

COMITÉ EDITORIAL

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

Secretario de redacción: Juan M. Melone

CONSULTORES ACADÉMICOS

María Julia Bertomeu, *Universidad Nacional de La Plata - CONICET*
Marcelo Boeri, *Universidad Alberto Hurtado*
Mario Bunge, *McGill University*
Mario Caimi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*
Carla Cordua, *Universidad de Chile*
Marcelo Dascal, *Universidad de Tel-Aviv*
Ernesto Garzón Valdés, *Universidad de Mainz*
Jorge E. Gracia, *State University of New York, Buffalo*
Leiser Madanes, *Universidad Nacional de La Plata*
João Paulo Monteiro, *Universidade de Lisboa*
Carlos Ulises Moulines, *Universidad de Munich*
Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México*
Oswaldo Porchat Pereira, *Universidad de San Pablo*
Mario Presas, *Universidad Nacional de La Plata*
María Isabel Santa Cruz, *Universidad de Buenos Aires*
Plínio Junqueira Smith, *Universidade Federal de São Paulo*
David Sobrevilla, *Universidad de Lima*
Ernesto Sosa, *Brown University*
Carlos Thiebaut, *Universidad Carlos III*
Roberto Torretti, *Universidad de Puerto Rico*
Margarita Valdés, *Universidad Nacional Autónoma de México*
Luis Villoro, *Universidad Nacional Autónoma de México*

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

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
Birmingham, Alabama 35201-1943 - U.S.A. 15 Southwest Park
Westwood, Mass 02090 - U.S.A.

Argentina		Exterior	
Individuos.....	\$ 150	Individuos.....	U\$S 35 € 30
Instituciones.....	\$ 300	Instituciones.....	U\$S 50 € 40
(más gastos de envío)			

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

ISSN 0325-0725

Octubre 2013

Diseño de tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

PRIMAVERA 2013

VOLUMEN XXXIX

N° 2

SUMARIO

ARTÍCULOS

Fabián Mié , Sustancia e individuación en el <i>Organon</i> de Aristóteles	151
Fernando Bahr , Pierre Charron: fideísta, libertino, deísta	187
Fabiano Lemos , Michel Foucault: filosofía, lingüística e estructuralismo	213
Francisco García Gibson , ¿Cuánto debemos donar a las agencias humanitarias? Defensa de una posición moderada.....	245

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

J.-M. Schaeffer , <i>Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética</i> (G. Fabbian). Aristóteles , <i>Acerca del alma</i> (F. Mié). M. Colyvan , <i>An Introduction to the Philosophy of Mathematics</i> (G. Piñeiro). F. J. Martínez , <i>Spinoza en su siglo</i> (D. Cohen). R. Mondolfo , <i>La infinitud del espíritu y otros escritos de Córdoba</i> (S. Sánchez). F. Naishtat , <i>Action et langage. Des niveaux linguistiques de l'action aux forces illocutionnaires de la protestation</i> (A. Chermiavsky)	273
---	-----

COLABORADORES

FERNANDO BAHR es doctor en Filosofía por la Universidad de Oviedo e investigador adjunto del CONICET. Actualmente, se desempeña como profesor titular de Filosofía Moderna en la Universidad Nacional del Litoral. Su área principal de estudio es el escepticismo en los siglos XVII y XVIII.

E-mail: fernandobahr@gmail.com.

FRANCISCO GARCÍA GIBSON es graduado de la carrera de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becario doctoral del CONICET. Es ayudante en la materia "Teoría General y Filosofía del Derecho" de la carrera de Abogacía de la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado artículos sobre pobreza global en revistas de circulación nacional e internacional. Participa de varios proyectos de investigación sobre temas de filosofía práctica contemporánea.

E-mail: garciagibson@yahoo.com.

