presentados los rasgos biológicos, caracteres, temperamento –“disposiciones e idiosincrasias” (*Dispositionen und Idiosynkhrasien*)– tanto de familias como de individuos. Sin duda se encuentran, en estos párrafos y en los siguientes, observaciones y reflexiones interesantes junto a otras cuyo lugar definitivo es la historia de la filosofía de la época o, mejor dicho, el museo de las ideas del siglo XIX.

I 187

Pero puesto que nuestro tema es la relación entre subjetividad e intersubjetividad en la antropología hegeliana, nos concentraremos en la primera sección del apartado b: “El alma sintiente” cuyo título es: “*α* El alma sintiente en su inmediatez” (*α Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit*).

Aquí los textos están dedicados principalmente al tratamiento de tres fenómenos: el sueño y la vigilia, la vida intrauterina del feto humano, la relación madre-hijo y tal como es enunciado: “el comportamiento de nuestra vida consciente hacia nuestra secreta vida interior” (*das Verhalten unseres bewussten Lebens zu unserem geheimen inneren Leben*) (Hegel 1970b: 129 [Agregado al §405]).

El orden lógico de las materias tratadas es algo artificial y el tema del capítulo final no resulta fácil de entender en una primera aproximación. Para eso es necesario aclarar el concepto de “Genius”, que Hegel introduce en este contexto –una noción central a la que volveremos más adelante–.

Es hacia el final de la sección que nos encontramos con una desproporcionadamente extensa digresión acerca del por entonces llamado “magnetismo animal” –la expresión “hipnosis” fue introducida recién en

1843 por James Braid (1843), pero aquí se encuentra su antecedente más importante—.

El hecho de que Hegel se haya ocupado tan intensivamente de este tema —tal como lo testimonian sus amplios comentarios a estos párrafos de la *Antropología*— no puede sino llamar la atención del lector contemporáneo, pero no resultaba nada extraño para quienes asistían a sus cursos, teniendo en cuenta que en esa época el “magnetismo animal” parecía formar parte, junto con la electricidad y el galvanismo, de un grupo de fenómenos nuevos, hasta entonces inclasificables, de los que era necesario dar cuenta y cuya teoría tenía consecuencias también para la comprensión de procesos biológicos. Cabe recordar que los experimentos de Galvani mismo no se aplicaban tanto a metales —como hoy asociamos la noción de “galvanismo”— sino a la actividad eléctrica del cerebro y su transmisión a través de terminales nerviosas (Galvani 1791).

En estos curiosos textos Hegel toma partido en una amplia controversia de la época acerca de las causas, efecto y límites del “mesmerismo”.

Nos topamos aquí con textos que, a pesar de ciertas reservas críticas por parte del autor, solo pueden comprenderse del todo teniendo en cuenta el estado del conocimiento y la atmósfera intelectual de la época en que fueron escritos. También puede reconocerse en ellos cierta ambigüedad en la medida en que contienen, por una parte, una crítica a conceptos centrales del Romanticismo que veía en la fantasía, los sueños, en la intuición y el presentimiento, etc. una fuente alternativa del saber frente al seco racionalismo de la Ilustración; por otra parte, también encontramos allí una cierta legitimación si bien limitada de los mismos, a los que debe agregarse como veremos el “sonambulismo” y precisamente el “magnetismo animal”. En los textos se habla incluso de “magia”, fenómenos telepáticos y profecías, para concluir con su también amplio tratamiento de “la locura”. Toda una serie de fenómenos que la Ilustración desprecia o considera simplemente superstición.

Sin duda estos párrafos constituyen una cantera para quienes buscan en Hegel un antecesor del psicoanálisis y de la noción de inconsciente³ (ver más adelante), del mismo modo que para quienes deseen explorar resabios románticos de su pensamiento, así como los fragmentos de una filosofía “especulativa” del alma cercana a Schelling.

En lo que sigue nos concentraremos en los aspectos de sus reflexiones en esta parte de la *Antropología* que conciernen a la intersubjetividad.⁴

³ Véase sobre esto el libro de Mills (2002). Sin embargo el concepto hegeliano de “Genius” no es tenido en cuenta en él.

⁴ Para un comentario detallado de las diferentes versiones de estas reflexiones en su conjunto

Aquí la pregunta que debemos plantearnos no es tanto cómo se forma en general la intersubjetividad a partir de los individuos sino más bien al contrario, cómo surge la subjetividad partiendo de un entorno e instancias que desde el comienzo son intersubjetivas. Es que, precisamente, lo que denominamos “intersubjetivo” es en Hegel aquello *a partir de lo cual a través de una compleja serie de procesos se constituye el sujeto consciente y portador de derechos*.

Más aún, lo intersubjetivo no es algo concebido como lo que tiene lugar “entre” los individuos o que surgiría de su relación. *Aquí se está presuponiendo una tercera esfera supraindividual, un mundo del “espíritu”, con respecto a la cual los individuos toman posición, se entienden a sí mismos y es la que hace posible toda relación intersubjetiva*.

La clave para la comprensión de estos textos es la introducción de un concepto que en el marco de su obra solo es mencionado en este contexto. Me refiero a la noción de “*Genius*” –que no debe ser confundida con la de “genio” (*Genie*)– que, como es sabido, desempeña un papel importante en su teoría estética y también es aplicado secundariamente en otros ámbitos como el de la acción histórica. Se trata de una idea que, si bien puede haberse inspirado en el *Sturm und Drang*, adquiere ahora un nuevo sentido y en todo caso retoma la figura clásica del *daímon* griego y principalmente del concepto de *Genius* de la religión romana. Este representa una especie de oscuro sujeto prepersonal o incluso suprapersonal, en todo caso un sujeto que no tiene una existencia autónoma individual, pero que forma parte indisoluble de la vida de los individuos aun antes de la formación de su conciencia.

I 189

Si bien el concepto de *Genius* es ampliamente utilizado por Hegel en estos parágrafos y su comentario, los textos no ofrecen una definición estricta del mismo sino diferentes descripciones que no se cubren del todo. La más clara es quizás la siguiente:

Forma parte del ser *concreto* de un individuo la totalidad de sus intereses, las condiciones esenciales y particulares empíricas en las que se encuentra en relación con otros hombres y con el mundo en general. Esta totalidad constituye su realidad de un modo tal que le es *inmanente* y ha sido llamada antes⁵ su *genius*. (Hegel 1970b: 133)

Si bien no sin razón se ha creído descubrir en el modo en que Hegel concibe en estos textos la relación madre-hijo en la temprana infancia una

remito al instructivo estudio de Dirk Steredoth (2001). Para el tema de este trabajo véase principalmente el apéndice: “*Die Triebe und der zweite Genius*” (Steredoth 2001: 250-276).

⁵ Se refiere a parágrafos anteriores.

serie de puntos en común con el psicoanálisis freudiano (tal como lo hace por ejemplo Steredoth en su comentario), es a mi juicio por el contrario en la noción de “Genius” tal como es empleada aquí en donde podemos encontrar un antecedente del concepto de “inconsciente” en Freud. Se trata de algo así como una instancia psíquica que acompaña al individuo y que, al igual que el *daímon* griego, aparece asociado a su vida anímica de tal modo que el sujeto consciente necesita, particularmente a la hora de tomar decisiones, de su presencia y asistencia a la que no puede renunciar del todo, más aún al comienzo de su biografía.

Afinidad con aspectos de la teoría freudiana pueden reconocerse en varios párrafos de estos textos.

Steredoth la encuentra también, además de en la concepción de la temprana infancia, en la noción de “segundo Genius”. Se trata de un concepto —lo menciono aquí solo de paso— que aparece en relación con los límites morales que impone el paciente al poder de quien hoy llamaríamos hipnotizador, no estando dispuesto a ejercer ciertas acciones en contra de su voluntad o que considera no éticas.

Es en esta idea que el autor cree reconocer en Hegel “indicios de un inconsciente dinámico” (Steredoth 2001: 250-256). Pero el otro camino que conduce de Hegel a Freud, como Steredoth también reconoce, pasa, como veremos, por la historia de la recepción y transformación del modo de comprender la función y sentido del “magnetismo animal” (hipnosis).

A pesar de que el proceso de formación de la conciencia individual implica un paulatino independizarse del “poder” (*Macht*) que ejerce sobre el sujeto su propio “Genius” y de lograr frente a él una cierta autonomía, incluso el sujeto adulto mantiene con el mismo siempre una relación ambigua.

La cercanía de la noción de “Genius” hegeliana con el concepto del inconsciente en Freud puede reconocerse también en el tratamiento por parte de Hegel de la función del sueño; si bien en el último la sexualidad no representa un papel tan importante como en el primero, aunque es mencionada en relación precisamente con los efectos secundarios del “mesmerismo” y particularmente, como veremos, del sonambulismo inducido.

Por un lado, cabe señalar que lo que diferencia al “Genius” del “inconsciente” freudiano es que en Hegel la noción no parece estar vinculada necesariamente a un sujeto individual como su portador material, puesto que, de acuerdo con el texto, una persona puede ser el *genius* de otra. Así al menos piensa Hegel la vida intrauterina del feto para el que la madre asume el papel de su “genius” e incluso, tal como diríamos hoy,

puede ejercer en él efectos psicosomáticos.⁶ Por otro lado, su carácter esencialmente particular lo aparta de la concepción de un “inconsciente colectivo”, tal como será pensado en Jung. Precisamente esta particularidad está asociada a su caracterización como un sujeto cuasipersonal y no como una instancia anónima.

Es posible rastrear en estos textos también otros aspectos que parecen anticipar algunos conceptos de la teoría freudiana, pero sería un error considerarlos como meros antecedentes ya que se trata de una concepción diferente acerca de un ámbito común que a pesar de sus coincidencias no se solapan del todo. En el caso de Hegel, nos enfrentamos a reflexiones y esbozos incipientes que han quedado inconclusos.

En lo que sigue nos concentraremos en su interpretación del “magnetismo animal”.

Llama realmente la atención el hecho de que Hegel se haya ocupado de modo tan intensivo de este fenómeno, tal como puede comprobarse, por ejemplo, en el extenso Agregado al §406 de la tercera edición de la *Enciclopedia*, que fue publicada por sus discípulos, o en los numerosos textos de sus sucesivos comentarios, accesibles a través de los apuntes de sus alumnos. Esta insistencia nos sorprende no tanto (como he comentado más arriba) por la relevancia que el tema tenía en ese momento, sino por cierta reivindicación del mismo en una época en que el “mesmerismo” gozaba ya de mala fama y había sido denunciado como una pseudociencia.⁷

I 191

Es sabido que Luis XVI había convocado a una comisión que debía expedirse sobre las pretensiones científicas del “magnetismo animal”. Entre sus miembros figuraban reconocidas personalidades como Benjamin Franklin —en ese momento embajador norteamericano en París— y Antoine Lavoisier. El resultado fue lapidario. Los efectos del “magnetismo animal” solo se explicarían por la fantasía y fe de los pacientes. Mesmer había quedado desacreditado (tal como pocos años antes él mismo lo había hecho con un célebre representante de un procedimiento tradicional de la iglesia que practicaba el exorcismo) y la práctica del mesmerismo fue prohibida en Francia, aunque

⁶ Así por ejemplo el llamado “antojo” (*Muttermale*) es un ejemplo que aparece en estas reflexiones y que en la época era considerado —no solamente por el saber popular— un hecho probado.

⁷ Una imagen completamente diferente y una reivindicación de la obra de Mesmer se encuentra en la biografía novelada de Stefan Zweig (1931: 66): “Y aun si cada palabra, cada teoría y cada pensamiento de Mesmer estuvieran cien veces equivocados (cosa muy dudosa), ha sido más fecundo que todos los eruditos e investigadores de su tiempo y ha señalado la dirección de una ciencia en ciernes, largo tiempo necesaria, atrayendo la mirada de la nueva generación hacia los misterios del alma”.

continuó en clubes y asociaciones secretas tan típicas de la época (Pintar y Lynn 2008: 21-30). Esta historia era sin duda conocida por Hegel. Sin embargo, no por eso lo rechaza de plano: “El magnetismo ha caído hoy en descrédito, por un lado con razón a causa de los engaños y los abusos. Pero eso no le hace mella a los fenómenos constatados” (Hegel 1994: 98).

Resulta significativo que Hegel separe aquí los “fenómenos constatados”, a los que atribuye una entidad de la que se debe dar cuenta, de su interpretación en el marco de la teoría materialista del propio Mesmer y algunos de sus discípulos acerca de un presunto “fluido” cósmico o corporal.

Seguramente resulta sorprendente para el lector actual que el autor de la *Fenomenología del Espíritu*, un crítico tan agudo de una serie de nuevas “ciencias” de la época como la fisiognomía y la frenología (Hegel 1988: 206-233) haya dedicado tanto espacio a la recepción y reflexión acerca del mesmerismo. Se trataba sin duda de un fenómeno que había fascinado a su generación y que resultaba difícil de explicar o de ordenar en el marco del saber de la época. Así comenta en una de sus lecciones: “el magnetismo es una de las cosas que uno tiene que haber visto para creerlas. Sucede incluso que gente ilustrada que lo ve, no lo cree” (Hegel 1994: 100).

Como ha mostrado Robert Darnton, el mesmerismo, que se presentaba como una ciencia alternativa a la oficial, tuvo una enorme difusión y popularidad, tanto por su práctica como por la serie de publicaciones cuyos lectores iban más allá del público académico (Darnton 1968: 2-45).

No sabemos si Hegel había sido testigo alguna vez de una sesión pública o privada por parte de Mesmer o de alguno de sus discípulos. Lo que es seguro es su gran interés por el tema y su afán por obtener la mayor información actualizada posible.

En una carta a su discípulo y amigo holandés van Ghert, fechada el 18 de diciembre de 1812, menciona su “gran curiosidad” en lo que concierne al “magnetismo” (tema sobre el que también se había ocupado y publicado el mismo van Ghert). Hegel menciona allí una revista dedicada al asunto pero que no había podido conseguir, del mismo modo que el rumor acerca del envío por parte del gobierno prusiano de un diputado para ponerse en contacto con Mesmer (Hegel 1969: 425).

Como mencioné más arriba, Mesmer mismo le había dado una interpretación puramente materialista a su “descubrimiento”: el “magnetismo animal” debía ser entendido en analogía con la electricidad y el magnetismo o directamente como una forma de ellos, como una energía que constituía un “fluido universal” común a todos los seres vivos. Sus apariciones públicas venían acompañadas de cierta espectacularidad a través de ceremonias que tenían por objetivo intervenir en el cuerpo de los pacientes para liberar estas fuerzas presuntamente estancadas y paralizadas, para lo cual se ayudaba de

determinados elementos materiales (hierros magnetizados, péndulos, etc.), así como también de instrumentos diseñados por el mismo Mesmer (como el llamado *Baquet*). En estas sesiones no solo las personas “magnetizadas” sino también hasta cierto punto el público era inducido a una situación de “crisis” y descarga catártica.

Aun cuando Hegel menciona estos procedimientos, descarta desde el comienzo de sus reflexiones una explicación puramente fisicalista del fenómeno; más aún, el “magnetismo animal” ofrece para él la base empírica para una refutación del materialismo. Se trataría de un proceso de índole “psíquica” (*psychischen*). Para ello se basa en las investigaciones del Marqués de Puységur (discípulo de Mesmer y fundador de la escuela del *psychofluïdisme*) acerca del “sonambulismo” (Chastenet de Puységur 1811). Lo que para Hegel constituye el núcleo de los hechos en cuestión y particularmente llamó su atención, tal como lo expresa en el Agregado mencionado, es “la relación inmediata y recíproca entre dos existencias” (Hegel 1970b: 151). De hecho, de lo que se trata en el caso del hipnotismo es *de los efectos de la intervención de una persona sobre la voluntad e incluso las convicciones de otra*.

Hegel consideraba que se estaba en presencia de un fenómeno auténtico que era necesario aclarar dado que efectivamente en muchos casos lograba la curación de los pacientes.

Si bien parte de su exposición describe procesos fisiológicos que, por supuesto, corresponden al estado de los conocimientos de la medicina de la época, Hegel estaba convencido de que una explicación puramente materialista de este tipo de fenómenos no resulta satisfactoria. Las manifestaciones que se presentan durante la terapéutica del “magnetismo animal” constituyen para él más bien una prueba en contra de un reduccionismo materialista (Hegel 1994: 18-19).

El “magnetismo animal” es entendido por Hegel de esta manera como una enfermedad producida artificialmente que tiene como efecto la separación en el paciente de dos instancias psíquicas, a saber, la conciencia propia del estado de vigilia, por un lado, y su “vida afectiva natural” (*fühlenden Naturlebendigkeit*), por el otro. Se trataría de un sueño inducido que produce en el sujeto “una ruptura” (*ein[en] Bruch*) interior que hace posible que sea “manipulado” (*manipuliert*) por un “poder ajeno” (*einer fremden Macht*), si bien –como ya había sido observado en la época– el “magnetizador” no parece estar en condiciones de forzar al paciente a actuar en contra de sus propias convicciones morales (Hegel 1994: 18-19).

Hegel demuestra aquí conocer muy bien los trabajos del Marqués de Puységur (Chastenet de Puységur 1807 y 1811). En efecto, Hegel cita su obra junto con la de otros autores (Hegel 1970b: 154; 1994: 104). Las teorías de Puységur constituyen un desarrollo ulterior de las ideas de Mesmer en

dirección, por un lado, hacia una concepción psicológica de la naturaleza del procedimiento hipnótico y, por el otro, a mostrar la conexión interna entre hipnotismo y “sonambulismo”. Es muy posible que las ideas expuestas en las mencionadas obras hayan tenido influencia en la concepción de Hegel de la función y naturaleza del sueño. En el §406 de la *Enciclopedia*, Hegel habla directamente del “sonambulismo magnético” (*magnetischer Somnambulismus*) (Hegel 1970b: 133).

Una cita del texto de Puységur resulta significativa para nuestro tema: “Le magnétisme animal n’est point l’action d’un corps sur un autre corps mais la action de la pensée sur le principe vital des corps” (Chastenet de Puységur 1811: 163). El esbozo de explicación por parte de Hegel sitúa a la hipnosis en la cercanía de un sueño profundo producido artificialmente mediante la sugestión y los posibles efectos concomitantes de medios físicos que tendrían por efecto una “recaída” (*Rückfall*) a un estadio preconsciente de la vida anímica. No queda claro por cierto en el comentario hegeliano cuál es el mecanismo específico que produciría los efectos terapéuticos en el paciente. Aun cuando no cubre por supuesto todos los casos, la explicación que parece insinuarse es que el tratamiento contribuiría a superar una separación presente entre la vida psíquica afectiva y la percepción consciente, es decir, en términos hegelianos a “idealizar” (*idealisieren*) el aislamiento y fijación de instancias anímicas “animales” por la mediación de una voluntad ajena para de esta manera reconducirlas a su lugar y función en el marco de una totalidad anímica compleja pero unitaria.

En todo caso, el “sonambulismo”, el “magnetismo animal”, así como posteriormente, a lo largo de la Antropología, las diversas formas de la “locura” (*Verrücktheit*), son interpretados teleológicamente o, si se quiere, retrospectivamente desde la perspectiva de la conciencia ya formada, como una recaída (un concepto que parece anticipar el de “regresión” en Freud) en un estadio temprano de su desarrollo o como un desarrollo fallido.

El de “conciencia” es un concepto central en la *Fenomenología del Espíritu* que excede todo capítulo particular de la misma. Ella es entendida como un “microcosmos” (*Mikrokosmos*) (Hegel 1970b: 51-53) en el que la vida afectiva desempeña un papel, si bien subordinado, no por ello menos esencial. Precisamente con el surgimiento de la conciencia comienza para Hegel lo específicamente humano (Brauer 2014b). En efecto, la caracteriza como un doble quiebre, por un lado, mediante una escisión interior, que le es constitutiva, entre su objeto y el ser “para ella” del mismo y, por el otro, mediante una ruptura con el ser natural.

No es casual que Hegel hable en este contexto de cierta debilidad que afectaba a determinadas personas (principalmente del género femenino) y que las hacía particularmente susceptibles para la realización de este tipo

de tratamiento. Esto no debe atribuirse solo a los seculares prejuicios acerca del mundo psíquico de la mujer, sino a su situación social y familiar en la época y al hecho de que la mayoría de los pacientes del “mesmerismo” eran mujeres, aunque no exclusivamente, como sucedió años después con las pacientes de “histeria” de los tiempos del primer Freud.

Cabe señalar aquí la función que Hegel atribuye al yo como una instancia que no solo centraliza la multiplicidad de actos cognitivos, sino que actúa además como un órgano que ejerce el control. Hegel describe esta función simplemente como un “poder” (*Macht*) que el yo ejerce sobre los distintos aspectos de la vida psíquica.

Si bien estamos muy lejos aún de los conceptos de “introyección” y de “proyección” que introduce Ferenczi en 1910 y que Freud retomará posteriormente en 1915 (Steredoth 2001: 267-269), el papel del “magnetizador” podría verse, en conformidad con el pensamiento de Hegel, como el de una figura que logra ponerse provisoriamente en lugar de esta instancia psíquica de control que el paciente no logra encontrar en sí mismo y con el cual puede identificarse y aprender a aplicar este control sobre su propia vida anímica.

Del mismo modo que en el célebre capítulo de la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología del Espíritu*, dos componentes constitutivos de la totalidad subjetiva se presentan repartidos asimétricamente en dos individuos diferentes. El objetivo en el caso del tratamiento “magnético” es lograr reconducir a la unidad al sujeto fragmentado o lábil, es decir, fortalecer la función del yo como centro de control de la actividad cognitiva y actuante. Del mismo modo que en aquella dialéctica, es necesaria aquí la presencia de cierta complicidad o de cierta aceptación voluntaria que ponga en marcha el trance. Tal aceptación (algo que en la relación amo-esclavo no se ve con tanta claridad pero que sin duda está presente) proviene, en este caso, del paciente y hace posible el *rappor*t –(una palabra que proviene de Mesmer, si bien estaba pensada para designar un proceso físico).

Pero también en el caso del “esclavo” –en el célebre capítulo de la *Fenomenología*– tiene lugar cierta aceptación de la situación por parte del esclavo, puesto que la alternativa de arriesgar la vida hasta la muerte queda abierta, de modo que su dependencia no puede entenderse como el puro resultado de una coacción externa. Más aún, su elección no debe entenderse solamente como una alternativa a la pérdida de su vida. En el amo reconoce también un aspecto de sí mismo que resulta constitutivo para su propia autoconciencia y autonomía.

Tanto la subjetividad como la intersubjetividad constituyen para Hegel desde el principio dos aspectos antropológicos de la vida “psíquica”. El individuo se vuelve autónomo paradójicamente como resultado de la in-

ternalización de procesos de socialización heterónomos mediante los cuales se apropia de su naturaleza corporal y anímica.

Cabe señalar que la hipnosis es actualmente un método terapéutico difundido en diversas escuelas de medicina, odontología y en tratamientos psicológicos, aun cuando su uso sigue siendo controvertido y su pretensión de cientificidad ampliamente cuestionada. Lo cierto es que a pesar de múltiples intentos de explicación no disponemos tampoco hoy de una teoría del todo convincente que dé cuenta tanto de los efectos terapéuticos como de los fenómenos que se producen en el curso de su aplicación, tal como lo admiten Judith Pintar y Steven Jay Lynn hacia el final de su libro sobre la historia del hipnotismo (Pintar y Lynn 2008: 166). Con lo que contamos es con una serie de hipótesis teóricas que pretenden dar cuenta de aspectos centrales de los fenómenos descritos, aunque se tiene la impresión de que lo que se presenta en este ámbito es un campo de investigación abierto que ofrece varios interrogantes (Nash y Barnier 2008: 81-224).

Recapitulando a modo de conclusión: la extensa serie de textos en los que Hegel se ocupa del llamado “magnetismo animal” proviene en su mayoría de apuntes de sus Lecciones y no estaban destinados, al menos tal como los conocemos, a su publicación. Esto los vuelve aún más interesantes dado que nos enfrentamos a un pensamiento en proceso y por lo tanto inconcluso, a diferencia de lo que sucede con la imagen que nos ofrecen los parágrafos del sistema enciclopédico. En ellos se muestra su intento de teorizar el fenómeno y a la vez la apertura de su concepción filosófica ante lo empírico que no parece entenderse del todo.

Pero por otro lado, en su visión del fenómeno del magnetismo animal confluye su crítica al materialismo con su teoría acerca de la formación del sujeto consciente e imputable.

En efecto, para Hegel, y a diferencia del atomismo de la mayoría de las teorías acerca de la “naturaleza” o del “entendimiento humano” de la Modernidad, no hay algo así como un sujeto preconstituido, sino que este es el resultado de procesos de interacción dialógica con los otros y su entorno. En otras palabras, la intersubjetividad no es el resultado de la relación del individuo con otros, sino que, por el contrario, esta relación precede y hace posible su vida interior adulta.

En el “magnetismo animal” o, como diríamos hoy, en la sugestión y el hipnotismo se manifiesta para Hegel precisamente una relación intersubjetiva asimétrica en la que se proyectan entre individuos diferentes dos instancias de la propia interioridad del sujeto, pero contando con su propia complicidad. El objetivo de la terapia hipnótica consiste en apropiarse y reestablecer, mediante la figura del otro, aspectos de la propia vida psíquica que escapan al control de sí mismo.

Si bien es cierto que Hegel no disponía de los conceptos de proyección y de identificación, tal como fueron elaborados mucho después en el marco de la teoría psicoanalítica, sus intentos de comprensión del fenómeno del “magnetismo animal” resultan compatibles con ellos, aunque no se asimilan del todo y sería un error considerarlo un mero “antecesor” de la misma. En primer lugar, porque no contamos aún con una explicación definitiva para aquello que Mesmer denominó “magnetismo animal” sino con hipótesis y conjeturas que, si bien permiten entender mejor estos hechos, no explican todos sus aspectos y permanece aún un resto oscuro. En segundo lugar, porque resulta conveniente mantener abierta la diferencia entre la observación empírica y la formulación de su teoría, más allá de los problemas epistemológicos que, como es sabido, esta posición trae consigo. Lo mismo puede sostenerse de la conexión entre el original concepto hegeliano de *Genius* y la noción freudiana de inconsciente.

Del mismo modo que lo que sucede en el célebre capítulo de la *Fenomenología* acerca de la dialéctica amo-esclavo, en la que subjetividad e intersubjetividad aparecen íntimamente vinculadas, en la medida en que el drama de la lucha a muerte entre individuos en estado de naturaleza es al mismo tiempo una puesta en escena de dos instancias en conflicto pero igualmente necesarias en el proceso de formación de la conciencia libre, Hegel ve en el fenómeno del “magnetismo animal” un nuevo terreno que parece confirmar su concepción de la formación de la conciencia y la voluntad personal autónoma. Ante todo, porque reconoce en él —a diferencia del sueño y el recuerdo— un fenómeno de naturaleza intersubjetiva que deber ser explicado en el marco de una teoría de la formación de la subjetividad y no desde un punto de vista puramente materialista. Aun cuando sus esbozos explicativos pueden resultar hoy poco satisfactorios, ellos se encuadran en su esfuerzo por ampliar los límites de la razón ilustrada sin dejar de dar cuenta del fenómeno empírico aun cuando su comprensión continúe siendo una tarea.⁸

I 197

BIBLIOGRAFÍA

- Braid, J.** (1843), *Neurypnology; or, the Rationale of Nervous Sleep, considered in relation with Animal Magnetism* (Londres: J. Churchill).
- Brauer, D.** (2009), “La contradicción de la razón consigo misma: reflexiones en torno a

⁸ Este trabajo se llevó a cabo en el marco del proyecto: “Philosophy of History and Globalisation of Knowledge. Cultural Bridges between Europe and Latin America” (WORLBRI-DGES: F7-PEOPLE-2013-IRSES: PIRSES-GA-2013-612644).

la concepción de la locura en la Antropología de Hegel”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 35: 287-305.

Brauer, D. (2014a), “*Crítica y rehabilitación del derecho natural en la filosofía política de Hegel*”, en *Vieweg y Rojas* (2009: 263-283).

Brauer, D. (2014b), “La conciencia como “microcosmos”: acerca de la concepción de Hegel del sujeto del conocimiento”, *Cuadernos de Filosofía*, 63: 83-95.

Chastenet de Puységur, A. M. J. (1807), *Du magnétisme animal, considéré dans ses rapports avec diverses branches de la Physique general* (París: Desenne).

Chastenet de Puységur, A. M. J. (1811), *Recherches, expériences et observations physiologiques sur l'homme dans l'état de somnambulisme naturel et dans le somnambulisme provoqué par l'acte magnétique* (París: J. G. Dentu).

Darnton, R. (1968), *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France* (Cambridge: Harvard University Press).

Galvani, L. (1791), *De viribus electricitatis in motu musculari commentarius* (Bologna: Ex Typographia Instituti Scientiarum).

Hegel, G. W. F. (1969), *Briefe von und an Hegel*, tomo I, J. Hoffmeister (ed.) (Hamburgo: Felix Meiner).

Hegel, G. W. F. (1970a), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, (1830), tomo II, W 9, E. Moldenhauer y K.-M. Michel (eds.) (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).

Hegel, G. W. F. (1970b), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, (1830), tomo III, W 10, E. Moldenhauer y K.-M. Michel (eds.) (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).

Hegel, G. W. F. (1988), *Phänomenologie des Geistes*, H. F. Wessels y W. Clairmont (eds.) (Hamburgo: Felix Meiner).

Hegel, G. W. F. (1994), *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes, Berlin 1827-1828 nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter*, F. Hesse y B. Tuschling (eds.) (Hamburgo: Felix Meiner).

Hegel, G. W. F. (2008), *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, [Apuntes de 1822 tomados por H. Hotho y de 1825 tomados por K. G. von Griesheim] G. W., tomo 25.1, Ch. J. Bauer (ed.) (Hamburgo: Felix Meiner).

Hegel, G. W. F. (2014), *Hegel: le magnétisme animal*, trad. y notas de F. Roustang (París: P. U. F.).

Honneth, A. (1994), *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).

Kojève, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel* (París: Gallimard).

Mills, J. (2002), *The Unconscious Abyss: Hegels Anticipation of Psychoanalysis* (Albany: SUNY Press).

Nash, M. R. y Barnier, A. J. (2008), *The Oxford Handbook of Hypnosis: Theory Research and Practice* (Oxford: Oxford University Press).

Pintar, J. y Lynn, S. J. (2008), *Hypnosis: A Brief History* (Chichester: Blackwell).

Siep, L. (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes* (Friburgo/Munich: Alber).

- Steredoth, D.** (2001), *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes: Ein komparatorischer Kommentar* (Berlín: Akademie).
- Vieweg, K. y Rojas, M.** (eds.), (2009), *Reconocimiento, libertad y justicia: actualidad de la filosofía práctica de Hegel* (México: Itaca).
- Zweig, S.** (1931), *La curación por el espíritu: Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud*, trad. J. Fontcubierta, edición digital (Milán: Greenbooks, 2016).

Recibido: 06-03-2017; aceptado: 20-03-2018

Aristotle on the Normative Value of Friendship Duties

DANIEL SIMÃO NASCIMENTO
Universidade Federal do Rio de Janeiro

I 201

Abstract: In this article, I present an interpretation of Aristotle's thought regarding the normative value of friendship duties. The argument is divided in VII sections. In Section I, I provide brief summaries of the main arguments defended by me in a previous article about the normative consequences of virtue and utility friendships in Aristotle, the objectives that are to be defended in this article and of the conclusions that I take them to support. In section II, I offer an interpretation of Aristotle's thought regarding the normative value of friendship duties in cases where there is no practical conflict between friendship duties. In section III, I outline Aristotle's theory about how we should deal with cases where there is such practical conflict. In the next sections, I analyze three other passages of the Aristotelian corpus where we have good reason to think that this kind of conflict appears, namely, *NE*, III 1, 1110a20-29 (IV), *Pol.*, III 10, 1286b23-28 (V) and *Pol.*, VII 9, 1330a9-25 (VI), in order to flesh out the

outline presented in section III. In section VII I conclude with a summary of the argument.

Key-words: Aristotle, friendship, duty, justice.

Sobre el valor normativo de los deberes de la amistad

Resumen: En este artículo presento una interpretación del pensamiento de Aristóteles en relación con el valor normativo de los deberes de la amistad. El trabajo está dividido en siete secciones. En la primera sección ofrezco un resumen de los argumentos principales que expuse en un artículo anterior acerca de las consecuencias normativas de las amistades basadas en la virtud y aquellas basadas en la utilidad. En esa misma sección expongo las tesis que defenderé y las conclusiones que de ellas se siguen. En la segunda sección, ofrezco una interpretación del pensamiento de Aristóteles en relación con el valor normativo de los deberes de la amistad en los casos en que no hay conflicto práctico entre ellos. En la tercera sección esbozo la teoría de Aristóteles acerca de cómo deberíamos proceder en los casos en que dichos conflictos se presentan. En las siguientes secciones analizo otros tres pasajes del corpus aristotélico en los que existen buenas razones para pensar que surge esta clase de conflicto: *NE*, III 1, 1110a20-29 (IV), *Pol.*, III 10, 1286b23-28 (V) y *Pol.*, VII 9, 1330a9-25 (VI), con el objeto de ilustrar lo esbozado en la sección III. En la última sección recapitulo el argumento.

202 |

Palabras clave: Aristóteles, amistad, deber, justicia.

1. Introduction

The aim of this paper is to present an interpretation of Aristotle's thought regarding the normative value of friendship duties, and it should be read as a sequence to Nascimento 2017. In that paper, I used the expanded hohfeldian model offered in Wenar 2005 to argue that, according to Aristotle's theory of friendship in the *NE*, in every bond of friendship that is based on utility or virtue the parties involved have a *claim* to the other's proportional cooperation to the attainment of the end of their friendship, which means they each have a *duty* to each other to cooperate accordingly, and a *paired power* to waive their own claim and the other's corresponding duty.

The thesis about the creation of duties in virtue and utility friendships was grounded in an analysis of the Aristotelian use of the word *opheilēma*.

According to the interpretation I defended, we can say that these bonds of friendship create duties because they create that which Aristotle calls an *opheilema* between friends (NE VIII 13, 1162b5–34; IX 2, 1164b23–1165a35), to have an *opheilema* in the sense of the word we find both in Aristotle and before him is to owe an action to somebody, and to owe an action to somebody is to have a duty in the sense of the word that is pertinent here.

The thesis about the creation of hohfeldian incidents in virtue and utility friendships, on the other hand, was grounded not only in Aristotle's use of the term *opheilema*, but also in his talk of accusations (*enklemata*) and recriminations (*mémpseis*) between friends (NE VIII 13, 1162b5–34), and of a friend's ability both to 'liberate' a friend of the performance of any actions that this friend owes to him because of their friendship (NE VIII 14, 1163b18–23), or, alternatively, to exact (*epizetéo*) from him what their friendship allows (NE VIII 14, 1163b13–18).

The interpretation of Aristotle's thought regarding the normative value of friendship duties presented in the following pages is divided in six sections. In section II I deal with the cases where there is no practical conflict between friendship duties, i.e. cases where an agent is faced with exclusive and exhaustive alternatives which consist, respectively, in satisfying or not satisfying a given friendship duty. In sections III, IV, V and VI I deal with the cases where there is practical conflict between friendship duties. In section III, I present the outlines of Aristotle's theory about how we should deal with those cases. In the next sections, I flesh out the theory presented in section III by analyzing three other passages of the Aristotelian corpus where we have good reason to think about this kind of conflict, namely, NE III 1, 1110a20–29 (IV), *Pol.*, III 10, 1286b23–28 (V) and *Pol.*, VII 9, 1330a9–25 (VI). In section VII, I conclude with a summary of the argument defended in the previous sections. Although these three passages have been the object of attention by several scholars, I am unaware of any previous attempt to interpret them not only in connection with each other, but also in connection with Aristotle's theory about how we should choose between satisfying duties with different friends.

If what is said below is correct we should conclude that, according to Aristotle:

(1) If an agent is in a situation where (a) he can fulfill a duty towards a friend, and (b) he has to choose between two exclusive and exhaustive options of which one is, or implies in, fulfilling his duty and the other is, or implies in, not fulfilling his duty, then (c) he should always fulfill his duty (section II).

(2) When an agent must choose between satisfying obligations he owes to different friends he must do so by balancing their relative nobility and utility (section III).

(3) If an agent is in a situation where (a) he can either fulfill an obligation towards one friend or another, and one of them is more intimate to him than the other; (b) the satisfaction of both obligations can be attained by actions which would be equivalent in nobility and utility if they were aimed at friends he was equally intimate with; and (c) the deference of both obligations would be equivalent in nobility and utility if they were done to friends he was equally intimate with; then (d) the agent should prefer to satisfy the obligation he has towards his more intimate friend because, in this case, the intimacy of the relationship tips the balance of utility and nobility towards the satisfaction of that obligation (section III).

(4) According to what is said in *NE* III 1, all actions done in situations of practical conflict of the kind analyzed here are mixed actions of a kind, i.e. actions where the agent does something shameful for something noble, although maybe not all mixed actions are actions done in the situations of practical conflict analyzed here. Therefore, we should use Aristotle's description of how we should react to mixed actions in *NE* III 1 as prescriptions on how we should react to actions done under practical conflict (section IV).

(5) Our obligations to our nearest family members – who, as a rule, are our most intimate friends – can weigh on us even when we take part in acts of government, no matter what political community we live in, and these obligations could be strong enough so as to justify us acting in their favor and contrary to our obligations to our fellow citizens and our political community even in these cases (sections V and VI).

204 |

2. On the normative value of friendship duties in simple cases

As we know, in book VIII of the *NE* Aristotle states that one ought, if and however one can, to fulfill one's duties towards one's friends, and to do so voluntarily (*NE* VIII 13, 1163^a1-10; VIII 14, 1163b12-19)¹. If we ask why is that so, the answer that first suggests itself is that to fulfil our obligations to our friends is to act justly towards them, and to defer the fulfilment of our obligations to our friends is to act unjustly towards them. Although Aristotle never states that, there are many passages that suggest it.

¹ Although I generally follow the translations of Aristotle's works cited in the references, I did modify a few when I thought it was proper to do so. As for the Greek text, I consulted both the editions of Oxford and those of Rackham.

One of the first thing Aristotle says in *NE VIII* is that friendship is a virtue, or involves virtue (*NE VIII* 1, 1155a4-5); both in *NE VIII* 9, 1160a6-9 and *Pol.* III 5, 1280b30-40 he holds that friendship and justice exist only and always among the same people; in *NE VIII* 9, 1159b25-30 he explicitly explains that connection by saying that friendship and justice are about the same things; and the way he employs the language of equality and proportionality to analyze relations of justice (f. ex. *NE V* 3, 1131a10-24) and the duties of friendship (f. ex. *NE VIII* 6, 1158b1-28) strongly suggest that he thinks the duties of friendship are duties of justice. Once we accept this connection, it is easy to explain the importance attributed by Aristotle to the fulfillment of our friendship duties.

Indeed, although in his ethical writings Aristotle disagrees with Plato on many points, he also agrees with him on several others, and there is one principle that we see Socrates defending in many of Plato's dialogues, either implicitly or explicitly, that we have good reason to believe that Aristotle did maintain at least at the time he wrote the *NE*, namely, the principle that Vlastos famously called the Principle of Sovereign Virtue (PSV).²

The paradigmatic formulation of the PSV is probably the one we find in the *Criton*, where it is affirmed by Socrates at the very moment when a friend asks him to consider whether or not to adopt a plan for escaping prison that he, the friend, has prepared. Socrates agrees to consider the proposal, but he also maintains that the question of whether or not to accept it should be put in a very precise way.

According to Socrates, the only question they should ask is whether it is just for him to try to escape from prison, and if it appears that it is unjust for him to escape then he must not escape, even though he dies and no matter what else he'll suffer if he stays in prison (*Criton*, 48b-d). Although there has been an enormous amount of discussion about the justification of this socratic principle,³ there is broad agreement as to its meaning: what So-

I 205

² See Vlastos 1985: 6. That he does accept the PSV in the *NE* was held by authors such as Aspasius 2014: 61, 26-28, Anonymous 2001: 142, 10-12, Aquinas 1993: 1962, 878, Saint-Hilaire 1856: 125, Gauthier and Jolif 2002: 323, Apostle 1975: 254, Irwin 2003 and Kenny 2003. As for the interpretation of those, like f. ex. McDowell 1979: 336 and Wiggins 1997: 61-62, who hold that Aristotle would be a particularist, i.e. someone who simply does not believe in general practical principles of any kind and, therefore, who would never subscribe to something like the PSV, I believe this interpretation has been so convincingly rejected in Horn 2006: 149-166 that, at this point, a generalist interpretation of Aristotle's practical thought is to be preferred.

³ On this issue, see f. ex. Vlastos 1985: 1-6, Sparshott 1992: 421, White 1995: 238 and Crisp 2003: 65.

crates is claiming here is that whenever we must choose between exclusive and exhaustive alternatives which are, respectively, just and unjust, we should always choose the just action, no matter what we will suffer by doing it or what we could gain by acting unjustly.⁴

Now, since satisfying a duty towards a friend is acting justly towards him, we can apply the PSV to Aristotle's theory of friendship in a straightforward way and draw the following conclusion: according to Aristotle, if an agent is in a situation where (a) he can fulfill a duty towards a friend, and (b) he has to choose between two exclusive and exhaustive options of which one is, or implies in, fulfilling his duty and the other is, or implies in, not fulfilling his duty, then (c) he should always fulfill his duty. When we do so, we arrive at an adequate explanation of Aristotle's position on the fulfillment of friendship duties in *NE* VIII 13, 1163^a1–10 and VIII 14, 1163b12–19.

But even though this formulation does provide us with a better understanding of the normative strength of the duties created by friendships as conceived by Aristotle, it only covers situations of a specific type, namely, of the type that is covered by the PSV. Fortunately, Aristotle himself recognized the existence of situations where we are not faced with exclusive and exhaustive alternatives which are, respectively, just and unjust, and offered us recommendations as to how to proceed on those situations. Having clarified how he conceives the values of the duties of friendship in cases covered by the PSV, I shall now consider his theory of their value in cases which the PSV does not cover.

206 |

3. On the value of friendship duties in cases of practical conflict

Aristotle investigated friendship both in the *EE* and in the *NE*, and in this second work he presented an improved theory of friendship and a whole new book dedicated entirely to discussing difficulties raised by this improved theory. It was on this book that Aristotle explicitly posed and addressed the questions of what to do when we are under conflicting claims from different friends.

At first, Aristotle tells us that it is not easy to lay down an exact rule in

⁴ This much is already explicitly stated in Vlastos 1985: 6—which was reprinted in Vlastos 1991: 200–232. The formulation offered by Vlastos was hailed as ‘definitive’ in Kahn 1992: 234, and since then it has been explicitly retaken, f. ex., in Sparshott 1992: 421, Irwin 1992: 253, Moravcsik 1993: 208–209 and White 1995: 238.

these cases because they vary indefinitely in greatness, smallness, nobility and necessity (*megéthei kai mikroteti kai to kalo kai anankaío*, NE IX 2, 1164b23-31). Nevertheless, he does give us the following general solution to the problem posed by them.

As a general rule one ought to return services rendered rather than do favors to one's comrades, just as one ought to pay back a loan to a creditor rather than give the money to a friend. Yet perhaps even this rule is not without exceptions. For example, suppose one has been ransomed from brigands; ought one to ransom one's ransomer in turn, whoever he may be – or even if he has not been captured himself but asks for his money back, ought one to repay him – or ought one to ransom one's own father? For it is thought to be a man's duty to ransom his father even before himself. As a general rule then, as has been said, one ought to pay back a debt, but if the balance of nobility and necessity (*to kalo he to anankaío*) is on the side of employing the money for a gift, then one ought to decide in favor of the gift. (NE IX 2, 1164b31-1165a5).

As we can see, in this passage Aristotle is analyzing two cases where an agent has to choose between satisfying duties of friendship owed to different friends. In the first case, one has been ransomed from brigands by a friend and is now having to choose between ransoming one's ransomer or ransoming his own father. In the second case, one has been ransomed from brigands by a friend and is now having to choose between paying back the friend or ransoming one's own father. According to the philosopher, in these cases we should decide which claim to attend by balancing their respective nobility and necessity.

I 207

In what concerns the 'nobility' aspect of Aristotle's balance, we should keep in mind that we are definitely out of the PSV's territory. Since we are talking about an individual that has to choose between satisfying two duties towards different friends, each of the two courses of action offers him the opportunity for just behavior. And since just behavior is noble behavior, we can say that both courses of action are noble. Because fulfilling one obligation will implicate in not fulfilling the other, the same agent will be doing both something just and something unjust. For, as we saw before, according to Aristotle one ought to fulfill one's obligation whenever one can, and since the agent in this case can choose between fulfilling either obligation, then it is clear that he can fulfill either of them, for according to Aristotle we can only deliberate about, and eventually choose, that which is within our power to do (NE III 3, 1112a30-35, 1113a9-14).

In what concerns the two cases that are analyzed by Aristotle, it is

worth noticing that one of them might raise some doubts in those unfamiliar with Aristotle's thoughts about the friendship between parents and their children. Indeed, one could object that in first case considered by Aristotle we actually owed our other friend to ransom him, since that is exactly what he did for us and, by doing so, created in us this duty,⁵ but it is not clear that our father did any such thing for us and, therefore, it is not clear that we even have a duty to rescue him in the first place. Nevertheless, Aristotle believes one would be justified in choosing to rescue one's father even in that case.⁶

In order to explain Aristotle's position, we must remember that, when speaking about the friendship between father and son in book VIII of the *NE*, Aristotle holds that a son owes his father his very existence and nothing that he ever does will ever be able to repay him for that (*NE* VIII 14, 1163b19-22), and that both in that same book and in the first book of the *Pol.* the philosopher says that the family is a community concerned with guaranteeing the needs of its members (*NE* VIII 12, 1162a18-21; *Pol.* I 1, 1152b12-14). Since these needs are what we need to satisfy in order to keep on living, it seems more than reasonable to say that the goal of the family is the survival of its members and, therefore, that being a part of that community implies being obligated to contribute in a proportional way towards the attainment of that goal. Besides, as he is considering the difficulty of conflicting claims in book IX Aristotle states that "our parents have the first claim on us for assistance, since we owe it to them as a debt, and to assist the authors of our being is more noble than to assist ourselves" (*NE* IX 2, 1165a22-24).