FABIANO LEMOS es doctor en Filosofía por la Universidad del Estado de Río de Janeiro, donde actualmente se desempeña como profesor adjunto del Departamento de Filosofía. Ha sido *visiting scholar* en la Universidad de Stanford entre 2007 y 2008. Sus investigaciones se centran en cuestiones metodológicas, a través de la discusión con las obras de Michel Foucault y del surgimiento de la filosofía moderna, principalmente en la Alemania de los siglos XVIII y XIX.

E-mail: fabianolemos@gmail.com.

FABIÁN MIÉ es investigador adjunto del CONICET y profesor asociado de Filosofía Antigua en la Universidad Nacional del Litoral. Ha publicado libros y artículos sobre Platón y Aristóteles. Actualmente trabaja sobre *Metafísica* ZHΘ con apoyo de una Beca Humboldt en la Universidad de Munich.

E-mail: fabiangustavomie@gmail.com.

SUSTANCIA E INDIVIDUACIÓN EN EL ORGANON DE ARISTÓTELES

Fabián Mié

Universidad Nacional del Litoral

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: Me propongo explicar que los términos sustanciales usados individuadoramente constituyen la expresión lingüística que fija la referencia a un objeto en el *Organon* de Aristóteles, y mostrar que esa expresión opera allí como *principium individuationis*. El artículo desarrolla dos tesis principales: (1) Es legítimo adjudicar a Aristóteles una teoría descriptiva de la referencia, en la cual las propiedades esenciales incluidas en la definición constituyen condiciones suficientes para referir, dado un contexto donde los términos sustanciales se usan para individuar. (2) Los individuos sustanciales se ubican justificadamente en la base ontológica de las *Categorías* en virtud de que son los objetos de la referencia, y también de que se desempeñan como sujetos últimos de la predicación.

PALABRAS CLAVE: referencia, predicación, sujeto.

ABSTRACT: My main goal is to explain that the substantial terms fix the reference to an object, and to show that this expression is the *principium individuationis*, within the Aristotelian *Organon*. The paper works out two main theses: (1) Aristotle may be ascribed a descriptive theory of reference in which the essential properties included in the definition constitute sufficient conditions for referring to an object, provided that in the context the substantial terms are used to individualize. (2) Substantial individuals are justifiably included at the bottom of the ontology in the *Categories* by virtue of their being the objects of reference, and also by virtue of their role as ultimate subjects of predication.

KEY-WORDS: reference, predication, subject.

“En el caso de las sustancias segundas parece igualmente, por el esquema de su atribución, que significan un esto, cuando se dice ‘humano’ o ‘animal’; pero ciertamente eso no es verdadero, sino que, más bien, significan una cualificación –en efecto, no es uno el sujeto, como la sustancia primera, sino que ‘el humano’ y ‘el animal’ se dicen de muchos–”.¹

“Yet ‘thing’ is only a pseudo-referring term. Things are not any sort of thing. For Aristotle, everything is a thing of some sort. [...] Every primary substance satisfies some secondary substance. Every individual satisfies some universal”.²

“Vom Einzelnen kann man daher nur im Hinblick auf einen Begriff sprechen, durch den festgelegt wird, was als *eine* Instanz, als die Einheit *eines* Gegenstandes anzusehen ist”.³

1. Introducción

La tesis principal de la primera metafísica de Aristóteles en las *Categorías* sostiene la prioridad de los individuos sustanciales dentro de una ontología cuatripartita⁴ que surge, por un lado, del análisis de dos tipos de predicación, realizado en *Cat.* 2, y, por otro lado, resulta de la aclaración de dos factores semánticos fundamentales que se encuentran en distintos tratados del *Organon*: los enunciados categoriales –aquellos donde el predicado que se aplica a un sujeto

1. Aristóteles, *Cat.* 5, 3b13-18. Todas las referencias a Aristóteles citan el texto editado en Oxford Classical Texts; las abreviaturas adoptan las del *Greek-English Lexicon* (LSJ). Las traducciones son de mi responsabilidad.