So it really does look as if, even if our father did not rescue us from any brigands, according to Aristotle we would still have a duty to help him in the scenario described in the first case. But we have yet to clearly explain why is it that Aristotle thinks one should rescue one's father in such a scenario, i.e. why is it that he thinks that the balance of nobility and necessity points that way.

The first clue to our answer comes a few lines ahead, when Aristotle states that:

to all we must always endeavor to render their due, comparing their several claims in respect of intimacy, virtue and utility (*kat oikeioteta kai areten he khresin*). Between persons of the same kind, discrimination is comparatively

⁵ On this point, see Nascimento 2017.

⁶ The interpretation of this passage proposed here is the same that can be found in Anonymous 2001: 190,1-17, Michael of Ephesus 2001: 470,13-471,36, Aquinas 1993: 1776, Saint-Hilaire 1856: 374-375, Apostle 1975: 332, Pangle 2002: 135-137 and Brown 2009: 257.

easy; but it is a harder matter when they are differently related to us. Nevertheless, we must not shirk the task on that account, but must decide their claims as well as we are able. (NE IX 2, 1165a31–35).

As we can see, although in NE IX 2, 1164b31–1165a5 Aristotle mentions only nobility and necessity (*to kalo he to anankaío*) as factors we should take into account when making our decision, now he mentions intimacy (*oikeiotes*), virtue (*arete*) and utility (*khresis*). The change from *kalo he to anankaío* to *areten he khresin* should not bother us, for these words can very well be just standing for the same factors. But what does intimacy (*oikeiotes*) stand for?

At first, the most obvious answer might seem to be that he is mentioning intimacy in order to warn us that our affection for our closer relatives might incline us to favor them against what is just. This would explain why he thinks that it is hard to judge appropriately between claims of friends who are differently related to us and easier to judge claims of those who are not, namely, because in the former case our affection would make it hard for us to properly evaluate the merits of the different claims.

But even though Aristotle does admit that one can be improperly inclined to help one's closer friends at NE VII 4, 1148a23–b1, it seems that in NE IX 2 he is mentioning a third factor that has to be taken into consideration when we decide what to do, and not telling us something we should ignore when we are choosing. This hypothesis is confirmed when we look at two passages from book VIII of NE where it is said that wrong is increasingly serious in proportion as is done to nearer friend – e.g. that it is more shocking to defraud a comrade of money than a fellow-citizen, to refuse aid to a brother than to a stranger, or to strike one's father than to strike anybody else (NE VIII 9, 1159b35–1160a9)⁷ – and that the friendship between parents and children affords a greater degree both of pleasure and of utility than that between persons unrelated to each other, inasmuch as they have more in common in their lives (NE VIII 12, 1162a4–9)⁸.

I 209

⁷ We will do well to highlight that the interpretation proposed here was already advanced since Antiquity, being present in both commentaries of book VIII of the NE that have survived – namely, Aspasius 2014: 181, 11–15 and Anonymous 2001: 177, 4–13 –, and that it can also be found in Aquinas 1993: 1663 and Saint-Hilaire 1856: 342–343. Curiously, most modern commentators are silent about it. Indeed, nothing is said about this passage, for example, in Gauthier and Jolif 2002, Apostle 1975, Brown 2009 or Reeve 2014. Pangle 2002: 80 is a notable exception.

⁸ Although Aspasius is silent about this passage, this interpretation can already be found in Anonymous 2001: 182, 6–17 and Aquinas 1993: 1716. Once again, the silent among modern commentators is notable. Nothing is said about this passage in Gauthier and Jolif 2002,

Since the nobility of actions is supposed to impact our deliberation, it stands to reason that its ignobility also should, and according to Aristotle unjust actions are surely ignoble. Given what is said in these passages, it seems safe to conclude that Aristotle holds the following ‘Principle of intimacy’: if an agent is in a situation where (a) he can either fulfill an obligation towards one friend or another, and one of them is more intimate to him than the other; (b) the satisfaction of both obligations can be attained by actions which would be equivalent in nobility and utility if they were aimed at friends he was equally intimate with; and (c) the deference of both obligations would be equivalent in nobility and utility if they were done to friends he was equally intimate with; then (d) the agent should prefer to satisfy the obligation he has towards his more intimate friend.

That being said, we must also notice that this conclusion should not mislead us into thinking that Aristotle believes we are necessarily more intimate with our family than to any of our other friends. Indeed, since the word we are translating as intimacy is actually the Greek *oikeiotes*, which immediately reminds us of the family (*oikia*), one could even think we could just as well name our principle the principle of familiarity. But things are definitely not so simple, and this is why I’ve decided to use intimacy instead of familiarity in my translation.

210 I

As we know, Aristotle holds that different forms of government – i.e. kingship, tyranny, aristocracy, oligarchy, *politeia* and democracy (*Pol.* III 4, 1278b4-1279³⁹) – take place both inside the political community and inside the family (*NE* VIII 10, 1160b23-1161a9), and he also holds that under the perverted forms of government friendship and justice can have but little scope because in such communities people have very little in common (*NE* VIII 11, 1161a31-b11). Therefore, it seems that according to Aristotle ‘intimacy’ increases and decreases in friendships as people have more in common between them, and the amount that people have in common between them increases and decreases in proportion to justice, which means that intimacy also increases and decreases in proportion to justice. If this is true, then one may very well be more ‘intimate’ with one’s fellow citizens than with one’s own family if all he knows inside his family is unjust treatment, while his fellow citizens actually do treat him justly.

This, I believe, is all we can gather from *NE* VIII and IX on the kind of practical conflict that concerns us here. In the next sections, I analyze three other passages of the Aristotelian corpus where we have good reason

—

Apostle 1975, Brown 2009 or Reeve 2014. Once more, Pangle 2002: 86 is the exception.

to think that this same kind of conflict appears in order to flesh out Aristotle's theory about how we should deal with it.

4. *Praise, blame and forgiveness in cases of practical conflict*

The first passage I would like to examine appears in the third book of the *NE*, as Aristotle is analyzing the so called "mixed actions" – i.e. actions that are only done for fear of a worse alternative or for some other noble goal. The two examples he gives us of such actions are the man whose parents are under the power of tyrant who commands him to do something shameful (*aiskhrón*) in order to save their lives, and the man who throws his cargo on the sea in the middle of a storm to save his own life and that of his shipmates. Aristotle concludes that such actions are voluntary "for at the actual time when they are done they are chosen and we say that an action is voluntary or involuntary with reference to the time of action" but, although he states that in the second case any sane man would throw the cargo at the sea, he never tells us what the man who is under the threat of the tyrant should do (*NE* III 1, 1110a1–15).

Since they are voluntary, these actions are subject to praise or blame. And a few lines ahead Aristotle will tell us how we ought to react to them, i.e. how we ought to administer not only praise and blame, but also pardon, in regard to these actions. According to what is said there,

I 211

(a) Sometimes indeed men are actually praised for deeds of this 'mixed' class, namely when they do something shameful or painful (*aiskhrón ti he lupéròn*) as the price of something great and noble (*megálon kai kalon*); though (b) if they do so without any such motive they are blamed, since it is contemptible to submit to a great shame with no advantage or only a trifling one in view. (c) In some cases again, such actions though not praised are pardoned (*sun-gnome*), when a man does what he ought not to do (*hà me deî*) because of penalties that strain human nature (*ten anthrópinen phúsin huperteínei*), and that no one could endure (*kai medeis àn hupoméinai*). Yet there seem to be some acts which a man cannot be compelled to do, and rather than do them he ought to submit to the most terrible death: for instance, we think it ridiculous that Alcmaeon in Euripides' play is compelled by certain threats to murder his mother! (*NE* III 1, 1110a20–29).

This passage has drawn the interest of commentators ever since Antiquity, and justifiably so. When we see (a) and (b), we have the impression that praise is attributed to those who submit to lesser evils in view of greater

goods. This makes sense, since Aristotle does believe that what makes a choice correct is the fact that it achieves some good – as opposed to an opinion, which is correct if it is true (*NE* III 2, 111b31–1112a1). The problem, of course, is that the passage suggests that one would sometimes be right in doing something shameful for instrumental reasons, and many have found it hard to square that affirmation with the attribution of the PSV to Aristotle. Different interpreters have tried to deal with this difficulty in different ways.

According to Aspasius 2014: 61, 26–28, Aquinas 1993: 393 and Gauthier and Jolif (2002: 175), when Aristotle said that (a) sometimes indeed men are actually praised for deeds of this ‘mixed’ class, he had in mind specifically the performance of small shameful things in exchange for something very important – according to his own examples, the safety of one’s country or parents. The key here is his emphasis that only something small could be so endured, even for such a high prize, for the individual to be a proper object of praise.

According to Anonymous 2001: 142, 10–12, on the other hand, Aristotle would be saying that even if somebody commits adultery with the wife of the tyrant in order to discover some important secret he will be an adequate object of praise because he will have acted in a way that is not *aiskhrón* at all. In order to justify this reading, he says only that “the shameful resides in the deliberate choice”.

212 |

The obvious problem with the interpretation advanced by Anonymous is that Aristotle himself states that in the case in question the act that is done is *aiskhrón*. The less obvious problem is that, as has already been remarked in Zingano (2008: 149), Aristotle includes adultery among the actions that are always vicious, no matter the circumstances (*NE* II 6, 1107a9–18). That being so, two conclusions can be drawn. The first is that according to the Anonymous commentator Aristotle would think that one would be justified in performing an action that is always vicious in order to achieve a great enough goal.⁹ The second is that, if we accept the reading proposed by Anonymous, the passage simply does not seem to square with the PSV.

Commentators have also run into problems while trying to explain (c). Both Aspasius 2014: 61,31–62,3 and Aquinas 1993: 394 say very little beyond what is said in Aristotle’s text, and they both assume that the act that is performed by the agent in (c) is also something shameful but small, as it was in (b). But if that is the case, then it seems difficult to explain the different reactions ascribed to Aristotle for actions of type (a) and actions of type (c).

—

⁹ This is a point that seems to have escaped (Gauthier and Jolif 2002: 175).

According to Anonymous 2001: 142, 15–16, on the other hand, if we are to be pardoned it must be because these actions are involuntary. The same opinion can be found in Gauthier and Jolif (2002: 175). In order to justify their position the authors claim that if we deserve pardon than the action must be involuntary, and that Aristotle actually said that these actions are involuntary. Unfortunately, both claims rest on very problematic textual evidence.

Indeed, Gauthier and Jolif state that, if we deserve pardon, then the action must be involuntary based on *NE* III 1, 1109b32. But if we look at that passage we find no evidence that only involuntary actions are to be pardoned. Although Aristotle does state in that passage voluntary actions are the only actions that are subject to praise and blame, and that involuntary actions are subject to pardon and pity, he never states that only involuntary actions are subject to pardon and pity nor that every voluntary actions must be either praised or blamed.

As for the idea that these actions are involuntary, Gauthier and Jolif have to send us back to *EE* II, 8, 1225ba9–19 for the evidence. Although it is clear that Aristotle does state that in that passage, it also seems very clear that this opinion is never repeated in the *NE* and that the opposite is said in *NE* III 1, 1110a1–15. As many have already noticed, Aristotle seems to have drastically changed his opinion on the classification of this actions between the *EE* and the *NE*, which means that Gauthier and Jolif's interpretation attributes to the *NE* a position we have good reason to think that he no longer held at that time.¹⁰

I 213

In order to face these difficulties, I propose the following interpretation. In (a) Aristotle says that the agent does something shameful or painful (*aiskhrón ti he luperon*), but in (c) he says that he does what he ought not to do (*hà me dei*). Now, although vicious actions are always shameful, there are many things that are either shameful or painful but not vicious. Therefore, we can say that the language used by Aristotle in (a) suggests that he does not have the performance of vicious acts in mind there. If we accept this suggestion, we can suppose that when he speaks of actions that ought not to be done in (c) the actions he has in mind are vicious actions. And if we do suppose that there is such a difference in gravity between the cases in (a) and the cases in (c), then we can easily explain the difference in the reactions that are prescribed to both cases. Once we've done this, we will then be

¹⁰ For two dissenting opinions on this point, see Echeñique 2012: 144 and Müller 2015: 233 n. 55. My own interpretation of this passage of the *NE* was previously defended in Nascimento 2017.

able to square (a) with the PSV and explain the different reactions Aristotle prescribes to the acts envisioned in (a) and in (c), but (c) will still seem to contradict the PSV.

As it may be clear by now, what I intend to suggest is that the cases that are supposed to be covered by (c) are cases in which the PSV does not apply, and that the reason that it does not apply is because they are cases of practical conflict of the same kind we have been analyzing so far. Although this interpretation might seem arbitrary at first, this appearance must cease once we realize that the first and most problematic example of mixed action offered by Aristotle is the dilemma of the threatening tyrant, where an agent is threatened not with his own death, but with the destruction of his parents and children – i.e. his most immediate family, and very probably his nearest friends; that when it comes to crossing the line between what is reasonable to do under coercion and what is not, Aristotle does not simply say that one should not murder even under coercion – even though he takes murder to be an action that is always vicious – but that one shouldn't murder *one's own mother*; and that the reference to family and friends figure in both his examples of mixed actions (in the case of the tyrant it is a reference to the agent's parents and children, and in the case of the ship captain it is a reference to his crew and whoever else he is carrying on his boat).¹¹

214 |

As said earlier, Aristotle believed the family was a community aimed at assuring the survival of its members, which means that every member has a duty to contribute proportionally to the achievement of this goal. Since it is clear that in this case the only motive the agent has for doing the tyrant's bidding is to secure their well-being, it seems more than plausible that the dilemma of the threatening tyrant is actually a case of practical conflict of the kind we have been analyzing. Once we understand this, we can see what is the difference between not only the acts in (a) and the acts in (c), namely that the acts in (a) are not vicious acts, but also what makes the acts in (c) different from regular acts of wrong doing which are the proper object of blame, censure and even punishment – namely, that in these other cases the agent was not in a situation of practical conflict.

Last but not least, we can now see that our consideration of this case is important because it begins to shed some light not only on just how far Aristotle thinks one might be justified in going when fulfilling his friendship duties, but also on how he thinks we should evaluate an agent's behavior in a situation of practical conflict and react to it. If mixed actions

¹¹ On this point rest all my disagreements with Nielsen 2007. Unfortunately, constraints of space make it impossible for me to treat them here.

are actions done for fear of a worse alternative or for some noble object, as it is stated in *NE* III 1, 1110a1–15, then we should say that when one defers one duty of friendship in order to fulfill another he is performing a mixed action, for his end is noble. In other words, it seems that all actions done in the situations of practical conflict analyzed here are mixed actions of a kind, i.e. actions where the agent does something shameful for something noble, although maybe not all mixed actions are actions done in the situations of practical conflict analyzed here. This means that we can and should use what is said by him in *NE* III 1 about how to react to mixed actions in order to clarify how he thinks we ought to react to the way agents act in situations of practical conflict.

5. Practical conflict and the hereditary transmission of political power

The second passage I would like to consider comes in Aristotle's analysis and critique of monarchy in book III of the *Politics* – a part of the book has become famous among commentators because of Aristotle's admission that there are circumstances in which monarchy might be the best regime for a political community. According to what is said there, if a man so greatly distinguished in virtue appears among a given people, so that the virtue and the political ability of all the rest is not comparable with his, it is no longer proper to count him as a mere part of the state (*Pol.* III 8, 1284^a3–12). The only just thing to do in these cases, says Aristotle, is for all to obey such a man gladly, so that men of this sort may be kings in their cities (*Pol.* III 8, 1284b25–34).

I 215

As clear as this admission is, a few lines ahead Aristotle seems to pose an objection against monarchy in general, i.e. against any monarchy whatsoever. This objection can be read as follows.

And even if one held that royal government is best for states, what is to be the position as regards the king's children? Is the sovereignty to be hereditary? But this will be disastrous if the king's sons turn out to be like some have been. It may be said that the king being sovereign will not in that case bequeath the throne to his children. But that is too much, and not easy to believe: an act of virtue above human nature (*meízonos aretes he kat' anthropínen phúsín*). (*Pol.* III 10, 1286b23–28).

Commentators have differed significantly in their treatment of this passage. In Saint-Hilaire (1874: 183), it is said only that “it would be difficult

to find a more formal declaration against the hereditary transmission of power". Susemihl and Hicks (1894: 437–438), on the other hand, claim that although this is certainly a very serious difficulty in an absolute monarchy, in limited or constitutional monarchies the question is not so important. But the point of Aristotle's dilemma, of course, is not whether or not the monarchy must be absolute or constitutional, but whether or not the succession is to be hereditary.

It is only in Newman (1902: 289) that we begin to find the kind of discomfort with Aristotle's argument that one would expect, which appears when he points out that Antipater, who was one of Aristotle's friends, refrained on his deathbed from passing on his regency to his son Cassander and appointed Polysperchon, who was not related to him. Although one could think that if he did so then the monarchy in question was not hereditary, we must remember that a king may very well adopt a citizen as his son in order to pass the throne to him if he so wishes. Indeed, it seems to me that this is the scenario being envisioned by Aristotle here.

Be that as it may, the most important point we should take from Newman is not that Aristotle had a friend who actually seems to have done what he classifies in this passage as an act of virtue above human nature, but that Aristotle's assertion about the nature of this act in hereditary monarchies stands in need of clarification. Why does this situation pose such a dreadful dilemma for the king? When Aristotle speaks of 'an act above human nature', does he mean that it would be above the nature even of the man of superlative virtue, he who we should make our king when and if he appears,¹² or should we take him to mean that this is an act above human nature 'in general', but not in that case?¹³

Although the last interpretation is certainly possible, it does run into three problems. The first problem is that Aristotle never quite says that this human being of superlative virtue would indeed overcome this dilemma by not transmitting the throne to his unworthy son. The second problem is that we don't need to suppose that the dilemma is solved in this way in order to explain why Aristotle thinks we should resort to monarchy in the scenario described by him in *Pol.* III 17, 1288a24–29. Indeed, it may very well be that he thinks that there is an excellent possibility that such a superlatively virtuous human being actually will raise a son who is worthy of the throne and, therefore, that the benefits of resorting to monarchy in this case are more than enough to make up for whatever danger this dilemma might eventually

¹² As suggested in Nichols 1992: 78.

¹³ As seems to be suggested in Kraut 2002: 414.

pose. For he certainly thought not only that a father must care for children (*NE VIII* 9, 1160b23–28), but also that it was the individual's responsibility to assist his own children to attain virtue, if the community neglected to do so (*NE X* 9, 1180a29–33). The third problem is that Aristotle does flatly state that, in the example conceived by him, not to transfer the throne to one's own son would be an act of virtue 'above human nature'. The difficulty lies in explaining why is that, not in explaining it away.

As we know, according to Aristotle what separates communities that are governed in accordance with nature and justice from those that are not is the fact that in the first group the government is carried out in the interests of the whole political community, and not only of those who govern it (*Pol. III* 4, 1279a23–1279b10). Since it seems obvious that naming a successor to the throne is an act of government, and equally obvious that a king that chose to transfer the throne to the most capable citizen instead of transferring it to an incapable son would be doing an act that is more conducive to the interests of the whole political community and, therefore, would be doing a just act of government, it also seems obvious that if he did the opposite he would be acting unjustly. But, if that is true, then it seems that the dilemma of succession in hereditary monarchies will be a case where the PSV applies in favor of the most capable citizen, and that makes it very hard for us to understand why Aristotle conceives such an act as an act of virtue above human nature.

I 217

Indeed, it seems that according to Aristotle we could err in such a choice in three different ways: if we ignore the right end; if, even though we know the right end, we ignore the right means; or if, even though we know the right end and the right means, we suffer from *akrasía*. Now, according to Aristotle *phrónesis* is a disposition that implies both the possession of all the other moral virtues, which means the ability to apprehend the correct ends for actions (*NE VI* 12, 1144a29–37; *VI* 13, 1145a1–2), and knowledge of the appropriate general principles (*NE VI* 7, 1141b14–16); makes human beings able to deliberate correctly about how to act (*NE VI* 4, 1140^a24–27) and about which means to employ (*NE III* 3, 1112b13–24); and renders human beings immune to *akrasía* (*NE VII* 2, 1146^a5–10). Since Aristotle clearly thinks prudence is a disposition attainable by men, it is indeed hard to see why he thinks that transmitting the throne to the most capable citizen is an act above human nature in this scenario as we have described it.

To avoid this difficulty I want to suggest, once more, that this scenario is a dilemma because it is a situation where the PSV does not apply, i.e. a case of practical conflict involving competing claims of friendship. If we accept this suggestion, we would be recognizing that both the citizen and the son would have a legitimate claim to the throne. The citizen's claim would be a

claim owed to him by the king through their civic friendship, and the son's claim would be a claim that would be owed to him through their family friendship. Once we have done this, we have turned this case into a case that similar to the one Aristotle discussed in *NE IX 2*. The action that is owed to both of them is the same, the transmission of the throne, and the Principle of Intimacy would then allow us to explain the pressure felt by any king, even a virtuous one, to choose his son as his successor.

If we accept this interpretation, we can fully explain the dilemma that is being considered, and see why is it that Aristotle doesn't think it would disappear in the case of the superlative king, even though he would have good reasons to believe that the dilemma probably wouldn't even pose itself to such a man, for he would indeed make sure to raise a son who was worthy of the throne.

If what is said above is correct, this passage adds another element to our understanding of Aristotle's theory of practical conflict. The decision of who to ransom is a private one, but transmitting the throne is an act of government and, before we came upon this passage, it was not clear that Aristotle thought that even in such a situation one would be under a family duty to act in certain way, let alone that this duty might be so strong so as to override his duties to his fellow citizens. According to the interpretation proposed here, it is this possibility that explains why Aristotle's solution to the problem is not to give the throne to anyone who is not of superlative virtue, i.e. not to adopt an absolute monarchy unless there is such a great disparity in virtue among one citizen and the rest. For only in such a scenario could the benefits of such a regime surpass the risk that this dilemma might eventually create for the political community as whole.

218 |

6. Practical conflict and political deliberation

The last passage I would like to consider is about how Aristotle thinks the land should be divided in his perfect political community, and it can be read as follows.

It is necessary therefore for the land to be divided into two parts, of which one must be common and the other the private property of individuals; and each of these two divisions must again be divided in two. Of the common land one portion should be assigned to the services of religion, and the other to defray the cost of the common meals; of the land in private ownership one part should be in the district near the frontiers, and another in the district near the city, in order that two plots may be assigned to each citizen and all

may have a share in both districts. This arrangement satisfies equity and justice, and also conduces to greater unanimity in facing border warfare. Where this system is not followed, one set of people are reckless about quarrelling with the neighboring states, and the other set are too cautious and neglect considerations of honor. Hence some people have a law that the citizens whose land is near the frontier are not to take part in deliberation as to wars against neighboring states, on the ground that private interest would make them incapable of deliberating nobly. The land must therefore be divided up in this manner because of the reasons aforesaid. (*Pol.* VII 9, 1330a9-25).

Although Aristotle is clear about the advantages he aims at when he proposes that the land should be distributed this way, i.e. not only to make a just and equitable distribution of land but also to avoid what he takes to be a perennial problem in many cities, namely, that when it comes the time to deliberate about wars in the frontier the people who live in the center are a lot more willing to go to war than the people who live in the frontiers, many commentators have said nothing about the problem of deliberation about border warfare.

Susemihl and Hicks (1894: 517), Newman (1902: 391-393) and Simpson (1998: 225), for example, say only that Aristotle's proposal justifies itself because land closer to the city would be more valuable than the land at the borders. But although that would explain how the division proposed by Aristotle satisfies justice and equity, it does not explain why it solves the problem of deliberation about border warfare.

A different suggestion was advanced in Nichols (1992: 146). According to the author, by dividing the land in this way Aristotle was pre-occupied with "curbing any kind of warlike tendency in the city". The problem with this suggestion is that the division that Aristotle is proposing does not render a decision in favor of war any less likely than it could be if the land was not divided in such a way, nor does he suggest anywhere that it would. What he does suggest is that he is concerned with aligning the interests of the citizens with the interests of the political community by dividing the land in the way he does.

This is why we must acknowledge that Kraut (2002: 230) takes a major step forward when he recognizes that the problem Aristotle is facing here is the problem of conflict between the interests of the citizens and the interests of the political community. What is missing from Kraut's approach is a detailed treatment of the kind of practical conflict that the situation involves.

As we saw above, in Aristotle's perfect political community, as in ancient Greece in general, a citizen lived with his family on his piece of land, and from this piece of land he was supposed to get both his own sustenance

and some surplus for the common use among citizens. If a citizen's land is situated in the border and there is danger of border warfare, then there is a very real threat not only to the citizen but also to his whole family, and that threat may materialize whether or not they win the war. Since their house and all their possessions are literally on the battlefield, they may lose it all either way. Those who lived in the center could be risking very little by comparison.

The link between land and family sustenance is very important for our understanding of the whole normative pull of the situation Aristotle is considering. For the problem is not just that a citizen has important private interests that conflict with the interests of his political community, but also that he is part of a family, i.e. a community animated by a bond of friendship that has as its goal the survival of its members, and which depends on this land for its own survival. In other words, the problem is also – and, perhaps, mainly – that he owes to his family to contribute proportionately to the sustenance and survival of its members, and that the performance of this duty requires him to protect them from border warfare in the case envisioned regardless of what are the interests of his political community as a whole. In other words, his own interests are not the only ones that are at stake here, and he is under a duty to look out for the interests of his whole family. The question, of course, is whether he should defer this duty in this specific circumstance or not.

220 |

This is where we must remind ourselves that according to Aristotle there are three 'parts of government', the part which deliberates about common affairs, the part concerned with offices or magistracies, and the judicial part (*Pol.* IV 14, 1297b38-1298a3), that the assembly is the part which deliberates about common affairs, and that matters of war and peace are held by Aristotle to be among the most important common affairs about which an assembly must deliberate (*Rhet.* I 4, §7). Therefore, we should say that the act in question is an act of government and, consequently, that justice requires it to be done for the sake of the whole political community.

If this interpretation is correct, then this passage adds yet another element to our understanding of Aristotle's theory of practical conflict by giving us further testimony to his thoughts about the strength of the obligations that we owe to our families and those other which are, at least potentially, closer friends to us than those who are only our fellow citizens. For Aristotle evidently thinks that the division of the land proposed by him is actually a necessary condition for good political deliberation about border warfare even in his perfect political community. This means he did not think that his problem would go away even when all the citizens were properly educated and lived both under the best of the possible regimes and the

best possible government, if the land was not so divided. By proposing to deal with this problem as he does, Aristotle is recognizing that the ultimate solution to this possible misalignment of interests can only be found if we distribute the land to make sure that no family is more dependent of the land on the frontiers than any other family. If all are equally dependent on those lands, then all will be under equally compelling demands weighing on them, and there will not be any family claims of protection weighing on just a part of the community.

If what is said above is correct, we can now see that Aristotle thought not only that our duties to our families could weigh on us even when governing our political community, but that this could eventually happen no matter what political community we lived in. Indeed, if he believed that the problem of political deliberation posed itself even in the perfect political community, if the land was not distributed as he recommends, it is hard to see how he could hold that any other community could avoid this problem without following the same instructions.

7. Conclusion

In section II I argued that, according to Aristotle, (1) if an agent is in a situation where (a) he can fulfill a duty towards a friend, and (b) he has to choose between two exclusive and exhaustive options of which one is, or implies in, fulfilling his duty and the other is, or implies in, not fulfilling his duty, then (c) he should always fulfill his duty.

I 221

In section III I argued that Aristotle thinks that when an agent must choose between satisfying obligations he owes to different friends he must do so by balancing their relative nobility and utility, and that if an agent is in a situation where (a) he can either fulfill an obligation towards one friend or another, and one of them is more intimate to him than the other; (b) the satisfaction of both obligations can be attained by actions which would be equivalent in nobility and utility if they were aimed at friends he was equally intimate with; and (c) the deference of both obligations would be equivalent in nobility and utility if they were done to friends he was equally intimate with; then (d) the agent should prefer to satisfy the obligation he has towards his more intimate friend because, in this case, the intimacy of the relationship tips the balance of utility and nobility towards the satisfaction of that obligation (section III).

In section IV I argued that, according to *NE* III 1, all actions done in situations of practical conflict of the kind analyzed here are mixed actions of a kind, i.e. actions where the agent does something shameful for some-

thing noble, although maybe not all mixed actions are actions done in the situations of practical conflict analyzed here, and that, therefore, we should use Aristotle's description of how we should react to mixed actions as prescriptions on how we should react to actions done under practical conflict.

In sections V and VI I argued that, according to Aristotle, our obligations to our nearest family members – who, as a rule, are our most intimate friends – could weigh on us even when governing our political community, that this could be so no matter what political community we lived in, and that these obligations could be strong enough so as to justify us acting in their favor and contrary to our obligations to our fellow citizens and our political community even when we took part in acts of government.

REFERENCES

- Anonymous** (2001), “Paraphrase of Aristotle’s *Nicomachean Ethics* 8–9”, in *Aspasius on Aristotle Nicomachean ethics 8. with Anonymous paraphrase of Aristotle Nicomachean ethics 8 and 9. and, Michael of Ephesus on Aristotle Nicomachean ethics 9*, translated by D. Konstan (London: Duckworth).
- Apostle, H. G.** (1975), *The Nicomachean Ethics, Translated with a Commentary and Glossary* (London: Reidel).
- Aquinas, St. Th.** (1993), *Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics*, translated by C. I. Litzinger. (Notre Dame: Dumb Ox).
- Aristotle (EE)**, *Aristotelis Ethica Eudemia*, edited by R. Walzer and J. Mingay (Oxford: Clarendon Press, 1991).
- Aristotle (EE)**, *The Athenian Constitution, the Eudemian Ethics, On Virtues and Vices*, translated by H. Rackham (London: Harvard University Press, 1935).
- Aristotle (NE)**, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, edited by I. Bywater, Oxford Classical Texts (Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1894).
- Aristotle (NE)**, *The Nicomachean Ethics*, translated by H. Rackham (London: Harvard University Press, 2003).
- Aristotle (Pol.)**, *Aristotelis Politica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross*, Oxford Classical Texts (Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1957).
- Aristotle (Pol.)**, *Politics*, translated by H. Rackham (London: Harvard University Press, 2005).
- Aristotle (Rhet.)**, *Aristotelis Ars rhetorica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross*, Oxford Classical Texts (Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1959).
- Aristotle (Rhet.)**, *Art of Rhetoric*, translated by J. H. Freese (London: Harvard University Press, 1926).
- Aspasius** (2014), *On Aristotle Nicomachean Ethics 1–4, 7–8*, translated by D. Konstan. (London: Bloomsbury Publishing).

- Brown, L.** (2009), "Explanatory Notes", in *The Nicomachean Ethics*, Translated by David Ross, Revised with an Introduction and Noted by Leslie Brown (New York: Oxford University Press).
- Chang, R.** (1997) (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason* (Cambridge: Harvard University Press).
- Crisp, R.** (2003), "Socrates and Aristotle on Happiness and Virtue", in Heinaman (2003: 55-78).
- Echeñique, J.** (2012), *Aristotle's Ethics and Moral Responsibility* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Fortenbaugh, W. W.** (1975), "Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, and Focal Meaning", *Phronesis*, 20 (1): 51-62.
- Gauthier, R. A., and J. Y. Jolif.** (2002), *L'ethique à Nicomaque*, Vol. II, I (Paris: Peeters/Nauwelaerts).
- Heinaman, R.** (2003) (ed.), *Plato and Aristotle's Ethics* (Aldershot: Ashgate).
- Heylbut, G.** (1889) (ed.), *Commentaria in Aristotelem graeca*, Vol. XIX, Pars I, *Aspasii in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria* (Berolini: G. Reimeri).
- Heylbut, G.** (1892) (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol XX, *Eustratii et Michaelis et anonyma in Ethica Nicomachea commentaria* (Berolini: G. Reimeri).
- Horn, C.** (2006), "Epieikeia: The Competence of the Perfectly Just Person in Aristotle", in Reis (2006: 142-166).
- Irwin, T.** (1992), "Socratic Puzzles: A Review of Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, X: 241-266.
- Irwin, T.** (2003), "Glaucón's Challenge: Does Aristotle Change His Mind?", in Heinaman (2003: 87-108).
- Kahn, C.** (1992), "Vlastos's Socrates", *Phronesis*, 37 (2): 233-258.
- Kenny, A.** (2003), "Reply to T. H. Irwin", in Heinaman, (2003: 109-116).
- Kraut, R.** (2002), *Aristotle: Political Philosophy* (New York: Oxford University Press).
- McDowell, J.** (1979), "Virtue and Reason", *The Monist*, 62 (3): 331-350.
- Michael of Ephesus** (2001), "On Aristotle's Nicomachean Ethics 9", in *Aspasius on Aristotle Nicomachean ethics 8. with Anonymous paraphrase of Aristotle Nicomachean ethics 8 and 9. and, Michael of Ephesus on Aristotle Nicomachean ethics 9*, translated by D. Konstan (London: Duckworth).
- Moravcsik, J. M.** (1993), "Review of *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* by Gregory Vlastos", *Mind*, 102 (405): 206-210.
- Müller, J.** (2015), "Agency and Responsibility in Aristotle's Eudemian Ethics", *Phronesis*, 60 (2): 206-251.
- Nascimento, D. S.** (2017), "On the Normative Consequences of Virtue and Utility Friendships in Aristotle", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 43 (2): 263-284.
- Newman, W. L.** (1902), *The Politics of Aristotle*, Vol. III (Oxford: Clarendon Press).
- Nichols, M. P.** (1992), *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics* (New York: Rowman & Littlefield).

- Nielsen, K. M.** (2007), “Dirtying Aristotle’s Hands? Aristotle’s Analysis of ‘Mixed Acts’ in the Nicomachean Ethics III, 1”, *Phronesis*, 52 (3): 270–300.
- Pangle, T. L.** (2013), *Aristotle’s Teaching in the Politics* (Chicago: University of Chicago Press).
- Plato** (1990), *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, translated by H. N. Fowler (London: Harvard University Press).
- Reeve, C. D. C.** (2014), *Nicomachean Ethics, Translated with Introduction and Notes* (Indianapolis: Hackett).
- Reis, B.** (2006) (ed.), *The Virtuous Life in Greek Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Saint-Hilare, J. B.** (1856), *Morale d’Aristote, Tome 2, Morale a Nicomaque Livres III-X* (Paris: Librairie Philosophique de Ladrangue).
- Saint-Hilaire, J. B.** (1874), *Politique d’Aristote* (Paris: Librairie Philosophique de Ladrangue).
- Simpson, P. L. P.** (1998), *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle* (London: University of North Carolina Press).
- Sparshott, F.** (1992), “Review of *Socrates on Trial*, by Brickhouse and Smith; *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* by Gregory Vlastos”, *Canadian Journal of Philosophy*, 22 (3): 411–25.
- Susemihl, F. F. C. and Hicks, R. D.** (1894), *The Politics of Aristotle: A Revised Text, with Introduction, Analysis and Commentary* (London: MacMillan).
- Vlastos, G.** (1985), “Happiness and Virtue in Socrates’ Moral Theory”, *Topoi*, 4 (1): 3–22.
- Vlastos, G.** (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Wenar, L.** (2005), “The Nature of Rights”, *Philosophy & Public Affairs*, 33 (3): 223–253.
- White, N.** (1995), “Review of *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 55 (1): 237–242.
- Wiggins, D.** (1997), “Incommensurability: Four Proposals”, in Chang (1997: 52–66).
- Zingano, M. A.** (2008), *Ethica nicomachea I 13 - III 8: tratado da virtude moral* (São Paulo: Odyseus).

Recibido: 22-09-2017; aceptado: 09-08-2018

Expresión y fuerza: formas de la *funcionalidad desnuda* en G. W. Leibniz

LAURA E. HERRERA CASTILLO
Westfälische Wilhelms-Universität Münster

I 225

Resumen: En el presente trabajo se defiende la presencia de una idea de funcionalidad en la matemática, metafísica y dinámica de G. W. Leibniz, con la que pueden comprenderse las estructuras de dos maneras en que se da la actividad monádica: bien como expresión, bien como fuerza. Para ello, en primer lugar expondremos la idea de funcionalidad desnuda, tomando como punto de partida el concepto matemático contemporáneo de función. En segundo lugar, explicaremos de qué manera puede decirse que hay un carácter funcional de la expresión. En último lugar, nos detendremos sobre la idea dinámica de *fuerza*, particularmente en la descripción de la fuerza primitiva como “ley de la serie”.

Palabras clave: actividad monádica, función, ley de la serie, perspectiva, punto de vista.

Expression and Force: Forms of Bare Functionality by G. W. Leibniz

Abstract: In this paper it will be defended the presence of an idea of functionality within the Mathematics, Metaphysics and Dynamics of G. W. Leibniz, which can be helpful in order to explain the structures of two ways in which monad activity shows: as expression and as force. In order to do this, I will describe first the idea of a *bare functionally*, taking the contemporary mathematical concept of function as a starting point. Secondly, I will explain how a certain functional character may be found within expression. Finally, I will take into consideration the dynamic idea of *force*, particularly the description of primitive force as ‘law of the series’.

Key-words: monad activity, function, law of the series, perspective, point of view.

1. Introducción: lecturas funcionales

La idea de que hay un carácter funcional en la metafísica leibniziana no es del todo nueva. Es heredera de dos vías de interpretación: por una parte, las lecturas que analizan la filosofía leibniziana en el marco de un análisis histórico-sistemático del desarrollo del pensamiento filosófico de manera global; por otra parte, de las interpretaciones que, ciñéndose al análisis de conceptos, identifican un cierto carácter de función en el corazón de la metafísica de Leibniz, esto es, en su concepto central de la *expresión*. En la primera vía se circunscribe la lectura clásica de Ernst Cassirer, que le otorga a la filosofía leibniziana el papel, no menor, de servir de lugar paradigmático para el desplazamiento de la sustancia por la función, esto es, de la pregunta central del *qué* es una cosa por la pregunta de *cómo funciona* (véase Cassirer 1999: II, 153ss.). Este desplazamiento se hace especialmente patente en la consideración relacional de los conceptos de espacio y tiempo dentro de la física leibniziana. En efecto, al considerarlos como abstracciones de las relaciones de yuxtaposición o de sucesión, ambos se subordinan a un concepto más general del *orden*. Así, más que un *concepto de cosa*, espacio y tiempo serían *conceptos de función* (véase Cassirer 1998: 224). El alcance de este desplazamiento es tal que, para Cassirer, en Leibniz podría decirse que el concepto matemático de *función* llega incluso a convertirse en el *concepto de armonía*, puesto que ella constituye la ley que permite el mutuo condicionamiento entre los puntos de vista ideales, con los cuales es posible la

interpretación misma del ser.¹ También en esta primera vía interpretativa se enmarca la interpretación de Heinrich Rombach, que identifica una idea de función dentro del pensamiento de Leibniz por la cual tendrá un lugar en el desarrollo de la filosofía en los tres momentos históricos de la sustancia, la función y el sistema. Sin reducir lo cognoscible a la esfera del fenómeno, para Rombach hay en Leibniz una clara distinción entre las preocupaciones del metafísico y las del científico natural (véase Rombach 1981: II, 349 ss.), y puede considerarse que hay una *dualidad de ontologías*: una ontología de la sustancia para el mundo monádico y una ontología *funcional* para el mundo corporal, con la cual se abre un nuevo sentido en el que puede comprenderse la naturaleza (véase Sakai 2000: 334). Se trata de dos esferas irreducibles entre sí, cada una con sus métodos propios; dos *ámbitos reales del ser que, a la vez que son totalmente independientes entre sí, concuerdan entre sí* (véase Rombach 1981: 351).

El segundo grupo de interpretaciones centra la discusión en la pregunta por el tipo de relación en que consiste la relación expresiva. El debate, que se abre con el artículo de Mark Kulstad de 1977,² intenta fijar el carácter preciso de la relación expresiva, bien en términos de una *función*, bien de un *isomorfismo*. Lector de Kulstad, Chris Swoyer se aleja de la clave estrictamente funcional y describe la relación expresiva en términos de *preservación de la estructura* (Swoyer 1995: 82). Valérie Debuiche comenta ambas posturas en su artículo de 2009 (Debuiche 2009), pero más que la función (proporción o analogía), encuentra en el concepto de *transformación* la clave para comprender la naturaleza de la relación expresiva. En un trabajo muy reciente analiza el modelo del *isomorfismo* para comprender la expresión (Debuiche en prensa).

La lectura que pretendemos aquí no sigue ninguna de estas dos vías. Una exposición detallada y comentario de las distintas posturas no es, por tanto, el objeto del presente trabajo.³ Defendemos la presencia de una idea de funcionalidad que atraviesa los distintos ámbitos sobre los que ha reflexionado G. W. Leibniz y que, a nuestro parecer, sirve para comprender las estructuras de dos maneras en que se da la actividad monádica: tomada en rigor metafísico, como actividad expresiva; y en su darse fenoménico, en cuanto actividad dinámica. Nos proponemos presentar dicha idea de funcionalidad, que no ha de reducirse al concepto de función. Partiremos, por esta

I 227

¹ Véase Cassirer 1998: 224ss. Sobre la lectura cassireriana de la expresión en Leibniz, véase Herrera Castillo 2016.

² Véase Kulstad 1977 y 2006.

³ Hacemos una exposición y examen de las distintas lecturas lógico-matemáticas de la expresión en Herrera Castillo 2015.

razón, del concepto matemático contemporáneo de función. En segundo lugar, expondremos el carácter funcional de la expresión y, en último lugar, nos detendremos sobre la idea dinámica de *fuerza*, particularmente en la descripción de la fuerza primitiva como “ley de la serie”.

2. El desarrollo de un “instinto de funcionalidad”

En la matemática contemporánea no hay una definición del concepto de función que sea universalmente aceptada. Una de las definiciones más extendidas del concepto se basa en los conceptos de *conjunto* y *correspondencia*, términos que, a su vez, suelen quedar indefinidos (véase Medvedev 1991: 28). Así, la función suele definirse como una relación de dependencia existente entre los elementos de un primer conjunto y elementos bien determinados del segundo, dado un criterio que permita la relación misma, de manera que en una función cada elemento del dominio debe estar conectado con uno y solo un elemento del codominio.⁴

Si bien con la presencia de un *instinto de funcionalidad*⁵ en la matemática de los antiguos griegos y babilonios puede marcarse el inicio de la historia de la idea de función –o, dicho de otro modo, la prehistoria del concepto de función–, es preciso aclarar que la comprensión del concepto de función que tenemos en la matemática de hoy es relativamente reciente. Desde el siglo XIV es posible identificar un uso consciente de relaciones funcionales, que eran expresadas tanto en formas geométricas como mecánicas. Es posible encontrar este tipo de uso consciente de relaciones funcionales en los trabajos de la escuela de París, principalmente de la mano de Nicole Oresme, y del Merton College, como es el caso de Richard Swineshead y William Heytesbury. Las escuelas de Oxford y París tienen nociones de movimiento, velocidad, instantaneidad, aceleración y distinguen entre el movimiento local uniforme –según la entonces dominante concepción aristotélica– y el movimiento uniformemente diforme, es decir, el movimiento uniformemente acelerado. En sus teorías se encuentra un acercamiento a la definición de función por descripciones verbales de sus propiedades específicas o por gráficas.⁶ Un antecedente común tanto para Oresme como

⁴ En esta línea se formula la célebre definición de Weyl como una asignación unívoca de elementos entre dos conjuntos de números. Véase: Weyl 1966: 22.

⁵ Entendido como la idea de poner elementos heterogéneos en una relación de dependencia. Véase Bell (1992: 32).

⁶ Véase: Youshkevitch 1976: 46-47; Dhombres 1986: 95-97.

para Swineshead se encuentra en los estudios de Thomas Bradwardine sobre la velocidad, como muestra Anneliese Maier en su célebre estudio sobre la filosofía natural del escolasticismo tardío (Maier 1949). Sin embargo, como veremos más adelante, hace falta esperar aún hasta finales del siglo XVII para encontrar, en Leibniz, el término *función* utilizado en un sentido matemático y hasta principios del XVIII para tener una definición similar a la actual.⁷ En efecto, Johann Bernoulli es el primero en definir la función como una expresión analítica arbitraria, aunque no utilice explícitamente estos términos: “se llama aquí *función* de una cantidad variable una cantidad compuesta de cualquier manera por esta cantidad variable y constantes”⁸. Con esta definición, la función va perdiendo sus raíces geométricas para adoptar gradualmente un carácter aritmético o algebraico. La definición de Bernoulli es heredada por su pupilo Leonhard Euler, que dedica a las funciones un estudio más profundo y detallado, y agrega los términos “expresión analítica” a su definición de la función de una cantidad variable como “una *expresión analítica* compuesta de cualquier manera por dicha cantidad variable y números o cantidades constantes” (Euler 1748: I, 4). Puede decirse que la historia de la propia teoría de las funciones comienza en 1867, con la aparición del trabajo de Riemann *Über die Darstellbarkeit der Funktionen durch trigonometrische Reihen* (véase Medvedev 1991: 13 ss.). Desde entonces hasta nuestros días, el concepto se ha ido precisando cada vez más, hasta llegar a dicha asignación unívoca entre elementos de dos conjuntos.

I 229

La primera vez que en la historia de la matemática se utiliza el término *función* en un sentido matemático, claro y fijo es en el manuscrito *Methodus tangentium inversa seu de functionibus* (Leibniz AA VII, 4, 656-710), redactado por Leibniz en agosto de 1673. Es muy raro encontrar comentarios sobre este escrito en la literatura sobre función y funcionalidad en Leibniz. Una notable excepción constituye el trabajo de Dietrich Mahnke: *Neue Einblicke in die Entdeckungsgeschichte der höheren Analysis* (Mahnke 1926). Si bien el estudio no tiene por centro el concepto de función ni la determinación de un concepto leibniziano de función, al elaborar una historia del desarrollo del análisis superior se hacen aquí diversas indicaciones en torno al nombre *función* y su significado en los escritos de Leibniz. Con anterioridad al *De functionibus*, el término “función” ya había sido utilizado en un contexto matemático en el manuscrito *Trigonometria inassignabilium* (Leibniz AA VII, 4, 465-501), pero allí tiene un significado general y del habla cotidiana.

—

⁷ Véase Youschkevitch 1976: 37-40, 56, 62; Youschkevitch 1972: 2-4.