2. Englebretsen, 1978, 129.

3. Carl, 1974, 114.

4. No discutiré aquí los detalles de la ontología de *Cat.*, que incluye individuos sustanciales y no sustanciales, universales sustanciales y no sustanciales. Sobre esto, cfr. Wedin, 2000, caps. II-III.

es un término clasificado bajo alguna de las categorías– y un esquema de los términos sustanciales, al cual se vinculan teoremas acerca de la individuación, la identificación y los predicables (espec. *Top.* I 5-7, I 9, VI).

En las discusiones actuales sobre la noción aristotélica de individuo predomina el interés por el presunto cambio de posición que habría conducido, en los libros centrales de la *Metafísica*, a ubicar las formas –ítems ontológicos que, en favor del argumento, podemos entender ahora como universales– en el estrato básico que, en las *Categorías*, era ocupado por individuos.⁵ Motivado por mis recelos ante este diagnóstico, aunque sin entrar aquí a discutirlo, en el presente artículo prestaré atención a un aspecto de esta controversia, mostrando cómo influye el principio de individuación, utilizado por Aristóteles en el *Organon*, sobre su noción de individuo sustancial y sobre la metafísica que le otorga prioridad ontológica a estos individuos en las *Categorías*. Trataré de subsanar un poco, así, la aún deficiente discusión sobre el vínculo entre semántica y metafísica en el *Organon*;⁶ pero, sobre todo, mi meta es aclarar el concepto de individuo que allí se maneja, como un paso previo para tomar posición en la discusión aludida al comienzo de este párrafo.

Primeramente, propondré que el uso individuador de los términos sustanciales, vinculados con el contenido de una definición, es decir, con la esencia, constituye la expresión lingüística adecuada para individuar.⁷ En segundo lugar, explicaré que el carácter básico de los individuos sustanciales es una tesis metafísica dependiente de dos tesis semánticas asociadas: la del uso individuador de los términos sortales y la que aclara que aquellos individuos son los sujetos últimos de la predicación. Mi plan de trabajo será el siguiente: en los apartados 2 y 3 examinaré los términos sustanciales y su

5. Owen, 1965, 207-211; Frede, 1978; Code, 1986; Loux, 1991, 13-48; Wedin, 2000.

6. Con la notoria excepción del estudio masivo de De Rijk, 2002.

7. Acertadamente, Rapp, 1995 atribuyó ese rendimiento al mencionado uso. Aquí trataré de mostrar que una tesis interpretativa como ésta requiere asociar los términos sustanciales a las definiciones, como lo hace Aristóteles ya en el *Organon*; una asociación que, además, nos autoriza a atribuir a ese grupo de tratados una teoría descriptiva del significado.

uso en la fijación de la referencia. En el 4 estudiaré el uso de los sortales que permite individuar. En el 5 consideraré brevemente algunos problemas especiales sobre identidad. En el 6, a partir de la sinonimia, extraeré la tesis de identidad vigente en el *Organon*. En el 7 explicaré el rol de los individuos como sujetos y en el 8 mostraré por qué éstos son básicos. En el 9 consideraré el aporte de la definición a la individuación. Finalmente, en el 10 resumiré los principales resultados de este trabajo.