⁸ La definición aparece en su artículo de 1718: “Remarques sur ce qu'on a donné jusqu'ici de solutions des problèmes sur les isopérimètres”. En Bernoulli 1742: II, 241.

El término *función* no es utilizado por Leibniz con el mismo significado que se lo entiende en la matemática o lógica contemporáneas. Antes bien, en sus escritos matemáticos se encuentran dos acepciones del término. La primera tiene un sentido general, por el cual el término se entiende como una *tarea a realizar* o *deber activo*, es decir, designa el papel que desempeña una parte en relación con el todo, como se le llama “función” a la tarea de ajuste que realiza una tuerca en un engranaje mayor.⁹ En el contexto geométrico en el que el término aparece, el término *función* viene siempre acompañado del verbo *hacer* o *construir*, de manera que, por ejemplo, un segmento de recta puede *hacer la función* de tangente con respecto a una curva dada.

El segundo sentido del término *función* es más propiamente matemático. En el *De functionibus*, el término deja de ser considerado desde esa perspectiva general de la lengua cotidiana, como sinónimo de *officium* y designando la *tarea* que un segmento “realiza” con respecto a la curva. El término se refiere ahora a los segmentos mismos, o magnitudes en relación con una curva, que “desempeñan” con respecto a ella cierta “tarea” y que están con ella en cierta relación de dependencia; así, mientras que en los manuscritos más tempranos *función* designaba el “hacer de tangente” de una tangente o el papel que tiene una recta al convertirse en una tangente de una curva, aquí se designa la tangente misma, esto es, el segmento que constituye una tangente de cierta curva. De esta manera, con el término *función* se encuentra *un nombre común* para denominar *distintas magnitudes geométricas* en dependencia con una curva; pero esta dependencia es recíproca. Así, si antes de agosto de 1673 el término *función* denota una tarea, oficio o deber, a partir del *De functionibus* se denominan *funciones* magnitudes recíprocamente dependientes.¹⁰

De acuerdo con los manuscritos de los primeros años de la década de 1670, donde no se ofrece ninguna definición explícita del término,¹¹ el nombre *función* designa fragmentos de recta que están en una relación determinada con una curva. Una definición explícita del concepto matemático de *función* aparece años después en una serie de artículos publicados

⁹ Véase Leibniz AA VII, 4, 465-501; 503-4. Véase también Mahnke 1926: 42, 47 y Schulthess 1981: 225.

¹⁰ Véase Mahnke 1926: 47; Herrera Castillo 2015: 55-70.

¹¹ En efecto, durante estos años se encuentran algunos lugares donde Leibniz hace uso del término *función*, como un elemento del vocabulario que fija para formular y establecer sus nuevos métodos geométricos, pero no ofrece ninguna definición explícita del mismo. Es posible que entonces no hubiera dado al término *función* la importancia que en años posteriores tendrá para su método inverso de tangentes.

entre 1692 y 1694. En el *Journal des Sçavans* aparece una definición clara y explícita de la función en el artículo *Considérations sur la différence qu'il y a entre l'analyse ordinaire et le nouveau calcul des transcendentes*, publicado en 1694. Dice Leibniz: “Llamo funciones todas las partes de líneas rectas que se obtienen trazando rectas indefinidas que responden a un punto fijo y a puntos de la curva, como lo son [...] la abscisa [...] la ordenada [...] la tangente [...] la perpendicular [...] y una infinidad de otras [rectas] que sean imaginables” (Leibniz *GMV*, 307). De esta manera, en su acepción propiamente matemática, son funciones los *segmentos mismos de recta*, esto es, las distintas *magnitudes* que se encuentran en una relación de dependencia recíproca, es decir, en una interdependencia *entre* las magnitudes tal que a partir del conocimiento de una “función” es posible encontrar la ley de la variación de la tangente, subnormal y otras rectas relacionadas con la curva e, inversamente, encontrar la ley de la variación de la curva a partir del conocimiento de cualquiera de las rectas que están relacionadas con ella.¹²

Tomando el concepto de función en el marco contextual geométrico en el que surge, pueden designarse tres aspectos que intervienen siempre que se denomina a una magnitud como una función: la coordinación regulada recíproca entre valores, la relación de la magnitud con el lugar geométrico y la relación de la magnitud con la idea de una serie en progresión infinita. Tras el carácter específicamente geométrico de dichos aspectos se esconden los rasgos definitorios de una idea de función que sobrepasa el ámbito de la geometría y puede encontrarse en otros ámbitos vestida con otras ropas, como ocurre en la metafísica –lo veremos más adelante–. Del primer aspecto presente en la idea matemática de función resaltamos la *reciprocidad*, un rasgo con el que la noción leibniziana matemática de función se diferencia claramente del concepto matemático actual. Con respecto al lugar geométrico es preciso señalar que con él se indica la curva misma que está determinada por una ley, y con ello, la *legalidad* que rige la relación funcional: todos los fragmentos que Leibniz denomina como funciones son magnitudes que varían con respecto a una ley dada; el aspecto legal se esconde también en el rasgo de la *reciprocidad regulada* entre valores. Por último, puesto que el término *función* se utiliza en estrecha relación con la idea de una serie infinitamente progresiva cuyos términos consecutivos resultan de una fórmula general donde se ponen ciertos valores numéricos en sucesión, resaltamos la relación con la serie progresiva como el tercer aspecto definitorio para una función, entendida en un sentido matemático leibniziano. De este tercer

I 231

¹² Véase Mahnke 1926: 44. Véase también Leibniz *AA* VII, 4, 664–665.

aspecto señalamos precisamente esta relación con series, o *serialidad*, como uno de los aspectos determinantes de las funciones en los que se incluye un rasgo trascendente a la matemática.

Siguiendo el trabajo de Mahnke, Yvon Belaval describe la noción matemática leibniziana de función de la siguiente manera:

El término *función* remite, en el espíritu de Leibniz, a las tres ideas siguientes:

1. Aquella de una coordinación regular y recíproca de valores: hay que poner el acento en *recíproco* para extraer mejor la originalidad de Leibniz en relación con Descartes a este respecto; 2. Aquella de un lugar geométrico, es decir, la curva misma determinada por una ley: es aquí donde Leibniz supera el método de los indivisibles; 3. Aquella de una serie en progresión infinita, cuya fórmula general puede proporcionar los términos sucesivos, reemplazando su variación indeterminada por valores numéricos determinados: y es juntando esta idea a las anteriores que Leibniz supera, esta vez, la *arithmetica infinitorum* (Belaval 1960: 343).

Así, no debe dejarse de lado el hecho de que Leibniz llega a concebir su término *función* dentro del marco de la geometría y como una herramienta para resolver problemas geométricos. Aunque el cálculo de Leibniz tenga dimensiones de abstracción mayores a las del cálculo de Newton, que se enfocaba en la utilización práctica del mismo, no debe, por esta diferencia, caerse en el error de interpretar el cálculo leibniziano con el mismo nivel de abstracción que caracteriza a la disciplina hoy en día. Leibniz quiso prescindir de las figuras para llegar a un método de resolución de problemas en el que el pensamiento no se perdiera atendiendo a las imágenes y se centrara en los conceptos. Pero no solo sigue recurriendo en última instancia a las figuras, sino que los problemas mismos siguen siendo relativos a la geometría. Como indica Herbert Breger, al inventar el cálculo infinitesimal, una forma abreviada de hablar sobre un proceso geométrico, como lo es la magnitud infinitamente pequeña,

se convierte en un objeto de cálculo de un nivel de abstracción mucho más elevado. Sin embargo, el objeto de cálculo no pierde por ello sus raíces geométricas; permanece siendo un objeto de cálculo dependiente de su contexto, que a veces es diferente de cero, a veces es igual a cero (Breger 2008: 195).

Con todo, hay que reconocer que con Leibniz se da un paso en la evolución del concepto de función, tal como lo manejamos hoy en día. Uno de los rasgos que se encuentran ya en su noción y se mantienen en la nuestra es el carácter de serialidad.

Retomando el análisis de Belaval, son tres los rasgos de la noción leibniziana de función: la coordinación regulada recíproca entre valores, el lugar geométrico (la curva misma determinada por una ley) y la serie en progresión infinita. Tales rasgos surgen del contexto geométrico al que también está sujeta la noción leibniziana de función, como ha sido analizada hasta ahora, y tienen ellos mismos también un carácter geométrico. Buscamos, sin embargo, los rasgos definitorios de una idea de *funcionalidad abstracta* que, en cuanto tal, trascienda el ámbito matemático y sea aplicable a un ámbito de otra naturaleza, como es el ámbito de la metafísica. Del primer rasgo recogido por Belaval resaltamos la reciprocidad, un aspecto con el que Leibniz no solo se posiciona frente a Descartes sino que también es central para una idea de aplicación como asignación; del aspecto del lugar geométrico resaltamos la determinación regular o conforme a ley, pues este aspecto será el que determina la *reciprocidad regulada* entre valores, esto es, que la reciprocidad o dependencia recíproca entre respectos se da conforme a una ley o regla determinada. Por último, del tercer aspecto resaltamos la idea de la serie o sucesión, que será de gran riqueza interna de cara a la metafísica leibniziana. En virtud de una generalización de las características de la funcionalidad matemática, se obtienen así los siguientes rasgos definitorios de la funcionalidad abstracta: a) la asignación recíproca o interdependencia entre objetos cualesquiera; b) la variación conforme a ley o legalidad y c) la serialidad. Al haberlos abstraído de la especificidad geométrica en la que surge el concepto matemático de función para llevarlos a un marco más general, que no está configurado específicamente con características propiamente geométricas, con estos tres rasgos puede construirse la idea de una *funcionalidad abstracta*; esto es, una funcionalidad, por así decirlo, *desnuda* de sus ropajes matemáticos que estando operativa en otros contextos se vestirá con otros ropajes adaptados a ellos. Ella será la clave para rastrear un carácter funcional dentro de la metafísica y dinámica leibnizianas, como procedemos a mostrar en las siguientes secciones.

I 233

3. Expresión: la funcionalidad desnuda en la metafísica leibniziana

La funcionalidad desnuda adopta un carácter conforme al ámbito en el que opera. En el corazón de la metafísica, esto es, en la actividad monádica misma, la funcionalidad desnuda se reviste de un doble vestuario adecuado al doble carácter de la acción monádica. De esta manera, al tomarse como actividad en cuanto tal, la funcionalidad desnuda opera bajo la forma de la *expresión*; por otra parte, al tomar la actividad monádica en su

“darse fenoménico”, la funcionalidad opera tras la noción de *fuerza* que, realizada por los cuerpos en cuanto fuerza derivativa, se manifiesta en el ámbito de los fenómenos. La presente sección se dedica al primero de estos aspectos.

El concepto de expresión es uno de los elementos cruciales de la metafísica leibniziana y suele aparecer, aunque no siempre de manera evidente, en contextos muy variados. En su célebre escrito *Quid sit idea*, Leibniz describe la relación expresiva en estos términos: “[s]e dice que expresa una cosa aquello en lo que hay respectos (*habitudines*) que responden a los respectos de la cosa que va a expresarse” (Leibniz *Olaso* 209 / AA VI, 4B, 1371). Así, la expresión es, ya a finales de 1677, una cierta correspondencia, por la cual es posible acceder de manera mediada a una cosa a través de otra. Los extremos de la expresión, sus respectos o, si se quiere, entidades, son de todo tipo: “la proyección de una cosa sobre un plano expresa el sólido, el discurso expresa pensamientos y verdades, las cifras expresan números, la ecuación algebraica expresa círculos y otras figuras” (Leibniz *Olaso* 209 / AA VI, 4B, 1371). Leibniz termina su exposición apuntando al criterio que ha sido lugar de debate en las lecturas lógico-matemáticas de la expresión como función: lo que tienen en común todas estas expresiones es que basta con que haya una cierta analogía entre los respectos de la expresión.

234 | Ahora bien, la expresión se da de una cierta manera,¹³ es decir, conforme a un cierto criterio. Si bien *tiende* a expresar el universo entero, cada sustancia individual expresa *desde su punto de vista*, efectuando con el acto de expresión un despliegue de sus predicados internos, de manera que todo fenómeno –y acontecimiento futurible– no es más que una consecuencia del propio ser de la sustancia individual (véase Leibniz *OFC* 2, 176, §14 / AA VI, 4, 1550). Es preciso tener en cuenta aquí que Leibniz sostiene la tesis de la existencia de una noción individual completa para cada sustancia del universo, la cual contiene todos los predicados que la definen en cuanto tal. Esta noción individual completa tiene un doble carácter lógico-ontológico por lo que refiere a la vez: *a*) a las notas individuales o *predicados* de un sujeto/sustancia que en su conjunto conforman el concepto completo que designa al individuo (podría decirse también: su identidad), de manera que, por el principio de identidad de los indiscernibles, no puede haber dos sujetos distintos con idénticos predicados que se distingan solo numéricamente; y *b*) los *acontecimientos* que tienen lugar en la existencia de este sujeto/sustancia, tanto presentes y pasados como futuros. Esta, por así decirlo, “doctrina” de la noción completa se hace más compleja al tomarla junto con su idea de

¹³ En el *Discurso* dirá Leibniz que cada sustancia expresa el mundo *a su manera* y *como si* en el mundo no existieran más que Dios y ella. Véase Leibniz *OFC* 2, 170, §9 / AA VI, 4, 1542.

la expresión, pues Leibniz sostiene que la sustancia expresa la totalidad del universo que percibe desde su interior. Esto quiere decir que al expresar la sustancia despliega los predicados o acontecimientos que están envueltos en su interior. Y en este sentido, la acción expresiva corresponde a la acción de despliegue. La comunicación entre las infinitas sustancias será posible por medio de la acción expresiva, pues dado que cada sustancia envuelve la totalidad del universo, al expresar las diversas sustancias *coinciden*. Como sostiene Leibniz con total claridad en el *Discurso de metafísica*: “las percepciones o expresiones de todas las sustancias se corresponden entre sí, de suerte que cada uno, siguiendo con cuidado ciertas razones o leyes que ha observado, coincide con el otro que ha hecho lo mismo” (Leibniz *OFC* 2, 176, §14 / *AA* VI, 4, 1550).

Entre dos términos hay, pues, una relación de expresión si tal relación es recíproca, constante y se atiene a una cierta *ley* que regule la expresión misma. En efecto, acudiendo a la célebre y –sorprendentemente– precisa definición que ofrece Leibniz a Antoine Arnauld de aquello en lo que consiste la relación expresiva, podemos decir que, para dos cosas que se expresan mutuamente, la expresión es “una relación constante y reglada entre lo que se puede decir de una y de la otra” (Leibniz *OFC* 14, 126 / *AA* II, 2, 240). Solo porque la relación es recíproca –o, si se prefiere, *correspondiente*– y se regula conforme a una ley universal –la armonía– es posible mantener la hipótesis de la unidad del mundo y salir al paso de la posible objeción de la multiplicidad de universos, dada la multiplicidad de las sustancias.¹⁴

I 235

Ahora bien, ¿qué clase de correspondencia es la que se da entre las expresiones? Como afirma Leibniz en el *Quid sit idea*, no es preciso que las expresiones sean similares, sino que basta con que haya entre ellas una cierta *analogía*. En la correspondencia, el rasgo crucial no es el de la *semejanza*, sino el de *analogía o proporción*.¹⁵ Cada sustancia hace al universo suyo en cuanto que lo expresa *a su manera*, esto es, desde el punto de vista que le viene determinado por su propia corporalidad. La singularidad propia de la perspectiva

¹⁴ Nada más lejos de la afirmación leibniziana de que la sustancia expresa *como si* existieran solo Dios y ella que la consecuencia de un solipsismo. Leibniz se preocupa siempre por defender tanto la individualidad de la sustancia y particularidad de la expresión como, a la vez, la veracidad de la misma y la unidad del universo, convergiendo el planteamiento con la tesis, tan leibniziana, de la pluralidad en la unidad y la unidad de la pluralidad. Para ello será una herramienta imprescindible la armonía preestablecida. Véase Leibniz *OFC* 2, 336, §59 / *GP* VI, 616; *OFC* 2, 176, §14 / *AA* VI, 4, 1550, 51, entre otros.

¹⁵ Véase Leibniz *OFC* 2, 176, §14 / *AA* VI, 4, 1550, 51. Sobre el concepto de analogía en Leibniz, véase Poser 2016: 92-94, 115-124, Poser 1995 y Sakai 2008. Sobre la semejanza, véase Esquisabel 2008.

individual de cada sustancia solo puede comprenderse con corrección en el marco de la múltiple legalidad que regula el proceso. Pues, al expresar, no solo atiende la sustancia a sus propias leyes —el criterio de regularidad para el despliegue—, sino que atiende además a la ley universal, por la que se hacen congruentes las infinitas perspectivas del mundo que se dan con cada sustancia. Habría, pues, tanto una legalidad que rige la serie que despliega los estados de una sustancia individual, como una legalidad que regula la transformación entre elementos de series distintas.

Así las cosas, no solo la acción de expresar —la expresión activa— significa representar desde un punto de vista, sino también percibir conforme a criterio, esto es, “observando una cierta razón o ley” (Leibniz *OFC* 2, 176, §14 / *AAVI*, 4, 1550), de manera que la correspondencia con las demás expresiones es posible. Por otra parte, en cuanto sustantivo, una expresión es el *reflejo*¹⁶ de algo concreto, siendo así un momento específico en la cadena de percepciones; pero en cuanto verbo la expresión tiende al universo entero: cada sustancia individual tiende a expresar el universo entero y a todos sus acontecimientos, pasados, presentes y futuros, con mayor o menor claridad. Expresar es, pues, también atender a la *serie* de acontecimientos y, en ello, desplegar la serie propia de acontecimientos.¹⁷

236 |

Una vez hemos elaborado este bosquejo de la relación expresiva podemos identificar en ella los rasgos definitorios de la funcionalidad desnuda, con los que puede señalarse un carácter funcional en la actividad monádica. El elemento de la reciprocidad o correspondencia se ha dejado ver a lo largo del análisis de la relación expresiva, principalmente en la tensión que se da en cada mónada entre su independencia —por la que constituye un punto de vista del universo y lo expresa desplegando los contenidos internos de su noción completa— y la interdependencia, presente tanto en la inter-expresión como en el carácter parcial del punto de vista, que, pese a ser verdadero, no ha de dejar de considerarse más que en cuanto tal y en relación con el conjunto que compone el universo. Así, por la propia naturaleza re-

¹⁶ Una de las metáforas centrales para comprender la idea de expresión en Leibniz es su metáfora del espejo. En su formulación más célebre, Leibniz describe la mónada como un *espejo vivo del universo* que lo expresa siempre desde su propio punto de vista (Leibniz *GP* VI, 616 / *OFC* 2, 336, §56). Optamos aquí por el verbo *reflejar* para hacer eco a la opción metafórica de Leibniz. No es el propósito del presente trabajo extenderse sobre la importancia y significado de esta metáfora para la idea de expresión. Véase Kaulbach 1966, Konersmann 1988, Herrera Castillo 2015: cap. 2 y 2012.

¹⁷ La obtención de los rasgos definitorios de la relación expresiva exige un análisis pormenorizado que nos resulta imposible exponer detalladamente en el presente escrito. Hemos desarrollado dicho análisis de forma extensiva en Herrera Castillo 2015: cap. 2.

presentativa de cada mónada, todo le nace de su propio fondo “mediante una perfecta *espontaneidad* respecto de sí misma y, sin embargo, con una perfecta conformidad con las cosas externas” (véase Leibniz *OFC* 2, 246 / *GP* IV, 484). Por otra parte, la acomodación de todas las expresiones entre sí, esto es, la correspondencia e interdependencia de la relación expresiva se da, por definición, conforme a un criterio que permita la relación misma. Leibniz lo dice expresamente: se da *observando una cierta ley*. El criterio de la legalidad, definitorio de la funcionalidad desnuda, se muestra, así, en varios niveles de la relación interexpresiva, siendo la armonía preestablecida el más fundamental de todos. Dando un paso más: la acomodación interexpresiva consiste en la correspondencia de términos de diferentes series; en este sentido le nace a cada mónada el universo *de su propio fondo*, es decir, ella despliega los contenidos de su noción completa, los elementos de su serie (véase Leibniz *OFC* 2, 169, 175 ss. / *AA* VI, 15540, 1550). En consecuencia, “la serie de representaciones que el alma produce por sí misma ha de responder naturalmente a la serie de los cambios del universo mismo” (Leibniz *OFC* 2, 247-8 / *GP* IV, 485). Si definiáramos antes la función, en sentido amplio pero partiendo de los escritos matemáticos de Leibniz, como una relación recíproca regular entre elementos que forman parte de series, aquí podemos definir de igual manera la relación expresiva, en sentido amplio: una relación constante entre partes correspondientes que se da conforme a una cierta ley que permite la relación misma y por la cual elementos de la serie de los estados de la parte expresada corresponden a elementos de la serie de estados de lo que expresa. Hay, pues, un carácter funcional en la actividad monádica tomada en rigor metafísico, esto es, un carácter funcional de la expresión.

I 237

Con una expresión funcional, el carácter de la funcionalidad se instala en el corazón de la metafísica leibniziana. Hace falta ahora indicar el carácter funcional que, correspondientemente, se puede desentrañar en el ámbito de la dinámica, esto es, observando la actividad monádica en tanto que fuerza.

4. La forma dinámica de la funcionalidad

En la actividad como expresión se dejan ver, como se expuso en el apartado anterior, los rasgos de la funcionalidad desnuda. La actividad de la sustancia es, en rigor metafísico, la expresión, pues la percepción y el apetito son constitutivos de la sustancia en cuanto sus cualidades. Pero hay una forma de darse de la actividad sustancial, su manifestación en el mundo físico, en la que habría que observar también con detenimiento si se muestran tales rasgos. Esto es lo que denominamos el *darse fenoménico de la actividad monádica*.

La distinción entre los modos de darse de la actividad monádica se circunscribe en la distinción ontológica entre lo que Leibniz considera como *fenómeno* y lo *real*. De esta distinción no se sigue, sin más, que todo lo fenoménico se oponga a lo real o que lo excluya. Antes bien, hay grados de realidad dentro de lo fenoménico, por los que puede decirse que el mundo, tal y como nos aparece, con sus formas y cuerpos, es real en cuanto que está fundado sobre la sustancia (véase Leibniz AAVI, 4, 1498ss.). Como comenta J. Nicolás:

Lo fenoménico tiene su propio modo de verdad, hay *fenómenos verdaderos* a diferencia, pues, de otros que no lo son. [...] No todo lo que los fenómenos muestran es “real”, hay un fondo de realidad con características propias, que no “se muestran” en primera instancia. También, a nivel epistemológico, los fenómenos tienen una legislación propia. Pero hay un nivel de “realidad” al que se accede pensando “en rigor metafísico” que alude a un nivel ontológico, en el que el pensamiento está orientado al descubrimiento de la verdad última de lo que las cosas son y los principios que la rigen. Las características halladas por esta vía muestran una realidad netamente distinta de lo fenoménico. Este es el fondo último de lo real. (Nicolás 2008: 8-9)

238 |

Mientras que en el nivel ontológico, esto es, el del rigor metafísico, la actividad monádica es expresión, en el nivel fenoménico se da como fuerza, un concepto que Leibniz mismo considera como una clave para esclarecer la naturaleza de la sustancia. El desarrollo dinámico de la actividad de la sustancia como fuerza en los escritos de las últimas tres décadas de vida de Leibniz le permite, por una parte, refinar su concepción de la naturaleza de las fuerzas corpóreas y de la presencia de algo inmaterial en lo material; por otra parte, explicar la contrapartida física para sus tesis metafísicas. Con el desarrollo dinámico de la actividad de la sustancia como fuerza, se hace posible precisar el carácter inmaterial de la configuración ontológica de lo material y, al mismo tiempo, articular el darse fenoménico de la actividad monádica. No queremos decir con ello que la fuerza sea, de suyo, fenoménica, sino que mientras que la causalidad dinámica se da en el ámbito de lo real, los efectos de esta causalidad, esto es, lo que ocurre con los cuerpos y en el mundo material, se dan en el ámbito de lo fenoménico. De ahí que la fuerza constituya el engranaje entre los ambos ámbitos. En su estudio de 2009, Anne-Lise Rey otorga un carácter ambivalente al concepto leibniziano de *acción*, que siendo de origen metafísico pero de amplia utilización dinámica, resulta ser la pieza central para aquella ciencia con la que puede articularse la sustancia con el fenómeno: la dinámica. Rey lleva las consecuencias de esta ambivalencia de la acción más allá, llegando a considerar la acción dinámica como punto de

partida para concluir la actividad sustancial. Aunque estamos de acuerdo en principio con esta ambivalencia, no respaldamos la consecuencia ulterior (véase Rey 2009).

Por su parte, en su reciente estudio de 2017 sobre la fuerza en Leibniz, Tzuchien Tho no encuentra en la *acción* el término clave para este doble carácter fenoménico-real de la dinámica. A su parecer, mientras que la causalidad física y la fuerza en cuanto tales pertenecen al ámbito de lo real, los efectos de la fuerza y los fenómenos corporales mismos que ellas regulan se encuentran en el ámbito fenoménico. Así, hay una relación *estructural* entre ambos ámbitos mediada por la operatividad de la fuerza. En sus términos, con los que estamos de acuerdo, la causalidad dinámica

no puede ser entendida como la relación local empírica o de contacto-mecánico entre cuerpos en movimiento, sino que debe, más bien, ser entendida como la relación entre el ámbito no fenoménico (de las *vires*) y el sistema espacio-temporal de los fenómenos. Así, las causas dinámicas y los efectos fenoménicos son ontológicamente distintos. [...] Esta forma de causalidad es entendida como “estructural” simplemente porque la causa y el efecto operan en diferentes niveles de la realidad. En este modelo de causación física, las *vires* producen efectos motrices a través de una distribución de cantidades regidas por leyes arquitectónicas. [...] Así, la realidad no-espacial y estructural de las *vires* es a la vez conforme con la autarquía de las mónadas y la causalidad responsable de los fenómenos de movimiento. Las *Vires* constituyen, así, la contraparte “objetiva” de las percepciones monádicas “subjetivas” precisamente porque ellas determinan y fundan las interacciones meramente aparentes, aunque inteligibles, entre los cuerpos en los fenómenos. (Tho 2017: 121-122).

I 239

La dinámica *puede* ser una vía de acceso hacia la metafísica en cuanto que en ella se encuentran parte de sus fundamentos; y una vía de inteligibilidad para la acción sustancial en cuanto que lo que con ella se aclara es el darse fenoménico de la actividad de la sustancia. No puede explicarse fenoménicamente al fenómeno en cuanto sustancia, como tampoco puede comprenderse sustancialmente a la sustancia en cuanto fenómeno; la dinámica aporta las herramientas para comprender los fenómenos dentro de su lógica y conforme a sus propias leyes.

La tesis de que todo tiene una fuerza ínsita es central en la dinámica leibniziana. Así, uno de sus pilares fundamentales es la idea de que

en lo corpóreo hay algo más que extensión, anterior incluso a esta, a saber: la propia fuerza de la naturaleza inserta en todas partes por el Hacedor, que no

consiste en una facultad simple, con la que las Escuelas parecen haberse contentado, sino que se asienta en un conato o esfuerzo (*nisu*), que tendrá efecto pleno, a no ser que se vea impedida por una tendencia contraria (Leibniz *OFC* 8, 412 / *GMVI*, 234).

Con pasajes como este se muestran varias ideas centrales en la dinámica de Leibniz: *a*) en lo corpóreo hay algo más que extensión, de lo que se deriva una de las principales críticas a los cartesianos y su concepción de la extensión como sustancia, a saber, *b*) que la extensión no es sustancial; *c*) ese algo más que hay en lo corpóreo es la fuerza de la naturaleza, que *d*) está inserta *en todas partes*, de suerte que no hay nada carente de fuerza; *e*) la fuerza de la que habla Leibniz no se reduce a las formas sustanciales de los escolásticos, pues en ella hay un *conato* o *esfuerzo*, de tal manera que *f*) la fuerza tiende a seguir actuando a no ser que se vea impedida por una tendencia contraria.

Dentro de la concepción leibniziana de la fuerza, nos interesa, especialmente, la descripción de la fuerza primitiva como *ley de la serie para todas las determinaciones*. La primera aparición de esta forma de describir la fuerza primitiva se encuentra en una nota de Leibniz al comentario que Foucher escribe sobre la *Recherche de la vérité* de Malebranche, en 1676. Escribe allí: “La esencia de las sustancias consiste en la fuerza primitiva de actuar o en la ley de la serie de los cambios, como la naturaleza de las series [respecto de] los números” (Leibniz *AAVI*, 3, 326). La naturaleza de tal caracterización de la esencia de la sustancia no es aclarada en textos de la misma época; por el contrario, suele ser utilizada con cierta frecuencia solo en los escritos de las tres últimas décadas de la vida de Leibniz (véase Rutherford 1995: 150 ss.).

Frente a la descripción de la naturaleza de la sustancia como noción completa, con el modelo de la fuerza primitiva como ley de la serie para todos sus cambios se configura una imagen dinámica de la sustancia, donde se subraya no solo la idea de su completitud sino, a la vez, de su vitalidad. Con la idea de la ley de la serie se pueden mostrar satisfactoriamente dos cosas: *a*) las naturalezas singulares y no solo el carácter general de la sustancia y *b*) la idea de la sucesión, a la que están sujetas todas las cosas singulares (véase Leibniz *OFC* 16B, 1216 / *GP* II, 263). En su correspondencia con Burcher de Volder, Leibniz hace un uso claro de la fórmula para describir la fuerza primitiva. En sus palabras:

La fuerza derivativa es el estado mismo presente en tanto que tiende al siguiente o pre-envuelve al siguiente, en la medida en que todo lo presente está grávido de futuro. Pero lo persistente mismo, en cuanto que envuelve todos los casos, tiene fuerza primitiva, de manera que la fuerza primitiva es como la

ley de una serie y la fuerza derivativa es como la determinación que designa un término concreto en la serie (Leibniz *OFC* 16B, 1215 / *GP* II, 262).

Y más adelante aclara:

Yo no digo que una serie sea una sucesión sino que una sucesión es una serie, y que tiene en común con todas las demás series el que la ley de la serie muestra hasta dónde se debe llegar progresando en ella o, dicho de otro modo, puesto el inicio y la ley de progreso se producen los términos por orden, tanto que el orden o el inicio lo sea solo por naturaleza como que lo sean también en el tiempo (Leibniz *OFC* 16B, 1215 / *GP* II, 262).

La ley ínsita en las cosas que funciona en ellas a la manera de una ley de la serie determina el orden de sus acontecimientos; es, pues, una suerte de ley para el ser de la cosa o, más específicamente, una ley para el darse fenoménico efectivo de la sustancia. Esta ley es, además, armónica con la ley de sucesión del universo mismo.¹⁸ Hay una relación entre la idea de la ley de la serie y la idea de funcionalidad.¹⁹ Si bien la relación no se deriva de nuestra función contemporánea tomada en sentido estricto, viene de la idea misma de una serie y la relación regular que existe entre la serie misma y todos sus términos. En efecto, en una serie se dan dos elementos cruciales para la comprensión de la fuerza primitiva, pues, por una parte, no solo ocurre que ella consiste en el conjunto total de sus elementos, sino que tomando por separado cada elemento que la conforma, ellos pierden su sentido (véase Cassirer 1998: 256). Además, mientras que la serie contiene la clave para el orden de los términos, la ley contiene la clave para la secuencia de unos a otros (véase Leibniz *OFC* 16B, 1216 / *GP* II, 263). Así como en la ecuación de una serie se encuentra la ley para la secuencia de unos términos a otros, en la fuerza primitiva se encuentra la ley para la manera en la que se dan sus efectos y, en consecuencia, el modo como actúan los cuerpos. Más aún, es en la persistencia de esta ley en lo que radica la identidad del individuo

I 241

¹⁸ Más aún, al parecer de Leibniz: “nada hay en ellas [= las cosas] que sea permanente más que la ley misma que implica la sucesión continua, ley que para cada una de ellas está en consonancia con la que rige en todo el universo”. *OFC* 16B, 1216 / *GP* II, 263.

¹⁹ Donald Rutherford identifica en la *ley de la serie* un carácter funcional para la descripción de la fuerza primitiva. El tipo de función al que se refiere es, sin embargo, la idea matemática contemporánea de función (Rutherford 1995: 154). El sentido en el que decimos aquí que hay un carácter funcional es conforme a la idea de funcionalidad que hemos precisado en esta investigación y no, como Rutherford, partiendo de la idea matemática contemporánea de función.

y, con ella, *la esencia de la sustancia* (véase Leibniz *OFC* 16B, 1217 / *GP* II, 264). Se dejan ver, aunque velados, los rasgos definatorios de la funcionalidad desnuda: la dependencia recíproca y regulada que hay entre la serie y sus términos, se da también entre la fuerza primitiva y derivativa. Efectivamente, no puede darse una serie si se suprimen sus términos, no puede darse una fuerza primitiva si se suprime su efecto derivado; tampoco es completa una sustancia –y no puede darse efectivamente– si se suprimen sus accidentes. Legalidad, serialidad e interrelación: los rasgos de la funcionalidad desnuda se encuentran en plena operatividad.

5. Conclusiones

Al comprender la relación entre expresión y fuerza poniendo un énfasis en el doble carácter de la actividad sustancial se dejan ver los elementos de la funcionalidad desnuda. En rigor metafísico, no hay más que mónadas, esto es, sustancias activas que perciben y tienen apetito. La ley de progresión que regula los fenómenos de los cuerpos encuentra su equivalencia en la ley por la que se despliegan los predicados de la noción completa de las sustancias que los sustentan y posibilitan; así, hay una correspondencia entre el darse fenoménico de la actividad sustancial y su carácter metafísico, correspondencia que se rige por la armonía preestablecida y en virtud de la interconexión de todas las cosas. Desde la consideración de la fuerza dentro del espectro metafísico, donde equivale a la expresión, hay tras el darse fenoménico de la acción sustancial una legalidad, una interrelación o correspondencia y tales propiedades se dan siempre en relación con elementos de series. Pero también en su consideración fenoménica, es decir, el ámbito donde las acciones corporales se ven regidas por fuerzas, puede encontrarse el carácter funcional en la descripción de la fuerza primitiva como la ley de una serie, como hemos indicado anteriormente. Así, tanto en la expresión como en la fuerza, pero sobre todo en el doble carácter de la acción monádica por el cual ella se da metafísicamente pero se manifiesta físicamente, pueden verse los rasgos de la funcionalidad desnuda, extraídos de la definición del concepto matemático de función y generalizados más allá de él. La acción monádica tiene, así, un carácter funcional.

De la identificación de este *carácter* no se sigue, sin embargo, una *reducción* de la acción monádica a la relación funcional. La función, o la mera relacionalidad subyacente a una idea de funcionalidad, no bastan para dar cuenta del fondo de realidad de las cosas. Esta relacionalidad encuentra también su contrapartida en una metafísica positiva donde la expresión no es solo el nexo entre respectos sino un reflejo de la divinidad. En este sentido

abstracto del resultado de su acción, la expresión es más que una relación y excede al ámbito de la relación lógico-matemática. Se trata aquí del momento que funda la realidad objetiva y brinda una base para el sistema de relaciones que, sin ella, sería vacío. No hay, pues, solo expresiones, sino también mónadas que expresan. La identificación de un carácter funcional de la actividad monádica sirve, empero, para dar cuenta de la estructura de un sistema que tampoco se reduce a una ontología tradicional. Esta cohabitación de la apuesta por una realidad positiva junto con una estructura relacional de todo lo que hay, es lo que hace de Leibniz a la vez heredero de la antigüedad y padre de la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Belaval, Y.** (1960), *Leibniz critique de Descartes* (París: Gallimard).
- Bell, E. T.** (1992), *The Development of Mathematics* (Nueva York: Dover Publications).
- Bernoulli, J.** (1742), *Opera omnia* (Lausana y Ginebra: Marcus-Michaele Bousquet).
- Breger, H.** (2008), “Leibniz’s Calculation with Compendia”, en Goldenbaum y Jesseph (2008: 185-198).
- Breger, H., Herbst, J. y Erdner, S.** (2006), *VIII. Internationaler Leibniz-Kongreß. Einheit in der Vielheit* (Hannover: Druckerei Hatmann).
- Casesnoves, D. M.** (1982), *Diccionario de matemática moderna* (Madrid: Editora Nacional).
- Cassirer, E.** (1998), *Leibniz’ System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Cassirer, E.** (1999), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Cristin, R. y Sakai, K.** (2000) (comps.), *Phänomenologie und Leibniz* (Múnich: Karl Alber).
- Debuiche, V.** (2009), “La notion d’expression et ses origines mathématiques”, *Studia Leibnitiana*, XLI (1): 88-117.
- Debuiche, V.** (en prensa), “Expression and Analogy in Leibniz’s Philosophy”, en Herrera Castillo (en prensa).
- Dhombres, J.** (1986), “Quelques aspects de l’histoire des équations fonctionnelles liés à l’évolution du concept de fonction: Présenté par A. P. Youschkevitch”, *Archive for History of Exact Sciences*, 32: 91-181.
- Esquisabel, O.** (2008), “Leibniz’s Science of Forms as a Structural Science and Similarity as its Central Concept”, *CLE 30 YEARS/ XV Brazilian Logic Conference/ XIV Latin-American Symposium on Mathematical Logic*, Centre for Logic, Epistemology and the History of Science, CLE e-prints, 8 (6). URL = <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/CLE_e-Prints/article/view/925>.
- Euler, L.** (1748), *Introductio in analysin infinitorum* (Lausana: Marcus-Michaele Bousquet).

- Goldenbaum, U. y Jessep, D.** (2008) (comps.), *Infinitesimal Differences: Controversies between Leibniz and his Contemporaries* (Berlín y Nueva York: W. de Gruyter).
- Herrera Castillo, L. E.** (2012), “Funcionalidad y reflejo: una nueva interpretación del concepto de expresión en G.W. Leibniz”, *Diálogo Filosófico*, 84: 89-107.
- Herrera Castillo, L. E.** (2015), *Curvas y espejos: el carácter funcional de la actividad monádica en G.W. Leibniz* (Granada: Comares).
- Herrera Castillo, L. E.** (2016), “Ausdruck, Funktion, Symbol. G.W. Leibniz’ Expressionsbegriff und seine Rezeption bei E. Cassirer”, en Li (2016: tomo 3, 261-270).
- Herrera Castillo, L. E.** (en prensa), *Beiträge zum Problemgeschichte des Ausdrucksbegriffs*.
- Kaulbach, F.** (1966), “Subjektivität, Fundament der Erkenntnis und Lebendiger Spiegel bei Leibniz”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 20 (3/4): 471-495.
- Konersmann, R.** (1988), *Spiegel und Bild: Zur metaphorik neuzeitlicher Subjektivität* (Wurzburgo: Königshausen + Neumann).
- Kulstad, M.** (1977), “Leibniz’s Conception of Expression”, *Studia Leibnitiana*, IX (1): 55-76.
- Kulstad, M.** (2006), “Leibniz on Expression: reflections after Three Decades”, en Breger, Herbst y Erdner (2006: 413-419).
- Leibniz, G. W.** (AA), *G. W. Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe* (Berlín: Akademie, 1923 ss.).
- Leibniz, G. W.** (GM), *G. W. Leibniz: Mathematische Schriften*, C. I. Gerhardt (ed.) (Hildesheim: Olms, 1849 ss.).
- Leibniz, G. W.** (GP), *G. W. Leibniz: Die philosophischen Schriften*, C. I. Gerhardt (ed.) (Hildesheim: Olms, 1875 ss.).
- Leibniz, G. W.** (OFC), *Obras filosóficas y científicas* (Granada: Comares, 2007).
- Leibniz, G. W.** (Olaso), *G. W. Leibniz: Escritos filosóficos*, E. de Olaso (ed.) (Boadilla del Monte: Mínimo tránsito, 2003).
- Lentin, A. y Rivaud, J.** (1973), *Álgebra moderna* (Madrid: Aguilar).
- Li, W.** (2016) (comp.), *Akten des X. Internationalen Leibniz-Kongresses: Hannover, 18.-23. Juli 2016* (Hildesheim, Zurich y Nueva York: Olms).
- Li, W. y Poser, H.** (2008) (comps.), *Das Neueste über China*, *Studia Leibnitiana*, Supplementa 33 (Stuttgart, Franz Steiner).
- Mahnke, D.** (1926), *Neue Einblicke in die Entdeckungsgeschichte der höheren Analysis* (Berlín: W. de Gruyter, col. Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften).
- Maier, A.** (1949), *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert: Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura).
- Medvedev, F.** (1991), *Scenes from the History of real Functions* (Basilea: Birkhäuser).
- Nicolás, J. A.** (2008), “Ontología unificada en Leibniz: más allá del sustancialismo y el fenomenismo”, *Devenires*, IX (17): 7-37.
- Poser, H.** (1995), “Analogia und Expressio bei Leibniz”, en Racionero y Roldán (1995: 21-29).

- Poser, H.** (2016), *Leibniz' Philosophie: Über die Einheit von Metaphysik und Wissenschaft* (Hamburg: Felix Meiner).
- Racionero, Q. y Roldán, C.** (1995) (comps.), *G. W. Leibniz: Analogía y Expresión* (Madrid: Complutense).
- Rey, A.-L.** (2009), "L'ambivalence de la notion d'action dans la Dynamique de Leibniz : La correspondance entre Leibniz et De Volder (I^{ère} Partie)", *Studia Leibnitiana*, 41 (1): 47-48.
- Rombach, H.** (1981), *Substanz System Struktur: Die Hauptepochen der europäischen Geistesgeschichte* (Friburgo y Múnich: Karl-Alber).
- Rutherford, D.** (1995), *Leibniz and the Rational Order of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sakai, K.** (2000), "Heinrich Rombach", en Cristin y Sakai (2000: 333-337).
- Sakai, K.** (2008), "Leibnizens Chinologie und das Prinzip der *analogia*", en Li y Poser (2008: 258-274).
- Schulthess, P.** (1981), *Relation und Funktion* (Berlín: W. de Gruyter).
- Swoyer, C.** (1995), "Leibnizian Expression", *Journal of the History of Philosophy*, XXXIII (1): 65-99.
- Tho, T.** (2017), *Vis Vim Vi: Declinations of Force in Leibniz' Dynamics* (Basilea: Springer).
- Weyl, H.** (1966), *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft* (Múnich: R. Oldenbourg).
- Youschkevitch, A. P.** (1972), *Die Entwicklung des Funktionsbegriffs* (Múnich: Veröffentlichungen des Forschungsinstituts des Deutschen Museums für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik).
- Youschkevitch, A. P.** (1976), "The Concept of Function up to the Middle of the 19th Century", *Archive for History of Exact Sciences*, 16: 37-85.

I 245

Recibido: 20-07-2017; aceptado: 17-05-2018

Oswaldo Porchat Pereira (1933-2017)

Oswaldo Porchat Pereira falleció a los 84 años en la ciudad de San Pablo, durante la tarde del 15 de octubre de 2017. Es probable que eso haya sucedido, si el azar no existe, cuando Luiz Eva y yo nos perdimos al volver de un almuerzo en el campo, exactamente en el momento en que entramos a una calle sin salida y nos detuvimos bajo unos árboles, cuyas hojas caídas formaban un inmenso tapiz amarillo. En ese momento de profundo silencio y tranquilidad, percibimos que existe en el mundo algo de eterno. Las manos de los dioses nos condujeron hacia aquel lugar maravilloso por un error del GPS, si es que los dioses tienen manos y se preocupan por nuestras emociones (contra lo que decían los epicúreos).

I 247

En Argentina, Porchat tuvo muchos amigos, como Ezequiel de Olaso y Eduardo Rabossi. Era muy reconocido no solamente en Brasil, sino en toda Latinoamérica. Olaso decía que Porchat era muy generoso con el tiempo que dedicaba a sus alumnos. Y es verdad: fue una vida dedicada a sus alumnos; empleaba hasta 30 horas para preparar una clase; recibía a sus dirigidos de maestría y doctorado todas las semanas para realizar seminarios con ellos, que duraban dos horas; corregía sus trabajos línea por línea y verificaba incluso si las traduc-

ciones de los comentaristas estaban bien hechas. Riguroso académicamente, siempre era muy cordial en sus críticas y caluroso en su amistad. Tampoco por casualidad murió el 15 de octubre, día del profesor en Brasil.

Porchat se graduó en letras clásicas en la Universidad de São Paulo en 1956 y en filosofía en la Universidad de Rennes en 1959; terminó su doctorado sobre la noción aristotélica de ciencia en la Universidad de São Paulo en 1967, bajo la dirección de Victor Goldschmidt, recibiendo, así, una formación estructuralista. Aunque abandonó poco después la metafísica estructuralista, jamás dejó de lado el método estructural en historia de la filosofía. El estructuralismo consideraba el conflicto de las filosofías como el gran problema filosófico, el cual, para Porchat, era insoluble. Así, tomó la decisión existencial de abandonar la filosofía y dedicarse a la lógica, porque la lógica no habla del mundo (Porchat Pereira 1969). En 1969 se fue a Berkeley, California, con Ieda, a la que había conocido en París y con quien se había casado en 1963, y con su hija Patrícia, que había nacido en 1964, para estudiar lógica con Benson Mates. Volvió a Brasil dos años después.

Profesor en la Universidad de São Paulo desde 1961 hasta 1975, Porchat se trasladó a la Universidad de Campinas en 1975 y, en 1977, fundó allí el Centro de Lógica e Epistemologia (posteriormente llamado Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência), que tanto contribuyó al florecimiento de la filosofía analítica entre nosotros y a estrechar los lazos entre los filósofos de Brasil y Argentina. Fue cuando conoció a Olaso, que había venido a vivir a Brasil por un par de años. El Centro de Lógica fue esencial no solamente para la integración de la filosofía brasileña, sobre todo gracias a los congresos, coloquios y seminarios regularmente organizados, sino también para la internacionalización de la filosofía brasileña, cuando muchos filósofos extranjeros visitaron la Universidad de Campinas. En esa ocasión, defendió la filosofía de la visión común del mundo (Porchat Pereira 1975, 1979), una especie de realismo del hombre común en oposición a las filosofías especulativas. Porchat creó, entonces, tres revistas muy importantes en el escenario internacional: *Journal of Non-Classical Logics*, *Manuscrito* y *Cadernos de História e Filosofia de la Ciência*, una para cada área del Centro de Lógica. Porchat formó parte del Cuerpo de Consultores Académicos de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* desde su fundación en 1975, donde publicó, además, algunos de sus artículos más importantes (por ejemplo, Porchat Pereira 1991 y 1993). En 1983, Porchat se fue a vivir a Inglaterra por un año, como profesor visitante en la *London School of Economics*. Su tema: como resistir al ataque escéptico, preservando el realismo metafísico del hombre común (Porchat Pereira 1986a y 1986b). En 1984, recibió un premio del gobierno francés, el título de Caballero de la Orden de las Palmas Académicas.

Porchat ocupó cargos importantes en diferentes instituciones estatales (como CNPq, CAPES y FAPESP), ayudando a consolidar el desarrollo institucional de la filosofía en Brasil. Contaba una historia muy graciosa acerca de sus tareas de gestión (la cuento como la recuerdo, de manera imprecisa): como Coordinador del Programa de Posgrado de la Universidad de Campinas, escribió una carta solicitando 11 becas para sus alumnos. Mientras la solicitud se tramitaba en el CNPq, Porchat fue nombrado en un cargo importante en esa misma institución y, entonces, ya en el cargo, recibió la carta del coordinador de Campinas (esto es, de sí mismo). En tanto director del CNPq, tomando en cuenta el bajo presupuesto disponible, concedió 6 becas; escribió, entonces, una carta al coordinador del Programa de Posgrado explicándole las limitaciones financieras. Al volver a Campinas, Porchat, en tanto coordinador, se enfurece y no acepta la explicación, pues todos sus alumnos necesitaban becas y el programa necesitaba apoyo para seguir adelante; así, escribe otra carta al director del CNPq insistiendo en las 11 becas y viaja a Brasilia, ahora como director de área. Para abreviar la historia: el vicedirector advierte la situación, no deja que la segunda carta del coordinador llegue a las manos del director y concede las 11 becas. Porchat lo explicaba así después: “yo tenía que desempeñar los distintos papeles que se me asignaban...”.

Porchat se jubiló en la Universidad de Campinas en 1985 y volvió a la Universidad de São Paulo, dedicándose enteramente a la enseñanza, a la formación de jóvenes investigadores y a su propia investigación sobre el escepticismo. Empezó así la fase filosóficamente más rica de su vida. En los últimos años de la década de 1980, Porchat advirtió que sus críticas al pirronismo antiguo eran injustas. Entonces, en 1991, publicó el que probablemente sea su artículo más importante: “Sobre o que aparece” (Porchat Pereira 1991). Ese artículo seminal inaugura su fase escéptica neopirrónica, que durará el resto de su vida. A partir de ese momento, Porchat se dedicó a elaborar su propio escepticismo neopirrónico en una serie de artículos. Se suceden, entonces, “Ceticismo e argumentação” (1993), “Verdade, Realismo, Ceticismo” (1995) y “O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos” (1996). El neopirronismo está consolidado. En 1998, Porchat se jubiló también en la Universidad de São Paulo. Algunos textos menos centrales o más introductorios se publican en los años siguientes (Porchat Pereira 2001, 2003, 2005a, 2005b). Finalmente, escribe un artículo sobre Sexto Empírico (Porchat Pereira 2013), con el que culmina a la vez su obra filosófica y su interpretación del escepticismo griego.

Volvamos ahora a su tesis doctoral (*A noção de ciência em Aristóteles*), presentada en 1967, y publicada solamente en 2000 bajo el título de *Ciência e dialética em Aristóteles* (Porchat Pereira 2000). ¿Por qué transcurrió tanto tiempo hasta que Porchat se decidió a publicarla? Ante todo, porque no era

usual publicar una tesis doctoral en los años 1960. Diez años después, cuando se presentó la oportunidad, Porchat no quiso publicarla, porque, afirmaba, hubiera tenido que leer las interpretaciones más recientes de Aristóteles para actualizar su tesis; decía que durante siete años no había leído más que obras y comentarios de Aristóteles, y que ya no tenía ganas de estudiarlo, porque sus intereses estaban lejos del estagirita. Pero a fines de los años 1990 aceptó publicarla. Porchat pasó, entonces, un año estudiando otra vez Aristóteles. Después de conocer las principales interpretaciones nuevas, llegó a la conclusión de que ¡no necesitaba cambiar nada! Publicó su tesis tal como la había dejado en 1967...

En suma, Porchat ha sido una figura fundamental en la filosofía brasileña y también en la filosofía latinoamericana. Fue muy importante desde el punto de vista institucional, en las agencias de promoción de la investigación, en la fundación del Centro de Lógica, en la creación de revistas especializadas internacionales y en la integración interna y externa de la filosofía brasileña; desempeñó un papel central en la formación de una tradición rigurosa en historia de la filosofía; finalmente, fue decisivo en la invención de una forma muy original de filosofía para nuestros días, el neopirronismo, mostrando que todavía se puede filosofar y ser escéptico. Porchat siempre alió profundidad con claridad, simplicidad con riqueza, conocimiento histórico con reflexión filosófica personal, pero sobre todo, como dijo una vez Roberto Bolzani, concilió sus ideas filosóficas con su vida cotidiana, como un sabio antiguo, practicando aquello que pensaba.

250 I

Plínio Junqueira Smith
Universidade Federal de São Paulo
Investigador del CNPq

BIBLIOGRAFÍA DE OSWALDO PORCHAT PEREIRA

Libros

- (1981) *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo* (São Paulo: Brasiliense). Con: Prado Jr., B.; Ferraz, Tércio S.
(1993) *Vida comum e ceticismo* (São Paulo: Brasiliense).
(2000) *Ciência e dialética em Aristóteles* (São Paulo: UNESP).
(2007) *Rumo ao ceticismo* (São Paulo: UNESP).

Artículos principales

- (1969) "O conflito das filosofias", *Revista Brasileira de Filosofia*, 19: 3-15. [En Porchat Pereira (2007), p. 13-23]

- (1975) “Prefácio a uma filosofia”, *Discurso*, 6: 9-24. [En Porchat Pereira (2007), p. 25-39]
- (1979) “A filosofia e a visão comum do mundo”, *Manuscrito*, 3: 115-149. [En Porchat Pereira (2007), p. 41-71]
- (1986a) “Saber comum e ceticismo”, *Manuscrito*, 9: 143-159. [En Porchat Pereira (2007), p. 73-88]
- (1986b) “Ceticismo e mundo exterior”, *Análise*, 4: 75-109. Também en: *Discurso*, 16: 121-165. [En Porchat Pereira (2007), p. 89-116]
- (1991) “Sobre o que aparece”, *Revista Latinoamericana de Filosofia*, 17: 195-229. Também en: *Discurso* 19: 83-121. [En Porchat Pereira (2007), p. 117-145]
- (1993) “Ceticismo e argumentação”, *Revista Latinoamericana de Filosofia* 19: 213-244. Também en: *Analytica*, 1: 25-59. [En Porchat Pereira (2007), p. 147-172]
- (1995) “Verdade, realismo, ceticismo”, *Discurso* 25: 7-67. [En Porchat Pereira (2007), p. 173-217]
- (1996) “O ceticismo pirrônico e os problemas filosóficos”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 3: 97-157. Também en: *Principia* 1: 41-107. [En Porchat Pereira (2007), p. 219-257]
- (2001) “Ainda é preciso ser cético”, *Discurso*, 32: 9-30. [En Porchat Pereira (2007), p. 259-273]
- (2003) “O argumento da loucura”, *Manuscrito*, 26: 11-43. [En Porchat Pereira (2007), p. 323-343]
- (2005a) “A autocritica da razão no mundo antigo”, en Silva Filho, Waldomiro José da (comp.) *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*, Ijuí: Unijuí, 2005, p. 23-44. [En Porchat Pereira (2007), p. 275-287]
- (2005b) “Empirismo e ceticismo”, *Discurso*, 35: 61-108. [En Porchat Pereira (2007), p. 289-322]
- (2013) “A noção de *phainómenon* em Sexto Empírico”, *Analytica*, 17: 291-323.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Jeffrey Andrew Barash, *Collective Memory & the Historical Past*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2017, 279 pp.

Hace ya varios años que Jeffrey Barash investiga filosóficamente la problemática de la historia y de la memoria. Mientras en obras anteriores, como *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* (1988) o *Politiques de l'histoire: l'historicisme comme promesse et comme mythe* (2004), lo hacía a través de otros filósofos, en este caso lo aborda directamente analizando el concepto de memoria colectiva. El texto aporta una introducción clara a la temática, accesible aun para los no especialistas, aunque introduce también perspectivas y herramientas conceptuales novedosas para su tratamiento. En la primera parte, “Encarnación simbólica, imaginación, y el ‘lugar’ de la memoria colectiva”, se define a la memoria colectiva, el modo en que posibilita el establecimiento de una identidad colectiva y los problemas contextuales a los que se enfrenta. La segunda parte, “Tiempo, memoria colectiva y pasado histórico”, presenta

un análisis temporal de la memoria colectiva que proporciona lineamientos para conceptualizar las problemáticas anteriormente presentadas y establece criterios de demarcación entre memoria e historia.

La memoria colectiva es definida como un reservorio en constante elaboración de símbolos sedimentados, estratificados y fragmentados que posibilitan la continuidad entre el pasado y el presente teniendo en cuenta un futuro común, sobre cuya base se constituye la identidad comunitaria. Quienes recuerdan, sin embargo, son los individuos, que pueden compartir las experiencias indirectamente gracias al rol productivo de la imaginación de encarnarlas simbólicamente y volverlas comunicables. Aquí lo simbólico no queda restringido a las representaciones de los entes sensibles, sino que abarca la totalidad de los principios organizativos de la experiencia, como el tiempo, el espacio y las relaciones conceptuales.

I 253

A la hora de explicar el vínculo existente entre identidad y memoria, Barash se inclina por la posición de Leibniz en detrimento de la de Locke. Para el filósofo alemán, la experiencia pasada, aun olvidada, ejerce un rol en la delineación de la identidad de quien lo ha experimentado. En estos casos, Leibniz propone la figura de los demás como testigos confiables para restaurar dicho recuerdo. Esta última consideración vuelve comparables a los planteos de Barash con todos aquellos estudios sobre memoria colectiva que, en cercanía al psicoanálisis, proponen al “trabajo de memoria” como la solución a la falta o el exceso de memoria. Esta cercanía se vería reforzada cuando afirma que los traumas colectivos son análogos a los de los individuos.

Con todo, Barash desiste de seguir este camino porque considera que simplifica la complejidad de los matices simbólicos de los diversos grupos que coexisten en nuestra sociedad al utilizar un modelo uniforme para una pluralidad de situaciones únicas. Sin embargo, lo que más aleja Barash de este tipo de acercamientos a la memoria colectiva es el marco sociopolítico que toma como base para su análisis. Autores como Tzvetan Todorov y Paul Ricoeur basan sus desarrollos en el Holocausto, lo que vuelve fundamentales conceptos tales como “trauma”, “víctima”, “deber de memoria” y “trabajo de memoria”. En opinión de Barash, es históricamente más relevante para esta temática la experiencia de discontinuidad y dislocación a la que condujo la Primera Guerra Mundial, que puso en crisis los modos tradicionales de fundar la cohesión social, y los medios masivos de comunicación que fragmentaron a las comunidades y las rearticulaban en una vasta

sociedad masiva. Desde su perspectiva, la memoria feliz augurada para Europa por esta línea de autores resulta inalcanzable, pues la sociedad de masas estaría llevando a la desaparición de las comunidades y las herencias culturales.

A fin de especificar el modo en que los medios afectan el mundo de la vida, la dinámica que gobierna la memoria colectiva se contrapone a la de la estructuración en masa de la experiencia pública por los medios masivos de comunicación. La experiencia a partir de la cual se cohesiona la existencia social contemporánea se apoya en un horizonte temporal socialmente instituido, denominado *horizonte de contemporaneidad*. Cuando Barash plantea que la cohesión grupal es el producto de la articulación del presente con un pasado común, toma distancia de los planteos del matrimonio Assmann y afirma que el alcance temporal se limita a las generaciones vivientes. Los medios masivos de comunicación, por su parte, vuelven visible lo que escapa al rango de la visión de la mayoría. Las artes visuales han afectado el modo en que la realidad es experimentada, recordada y comunicada. En gran medida su éxito se debe a la comunicación directa por medio de imágenes, capaces de transmitir un simbolismo sensible flotante que logra una reconocimiento inmediata sin convenir necesariamente con un sentido original. Lo compartido a través de estos medios masivos posee una organización lógica y espacio-temporal específica y autónoma, a la que Barash denomina *campo de circulación*, y que se caracteriza por el desplazamiento de su contexto original, el formato condensado y la inmediatez aumentada de las noticias mediáticas. El par *campo de circulación* y *horizonte de contemporaneidad* es distinguido del

par *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa* de Koselleck. Estos últimos son marcos temporales históricos, por lo que no proveen categorías temporales específicas para delinear la relación de memoria colectiva. El primer par, en cambio, apunta a una pluralidad de perspectivas temporales que articulan la superposición de generaciones. Al limitarse al tiempo de las generaciones vivas y al lapso efímero de novedad, este par podría encuadrarse en el del *espacio de experiencia*.

Lo que se busca determinar es de qué manera los efectos del *campo de circulación* en el *horizonte de contemporaneidad* afectan a las identidades comunitarias. Los medios masivos homogeneizan y estandarizan las posiciones en conflicto. De esta manera, dejan sin espacio al análisis contextual de los diferentes puntos de vista y anulan el carácter fragmentario de la memoria colectiva. Barash también muestra a través de ejemplos actuales la potencia social que poseen los medios para crear mitos y denuncia la dificultad de distinguirlos de lo experimentado directa o indirectamente a raíz de su habilidad para simular la experiencia directa y para encubrir la cesura que separa estas creaciones del mundo inmediato de la vida. Sin embargo, rechaza la equiparación entre la cohesión social forjada en recuerdos de aquella que se produce a partir de mitos, arguyendo a su favor el rol fundamental que cumple la imaginación en el primer caso y la errónea identificación entre esta facultad y la fantasía.

En la medida en que lo que diferencia a un mito de un recuerdo mediato es nuestro mundo de la vida, se recurre a la defensa de la “realidad” del pasado, como vía para discriminar la experiencia pasada de la memoria colectiva de la fantasía

de los mitos identitarios. La propuesta de Barash invierte la estrategia utilizada por sus adversarios, identificados en las figuras de Roland Barthes y Hayden White: en lugar de buscar las estructuras narrativas en los textos históricos, pone de manifiesto la existencia de elementos extraliterarios en los textos de ficción. En su opinión, la marca de la realidad del pasado histórico yace principalmente en su anacronismo contextual respecto del presente y serían las capacidades deliberativas y empáticas de la imaginación las que distinguirían las plausibilidades temporales del horizonte de contemporaneidad de las posibilidades pasadas. Si la imaginación no fuera capaz de penetrar en la “realidad” pasada, sería incapaz de determinar los contornos precisos del presente *como presente*.

En resumidas cuentas, esta obra expone de manera clara y concisa los aspectos salientes del abordaje filosófico acerca de la memoria y específicamente de la memoria colectiva para un público no necesariamente adentrado en estas temáticas. Asimismo aporta varios elementos novedosos a su tratamiento, entre los que se pueden destacar los diversos roles cumplidos por la imaginación en la memoria colectiva, la estrategia argumentativa de recurrir al referente extralingüístico de las novelas de ficción contra el escepticismo histórico, y la distinción entre *campo de circulación* y *horizonte de contemporaneidad*. Quienes se abocan a esta temática, con todo, hubieran preferido sacrificar parte de la concisión expuesta en aras de un mayor desarrollo de la dialéctica del par antes mencionado o de la articulación entre memoria colectiva, medios de comunicación masiva e historia. Otro punto en el que hubiera sido deseable haberse extendido más es la priorización del auge

de los medios masivos de comunicación por sobre la memoria traumatizada. Y aun habiéndose justificado suficientemente este punto, consideramos que también debería haberse establecido en qué medida la tensión entre la memoria colectiva y los medios masivos es el producto de la industrialización y ace-

leración acontecidas durante el último siglo y no una versión remozada de la tensión entre globalización versus localismo, tensión que puede rastrearse al menos hasta la Ilustración.

ESTEBAN LYTHGOE
CONICET

Silvia Manzo y Vera Waksman (eds.), *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?: reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía*, Buenos Aires, Prometeo, 2016, 231 pp.

El volumen reúne una serie de trabajos que giran en torno al problema de la transmisión y enseñanza de la filosofía y de su historia. Es un compendio sobre los modos en que se ha narrado la historia de la filosofía, es decir, las formas en que se han configurado los discursos historiográficos centrados en la historia de la filosofía. El libro se estructura en tres partes: la primera, presenta tres artículos que, desde distintos puntos de vista, analizan los problemas teóricos de la historia de las ideas, la historia intelectual, la historia de la ciencia y la historiografía filosófica. La segunda parte ofrece cuatro textos dedicados a revisar diferentes relatos tradicionales de la historia de la filosofía. Por último, se presentan cuatro artículos donde se analizan casos de filósofos que analizan a otros filósofos y que interpretan y reflexionan sobre autores o periodos de la filosofía.

La primera parte se titula “La historiografía de la filosofía y sus relaciones con otros campos historiográficos”. Rosa Belvedresi inaugura este segmento

con “¿Historia filosófica o filosofía histórica? Sobre los usos de la historia en la filosofía”, en donde presenta el problema de la relación entre historia y filosofía en el marco de la filosofía de la historia desde dos posiciones filosóficas en tensión. Analiza la *historia filosófica* en Hegel como el modo de pensar el devenir histórico y sus consecuencias. Este modo de entender la historia determina, a su vez, el modo de comprender la historia de la filosofía. Basándose en Collingwood, a partir de ciertas redefiniciones de algunas de las tesis hegelianas y mostrando qué puntos tienen en común con este enfoque, Belvedresi propone una *filosofía histórica*, no reducida a la mera historiografía, para interpretar de manera no doxográfica la historia de la filosofía.

En segundo lugar, Alejandra Maihle, en “Historia de las ideas como análisis del discurso y la historia intelectual: una reflexión sobre deslindes y cruces entre ambos campos”, aborda problemas teóricos vinculados a la definición de la disciplina llamada “historia de las ideas”,

entendida como análisis del discurso e historia intelectual. Luego, indaga sobre el campo de su recepción, específicamente basada en casos particulares de la cultura latinoamericana, los cuales fueron objeto de análisis antropológico, marcados por una concepción desjerarquizante, multidireccional, autocrítica y desencializante.

Sergio Orozco Echeverri cierra esta primera parte con “Extrañeza del pasado: historiografía de la ciencia e historiografía de la filosofía”. El autor parte de la hipótesis sobre el carácter de extrañeza que posee el pasado. Esta hipótesis, formulada por D. Garber y B. Williams con propósitos y fuentes distintas, es discutida y reformulada por Orozco con el fin de lograr hacerla plausible, utilizando elementos de la historiografía de la ciencia como caso modelo. El autor propugna y muestra que no es correcto contraponer la filosofía a su historia sino que, por el contrario, es menester comprender la historicidad de los relatos. Posteriormente indicará que las relaciones entre la filosofía y su historia permiten iluminar el problema de la “historia centrada en el presente”.

La segunda parte del libro titulada “Relecturas y revisiones de narrativas clásicas de la historia de la filosofía” comienza con el artículo de Mariel Giacomone: “La historización de la filosofía medieval a comienzos del siglo XX: discusiones fundacionales y revisión del paradigma historiográfico de Étienne Gilson”, donde da cuenta de las discusiones, a principios de siglo XX, sobre el estatus de la filosofía medieval. La autora se centra en la obra *La filosofía de la Edad Media* de Gilson, la cual expone y sistematiza la historia del pensamiento filosófico medieval. Giacomone se encarga de derribar las “mitologías

gilsonianas” a la luz de las teorías de Q. Skinner, advirtiendo que la mayor limitación de su propuesta historiográfica es el reduccionismo que hace de la filosofía medieval a un fenómeno exclusivamente cristiano y occidental, para finalmente advertir y reconocer la pluralidad como marco estructurante del período y su consecuente historiografía, de igual forma que lo hace Alain de Libera.

En “Modos escépticos en la historiografía temprano-moderna”, Silvina Vidal continúa la línea de investigación de la historia del escepticismo en la modernidad iniciada por R. Popkin y Ch. Schmitt, y muestra cómo la recuperación del escepticismo filosófico antiguo estuvo presente en el ámbito de la historiografía ya en el siglo XVI. Para ello, la autora analiza a un grupo de teóricos italianos, denominados *ars histórica* (E. Robertello, F. Patrizi y S. Speroni) quienes, comprometidos con el escepticismo filosófico, defendían el valor epistemológico de la historia. A su vez, este trabajo desafía y propone una revisión de la influyente interpretación de A. Momigliano.

José González Ríos, en “La fortuna de Nicolás de Cusa en la historiografía filosófica moderna”, se propone comprender el horizonte de sentido a partir del cual E. Cassirer interpretó la filosofía moderna, inscribiendo en ella el pensamiento cusano. Según Ríos, Cassirer ofrece, en *El problema del conocimiento*, una interpretación de Cusa a partir del problema del conocimiento en el marco de la filosofía moderna, considerándolo precursor de esta. Posteriormente en *Filosofía de las formas simbólicas*, explica Ríos, Cassirer aborda y amplía su lectura de Cusa desde el problema de lo simbólico, en general, –y del lenguaje,

en particular— considerándolo como un filósofo que encuentra en el lenguaje una forma simbólica fundamental.

Por su parte, Fernando Bahr, en “Jonathan Israel y la revisión de la historiografía moderna desde el concepto de Ilustración radical”, ofrece un resumen del recorrido intelectual de la obra de Israel. Bahr analiza el problema que conlleva la distinción teórica propuesta por Israel entre “Ilustración radical” e “Ilustración moderna”, en tanto puede resultar una suerte de *corset* impuesto a la historia de la filosofía moderna y producir la pérdida de ciertos matices fundamentales. Para mostrar su hipótesis, analiza las obras de Bayle y Voltaire a la luz de la tesis de Israel.

En “Empirismo y racionalismo modernos: la historia de una disputa”, Sofía Calvente analiza en qué consiste el relato de la modernidad filosófica considerado canónico de los siglos XVII y XVIII, en donde las categorías de empirismo y racionalismo han dividido y estructurado las teorías filosóficas del período. La autora advierte sobre los límites difusos entre ambas corrientes. A su vez, Calvente repara en los orígenes, sesgos y limitaciones de este discurso canonizado y canonizante. En último lugar, revisa dos de las fuentes que suelen ser representativas y originarias de esta división: las historias de la filosofía moderna de Russell y de Copleston, para luego realizar un balance general sobre las virtudes y limitaciones de tal paradigma.

La tercera y última parte del presente compendio se denomina: “Filósofos historiadores—Historiadores filósofos”. El primer artículo se titula “Los platónicos de Cambridge como historiadores de la filosofía: el caso de Ralph Cudworth”. La autora, Natalia Strok, hace una presentación general de este

conjunto de pensadores denominados “Los platónicos de Cambridge”, de sus teorías filosóficas, apoyadas en conceptos teológicos, y sus posiciones políticas. Luego reconstruye el trasfondo conceptual de la historia de la filosofía de Cudworth. Se detiene, Strok, en la obra *The True Intellectual System of the Universe* de Cudworth, donde este presenta su filosofía de la historia y los distintos tipos de ateísmo. La hipótesis de la autora es que Cudworth tiene por objetivo discutir con su propio presente a través y basándose en textos de la Antigüedad, para demostrar la falsedad de la filosofía de su tiempo, realizando así un acto apologético.

Miguel Saralegui, en “De la historia erudita a la historia filosófica: la evolución de la historiografía en Marcelino Menéndez y Pelayo”, se propone estudiar las reflexiones de Menéndez Pelayo sobre la estructura o naturaleza de la historia de la filosofía, algo que arroja luz acerca de la postura del español sobre su historiografía intelectual y sus doctrinas filosóficas. Para ello, Saralegui muestra que el modo de entender la historia de la filosofía en Menéndez Pelayo no fue constante, sino que realizó un pasaje desde su propuesta de una historia erudita como único modelo válido para estudiar la historia de la filosofía, hacia una concepción filosófica de la historia de la filosofía. Para demostrarlo, Saralegui analiza *La ciencia española* y *La filosofía platónica en España*.

En “Análisis historiográfico de uno de los primeros relatos de Historia de la Filosofía en Argentina: el caso de Coriolano Alberini” de Verónica Bethencourt, se analiza la propuesta de Alberini sobre la denominada *historia del espíritu argentino*, la cual avanza en niveles de precisión respecto de la historiografía de A. Korn. El

objetivo del artículo es dar cuenta de los aspectos metodológicos de la propuesta historiográfica de Alberini, quien elabora un relato posible de la filosofía en Argentina trazando los límites y condiciones de una historia de las ideas, las cuales, a través del tiempo, conformaron el espíritu de la Nación. Bethencourt señala que el trabajo del filósofo debe leerse dentro del marco de la incipiente profesionalización y autonomía de la actividad filosófica nacional y de su posición activa en contra del positivismo hegemónico.

Por último, la presente compilación concluye con un artículo de Elías Palti titulado “*Deus sive Subjectum*”, donde el autor critica la mutilación a la que se vio sometido el concepto de filosofía de la historia en Foucault, a la luz de la lectura de Deleuze, quien advierte la larga duración de los escritos de aquel, a partir del concepto de “proceso de subjetivación”. Palti reconstruye la historia de la filosofía de ambos autores advirtiendo las limitaciones de la lectura deleuziana

de la obra de Foucault. Finalmente revela los problemas que enfrenta, en general, el pensamiento para articular una perspectiva de la historia de la filosofía que resulte consistente. Los problemas son resueltos satisfactoriamente por el planteo *foucaultiano*, en tanto trasciende el plano de la filosofía, para ir hacia las condiciones de posibilidad propia de la producción de los discursos, dando cuenta, de esta manera, del pasaje de la filosofía hacia la metafilosofía.

Para concluir, el texto reúne una serie de trabajos que, con rigor intelectual y desde diferentes enfoques, abordan el vínculo entre la filosofía y su historia. Resulta una lectura recomendable no solo para los especialistas en la historia de la filosofía y la filosofía de la historia, sino también para todos aquellos interesados en la disciplina y su transmisión.

PAULA FLORENCIA MAZZUCA
UBA

I 259

**María Julia de la Cámara y Julián Carvajal (eds.),
Spinoza y la antropología en la Modernidad,
Hildesheim-Zürich-New York,
Olms, 2017, 407 pp.**

En *Spinoza y la antropología en la Modernidad*, los editores María Julia de la Cámara y Julián Carvajal presentan una colección de trabajos en los que se examina la antropología de Baruch Spinoza de manera pormenorizada, esto es, en conexión con sus antecedentes, en discusión con su contexto

histórico-cultural, en sus fundamentos, en sus implicancias para la vida práctica y en su proyección histórica. La idea de una antropología en Spinoza reviste una posición peculiar, pues, como señalan los editores, en el pensamiento de este autor “existe una antropología y también no la hay” (p. 7): “existe”, pues el

acento en lo humano y las cuestiones humanas es ostensivo, a pesar de que “no haya” una antropología en el sentido clásico del término. Esta colección está compuesta por treinta y ocho trabajos, entre los cuales hay una gran variedad no solo temática, sino también de enfoque de los mismos temas.

Antes de los trabajos, la compilación incluye una introducción de los editores, cuyo título es “Spinoza: una antropología radical”. En ella, en primer lugar, se describen los lineamientos generales de su crítica a la manera usual de concebir a la antropología, así como de su novedoso enfoque y los problemas que aborda. Luego se incluye un detallado esquema general de la compilación, así como también una síntesis de los principales argumentos de los trabajos que la componen. Los escritos se distribuyen en cinco partes, cada una de las cuales enfatiza uno de los aspectos “radicales” de la antropología spinoziana.

En la primera parte, “Imágenes del hombre: la herencia recibida”, se abordan algunas ideas antropológicas importantes que constituyen el trasfondo en el que se despliega la reflexión sobre el hombre de Spinoza. Se incluyen cuatro trabajos. En primer lugar, Javier García Bresó presenta “El noble salvaje: representación y readaptación de los esquemas culturales de los europeos”, texto donde se propone que la visión que tenían los europeos del hombre americano en el siglo XVIII fue una oportunidad para cuestionar las estructuras sociales de los mismos europeos. Luego encontramos el trabajo de Marta García Alonso, titulado “Una ética para los cristianos: el fundamento bíblico de la moral calvinista”, donde se examina en qué medida la teología moral de Calvino contribuyó en el concepto moderno

de autonomía. En tercer lugar, Marina Mestre presenta “Antropologías encontradas de Huarte de San Juan y Francisco Vallés”, que aborda la interacción entre las antropologías de los autores mencionados en el título. Finalmente, el trabajo de María-Teresa Santamaría-Hernández, “Salud y enfermedad en la medicina del siglo XVII: entre la tradición y la ruptura. Con un apunte sobre la enfermedad de Spinoza”, describe los lineamientos generales de la medicina del siglo XVII y ofrece una descripción de la tesis, enfermedad por la que falleció Spinoza.

En la segunda parte, “Las respuestas de Spinoza al contexto filosófico y científico”, se examinan algunas expresiones culturales, filosóficas y científicas con las que de alguna manera se conecta la antropología spinoziana. Esta parte la componen seis trabajos. Daniel Pino, en “El hombre que habita en los suburbios: la antropología spinoziana como respuesta post-renacentista al humanismo”, aborda la visión del hombre en el humanismo renacentista y la respuesta de Spinoza frente a ella. Pedro Lomba, en “Spinoza / Descartes: la experiencia y la libertad”, examina similitudes y diferencias entre los autores mencionados en el título a propósito de esas dos nociones. En “La influencia de Descartes en la interpretación spinoziana del estoicismo”, Inmaculada Hoyos sostiene que el hecho de que Spinoza hubiera asimilado el estoicismo y el cartesianismo en buena medida explica por qué rechaza reconocer las similitudes entre su planteo y el de los estoicos. Miriam van Reijen, en “¿Descartes un filósofo moderno? Entonces ¿Spinoza es un filósofo posmoderno!”, intenta justificar que la visión antropológica spinoziana, muy alejada de la concepción cartesiana de un sujeto autóno-

mo, lo ubicaría más cerca de los filósofos posmodernos que de los modernos. María José Villaverde, en “Spinoza y la alquimia”, examina la “faceta alquimista” de Spinoza, mientras que María Luisa de la Cámara, en “*Medicina mentis* y salud corporal en Spinoza”, se establece un paralelismo entre la antropología spinoziana y la medicina de Galeno.

En la tercera parte, “Claves teóricas de la antropología spinoziana”, se incluyen pormenorizados exámenes de las bases teóricas sobre las que Spinoza funda su concepción del hombre. Esta parte la componen nueve trabajos. Pierre-François Moreau, en “*Anthropologie de la faiblesse, anthropologie de la puissance*”, subraya que la antropología de la potencia de Spinoza se diferencia de la platónica, que es una antropología de la debilidad humana. Vicente Hernández, en “Intuición de la sustancia – antropología del modo”, aborda cuestiones epistemológicas sobre la base de los trabajos ópticos de Spinoza. Miguel Beltrán, en “La singularidad como negación en Spinoza”, explica la singularidad de los cuerpos como no ser. Francisco José Martínez, en “*Desiderium* y *cupiditas*: la esencia humana según Spinoza”, examina la oposición entre dos concepciones del deseo reconocidas en Spinoza, una negativa, *desiderium*, y otra positiva, *cupiditas*. Luis Ramos-Alarcón, en “Tiempo, duración y eternidad a partir del concepto de naturaleza humana en Spinoza”, sostiene que en el pensamiento de Spinoza no hay un fatalismo, pues los humanos son causas de sus afecciones. José M. Sánchez, en “El concepto de vida como expresión de la existencia (vivencia) en Spinoza”, relaciona el sistema de modos de Spinoza y la cuestión de la vida en Hegel. Diego Tatián, en “*Homo cogitat*: igualdad

spinozista de las inteligencias”, presenta una propuesta de pedagogía sobre la base del pensamiento de Spinoza. Diana Cohen, en “Del santuario de la conciencia a la ubicuidad spinozista”, emplea nociones spinozistas para reflexionar acerca de cuestiones suscitadas por la informática, como el rol de la otredad en el espacio virtual. Pilar Benito, en “La potencia humana del amor transformada en el amor intelectual de Dios”, examina la relación entre el amor pasional y el amor intelectual.

En la cuarta parte, “El deseo humano y los usos de las emociones en la vida individual y común”, se considera el influjo de la afectividad humana en aspectos antropológicos, éticos y políticos. Se trata de la parte más voluminosa de la compilación, pues consta de quince trabajos. Detengámonos en algunos de ellos. José Pedro Pizarro, en “El comercio entre las cosas singulares”, ahonda en el concepto de *commercium* y busca mostrar su importancia en la ontología spinozista de la relación. Alfredo López Pulido, en “Spinoza, una antropología de la virtud epistémica”, estudia la concepción de la naturaleza humana en el contexto de la teoría de la virtud y del poder de la razón. Julián Carvajal, en “Razón y dinámica de los afectos en Spinoza”, en contra de la interpretación absolutista, relativiza la bondad de las pasiones. Marcelino Rodríguez Donis, en “Sobre la inmortalidad del alma en Spinoza”, examina la formulación spinozista de la inmortalidad del alma sobre la base de la relación y diferenciación de las nociones de eternidad e inmortalidad. Francisco Javier Espinosa, en “La igualdad de los hombres en Spinoza”, ahonda en la noción spinoziana de igualdad desde un punto de vista político-religioso, ontológico y sociopolí-

tico. Javier Peña, en “Las respuestas de Spinoza al problema de la cooperación social”, aborda el modo como Spinoza concibió la posibilidad de cooperación social. Steve Barbone, en “Spinoza and the Problema of Women”, lleva a cabo una exégesis de los pasajes en los que Spinoza se refiere a la mujer.

Finalmente, en la quinta parte, “La alargada sombra del spinozismo”, se examinan la proyección del planteo antropológico de Spinoza y su influjo en algunos autores posteriores. El primero de los cuatro trabajos que componen esta parte es “Spinoza y Leibniz sobre definiciones genéticas: univocidad y analogía” de Bernardino Orio de Miguel, quien analiza las consecuencias del rechazo de Leibniz a la visión spinozista de la conexión entre esencias de las cosas e intuiciones de la mente, lo que implicaría una univocidad de los conceptos. Luego, Gerardo López Sastre presenta “Spinoza y Hume como creadores del mundo moderno: la importancia del naturalismo”, donde analiza las coincidencias y las diferencias de los planteos naturalistas de Spinoza y Hume. En tercer lugar, encontramos el trabajo de Ángel M. Faerna, “La hue-

lla de Spinoza en la filosofía de George Santayana”, que examina la influencia de Spinoza en el pensamiento de Santayana. Finalmente, Alejandro de Haro, en “El problema de España como problema filosófico en el pensamiento de Ortega: el *amor intellectualis* de Spinoza como posible solución al problema español”, aborda la influencia de la noción de *amor intellectualis* de Spinoza en el pensamiento de José Ortega y Gasset y su importancia para el problema de España, caracterizado como “la ausencia de modernidad”.

La multiplicidad de autores, temas y enfoques hace de la presente compilación un material significativo para el estudio del pensamiento spinozista, tanto en sus influencias, su contexto histórico y su actualidad. Por la misma razón, *Spinoza y la antropología en la Modernidad* puede ser de interés para quienes quieran ahondar en los confines histórico-culturales del mundo moderno y en la influencia, en ocasiones aún latente, en el mundo actual.

FEDERICO RAFFO QUINTANA
UNQ
CONICET

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO DEL VOLUMEN 44

ARTÍCULOS

DANIEL BRAUER

Las fuentes de la subjetividad en la “Antropología” de Hegel y su interpretación del “magnetismo animal” _ 181

MARTÍN D. FARRELL

Mostrando vínculos: actualismo y posibilísimo en filosofía moral _ 17

LAURA E. HERRERA CASTILLO

Expresión y fuerza: formas de la funcionalidad desnuda en G. W. Leibniz _ 225

I 263

DANIEL SIMÃO NASCIMENTO

Aristotle on the Normative Value of Friendship Duties _ 201

CARLOS PEREDA

Sobre el “giro argumentativo” en la teoría, incluyendo la teoría de la práctica y los “giros argumentativos” en las diversas prácticas humanas _ 9

MANUEL REYES MATE

Cervantes y la justicia _ 47

MARÍA ISABEL SANTA CRUZ

Justicia distributiva y justa medida en Platón _ 63

CARLOS THIEBAUT

La experiencia descoyuntada: a propósito del bombardeo “moral” sobre las ciudades _ 85

GRACIELA VIDIELLA

¿Qué le aporta la neuroética a la ética? _ 103

CONCURSO EZEQUIEL DE OLASO

MANUEL TIZZIANI

El camino de la duda: de la incredulidad de Montaigne a la irreligión de Meslier _ 155

CRÓNICAS

PLÍNIO JUNQUEIRA SMITH

Oswaldo Porchat Pereira (1933-2017) _ 247

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

JEFFREY ANDREW BARASH

Collective Memory & the Historical Past (E. Lythgoe) _ 253

MARÍA JULIA DE LA CÁMARA y JULIÁN CARVAJAL (eds.)

Spinoza y la antropología en la Modernidad (F. Raffo Quintana) _ 259

JOSÉ FERREIRÓS DOMÍNGUEZ y ABEL LASSALLE Casanave (coords.)

El árbol de los números: cognición, lógica y práctica matemática (J. Seoane) _ 129

264 I GRISELDA GAIADA

“Deo volente”: el estatus de la voluntad divina en la teodicea de Leibniz (R. Fazio) _ 140

CLAUDIA HILB

Abismos de la modernidad: reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss (G. Sibilia) _ 136

SILVIA MANZO y VERA WAKSMAN (eds.)

¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?: reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía (P. F. Mazzuca) _ 256

FOSCA MARIANI ZINI

La calomnie. Un philosophème humaniste: pour une préhistoire de l’herméneutique (G. Romero) _ 133

BIBLIOGRAFÍA DE OSVALDO GUARIGLIA _ 119

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

Todas las colaboraciones deberán ser enviadas por correo electrónico, dirigidas al Comité Editorial de la *RLF* a la siguiente dirección: rlf@retina.ar. Dado que la *RLF* ha adoptado el sistema de arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer solamente en una página separada. Todos los artículos recibidos serán sometidos a la evaluación de al menos un árbitro externo al Comité Editorial. Las colaboraciones deberán estar escritas originalmente en español, portugués o inglés. El Comité Editorial se reserva el derecho de considerar la posible publicación de trabajos traducidos de otras lenguas. Los trabajos presentados deben ser inéditos. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que hayan recibido su aprobación definitiva por parte del Comité Editorial. Una vez aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin la autorización escrita del Comité Editorial. Los autores recibirán sin cargo el archivo PDF de sus contribuciones. El Comité Editorial se reserva el derecho de publicar en la página *web* de la revista (www.rlcif.org.ar) las contribuciones impresas en la edición en papel.

A) ESTRUCTURA DE LOS TRABAJOS

1 > Todos los trabajos deberán presentarse en un documento *Word* escrito en letra *Times New Roman* de cuerpo 12 con interlineado 1.5. El título de cada trabajo deberá escribirse tanto en el idioma original en el que fue redactado como en inglés. En el caso de los trabajos escritos en inglés, el título deberá colocarse, además, en español. Las citas textuales deberán llevar sangría en el margen izquierdo y escribirse en el mismo tipo de letra que el texto, pero de cuerpo 11 y con interlineado sencillo. Las notas a pie de página deberán escribirse en letra de cuerpo 10 con interlineado sencillo. Las notas a pie de página deberán reducirse al mínimo posible y reservarse, preferentemente, para citas y referencias bibliográficas. Las notas no deberán contener argumentaciones o discusiones filosóficas, ni informaciones de carácter histórico. Tampoco deberá incluirse en las notas el texto original de los pasajes traducidos en el cuerpo del trabajo. No se admitirán notas cuyo texto exceda las diez líneas. En caso de que los trabajos se presenten divididos en párrafos, éstos deberán estar titulados y numerados correlativamente. No deberán introducirse divisiones o subtítulos dentro de cada párrafo. Las notas de agradecimiento y/o mención institucional deberán colocarse luego del punto final del texto del trabajo. No deberán colocarse notas al título del trabajo ni a los títulos de cada párrafo.

2 > Los artículos no deberán exceder las 10 000 palabras; las notas y los estudios críticos, las 6000 palabras, las discusiones, las 3000 palabras y las reseñas bibliográficas las 1500 palabras. El Comité Editorial de la *RLF* se reserva el derecho de

decidir acerca de la publicación de trabajos que excedan la extensión indicada.

3 > Todos los artículos, notas, estudios críticos y discusiones deberán estar acompañados por un resumen (de hasta 120 palabras) en la lengua original en que fueron escritos, junto con tres a cinco palabras clave. También deberán acompañarse de un *abstract* de la misma extensión y de tres a cinco *keywords*. Se recomienda que las palabras clave no repitan las que aparecen en el título del trabajo. Los autores también deberán adjuntar un *curriculum vitae* actualizado que no supere las 120 palabras.

4 > Todos los trabajos deberán incluir al final la bibliografía citada en una única lista ordenada alfabéticamente. Las obras deberán citarse de acuerdo con las normas bibliográficas especificadas en la sección B).

B) NORMAS BIBLIOGRÁFICAS

1 > La RLF ha adoptado para las citas bibliográficas el sistema denominado autor-año. Consecuentemente, las referencias en el texto o en las notas a pie de página deben hacerse de acuerdo con los siguientes modelos:

- a) Libro o artículo con número de página: (Habermas 1981: 302).
- b) Libro o artículo con número de parágrafo: (Heidegger 1927: § 52).
- c) Libro o artículo con número de página y nota: (Quine 1960: 171, n. 2).
- d) Libro o artículo con referencia a varias páginas: (Ricoeur 1967: 135 ss.).
- e) Obras completas con sigla, volumen y número de página: (Hegel *GW* 11: 279).

2 > Para el caso de las obras de autores clásicos se admitirán las siglas o abreviaturas usuales entre los especialistas, que deberán colocarse en bastardillas. Por ejemplo: (Aristóteles, *De an.* III 2, 426a1-5); (Aristóteles, *EN* VII 1, 1145b10); (Kant, *KrV* A 445 / B 473). Cuando no hubiere siglas o abreviaturas de este tipo, se podrá emplear la referencia a las ediciones consideradas canónicas, o bien a las más conocidas. Deberán evitarse las referencias mediante las fechas de ediciones o traducciones actuales de las obras citadas pero que son anacrónicas respecto de los autores, tales como (Aristóteles 1998: 27) o (Kant 2005: 287).

3 > Cuando se cite una única obra, la referencia bibliográfica deberá colocarse en el cuerpo del texto. Cuando se cite o se aluda a más de una obra o autor, las referencias correspondientes deberán colocarse en nota a pie de página. Deberán evitarse todas las expresiones o abreviaturas latinas, tales como *cfr.*, *idem*, *ibidem*, *op. cit.*, y otras semejantes. Las referencias a obras de las cuales no se hace una cita textual deben realizarse según los siguientes modelos:

- a) Referencias en el texto: (véase Heidegger 1929).
- b) Referencias en las notas a pie de página:

- b.1) Un autor y múltiples obras: Véase Ricoeur 1967, 1973 y 1987.
- b.2) Varios autores: Véanse Carnap 1932 y Neurath 1934.
- b.3) Varios autores y obras: Véanse Quine 1960, 1973 y 1981; Davidson 1967, 1975 y 1984.

4 > Las citas textuales extensas, de tres líneas o más, deben colocarse sin comillas, en letra más pequeña y con sangría en el margen izquierdo. La referencia bibliográfica correspondiente no debe colocarse en nota a pie de página, sino entre paréntesis, después del punto final del texto citado. Las citas más breves, ya sean oraciones completas o partes de una oración, deben insertarse en el texto del trabajo, con letra de tamaño normal y entre comillas dobles, seguidas de la correspondiente referencia bibliográfica entre paréntesis. Todas las citas textuales deberán estar traducidas al idioma en el cual está escrito el trabajo. En el caso de que haya consideraciones de tipo filológico, se admitirán luego de la traducción, las correspondientes palabras o expresiones originales, que deberán colocarse entre paréntesis y en bastardillas, por ejemplo: (*ousía*), (*tópos ouranós*), (*quod quid erat esse*). Las palabras en griego, o en otras lenguas que no empleen el alfabeto latino, deberán transliterarse de acuerdo con las convenciones más usuales.

5 > Las obras mencionadas en el texto y las notas a pie de página deberán listarse alfabéticamente al final, bajo el título BIBLIOGRAFÍA, y citarse de acuerdo con los siguientes modelos.

Libros

Hacking, I. (1983), *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press).

Compilaciones

Hollis, M. y Lukes, S. (1982) (comps.), *Rationality and Relativism* (Oxford: Blackwell).

Capítulos de libro

Taylor, C. (1982), “Rationality”, en Hollis y Lukes (1982: 87-105).

Artículos

Carnap, R. (1950), “Empiricism, Semantics, and Ontology”, *Revue Internationale de Philosophie*, 4: 20-40.

6 > En caso de dudas acerca de la manera de citar ediciones y traducciones de las obras utilizadas, ya sea en el texto del trabajo, en las notas a pie de página o en la bibliografía final, los autores deberán remitirse a la obra de Robert Ritter, *The Oxford Guide of Style* (Oxford: Oxford University Press, 2002), en particular al capítulo 15, páginas 566-572.

SUSCRIPCIONES:

Para suscripciones, pedidos, correspondencia
o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFIA

Editada en:

Centro de Investigaciones Filosóficas

Miñones 2073 (C1428ATE)

Buenos Aires, Argentina

Fax: (54 11) 4787-0533

e-mail: rlf@retina.ar

www.cifnet.org.ar

En Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

BOX 1943 15 Southwest Park

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

Westwood, Mass 02090

U.S.A.

{ Argentina }

Individuos \$ 375

Instituciones \$ 750

{ Exterior }

Individuos U\$S 35 €35

Instituciones. U\$S 50 €50

+ gastos de envío

Impreso en Tecnoediciones S.R.L.

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

info@tecnoediciones.com.ar