2. Individuación y referencia

Las reflexiones semánticas de Aristóteles en el *Organon* tienen un interés tanto lógico como epistemológico y metafísico, en la medida en que él pretende asegurar la función referencial de ciertos términos y obtener de allí sustento para una metafísica de los individuos sustanciales. Su enfoque sobre el significado, además, depende de lo que constituiría una teoría de la referencia indirecta, cuyo centro está ocupado por la vinculación entre los nombres y ciertas descripciones que transmiten un conocimiento primario sobre el objeto de referencia. La semántica aristotélica funciona, en este aspecto, de manera similar a la fregeana,⁸ pero con el rol de los términos generales en el lugar del de los particulares, ya que, para Aristóteles, sobre los términos generales descansan las restantes unidades lingüísticas significativas, en virtud de que aquéllos pueden adquirir fuerza identificadora e individuatora, comunicando un conocimiento completo e independiente acerca de los objetos de referencia. Los términos generales pueden comunicar un conocimiento de esa naturaleza porque tienen asociadas ciertas descripciones, las definiciones. En éstas se confiere a las unidades lingüísticas que las expresan –el *definiens* y el nombre específico correlacionado– un valor semántico-epistémico que consiste en estar en condiciones de fijar la referencia a objetos, sirviéndonos de la identificación de la clase a la que tales objetos pertenecen, es decir, recurriendo a lo que para Aristóteles es la esencia, entendida como el correlato extra-lingüístico del significado del *definiens* (e.g. *Top.* I

8. Cfr. Orlando, 1999.

5, 102a1-3; *APo.* II 10, 93b29-30; 3, 90b4, b17, 90b30, 91a1, etc.). De esta manera, el aspecto intensional que introducen las definiciones, en su calidad de fórmulas lingüísticas cuyo contenido es la esencia objetiva⁹ de los individuos que pertenecen a cierta especie (*Top.* I 5, 102a4), representa el mecanismo por medio del cual Aristóteles da cuenta de por qué cierto nombre refiere a un individuo o agrupa determinados individuos bajo su extensión.

A juicio del Aristóteles de *Categorías*, el carácter básico que ostentan los individuos sustanciales se explica como una condición necesaria para que puedan tener significado las predicaciones que él analiza distinguiendo, en *Cat.* 2, la *predicación esencial* (decir-de) de universales sustanciales y no sustanciales a individuos del mismo tipo, y la *inherencia* (ser-en) (*atribución accidental*) cuyo predicado es un accidente individual o universal y cuyo sujeto es un individuo sustancial.¹⁰ Los individuos sustanciales aristotélicos se ubican, en ese contexto, como *sujetos últimos* pues no se dicen-de ni son-en otro sujeto (2, 1b3-6), y son *individuos* cuya unidad numérica depende de su determinación específica completa, que los hace ser indivisibles. Como veremos, *ser numéricamente uno* constituye el rasgo distintivo de los sujetos genuinos aristotélicos en el *Organon* (5, 3b10-13). Pero es también característico de los individuos sustanciales el hecho de que el primer modelo ontológico de Aristóteles no plantee para cada uno de ellos un requisito de distinción respecto de otros individuos a los que corresponde con verdad la misma definición. La *unidad numérica* y la *identidad específica* son características principales de los individuos sustanciales que trataré de explicar en los apartados 5 a 7; mientras que en los dos siguientes me concentraré en mostrar de qué manera la operación individuatora de ciertos términos segrega el tipo de entidades que se

9. El correlato extra-lingüístico de una definición no se reduce, para el estagirita, a un estado mental ni a un resultado cognitivo de algún proceso psicológico; sin embargo, ello no implica, por el otro extremo, que las esencias existan como universales platónicos, independientes y separados de los particulares (*De Ideis* 81, 8-10; *Metaph.* A 9, 990b6-8; *APo.* I 22, 83a33-34).

10. Para una clasificación similar de entidades y tipos de predicación, cfr. *APr.* I 27, 43a25-43. Para mi consideración de la teoría aristotélica de la predicación son especialmente relevantes Code, 1982 y 1985; Bäck, 2000, 132-198; de Rijk, 2002, caps. 4-5.

asumen como particulares, y cómo esto puede explicar la prioridad de los individuos sustanciales aristotélicos.

3. Referencia e individuos sustanciales

Aristóteles sostiene que los individuos sustanciales son básicos para hacer verdadera cualquier predicación:

De manera que todas las restantes o bien se dicen de sujetos que son sustancias primeras, o bien son en los mismos sujetos. Por consiguiente, si las sustancias primeras no fueran, sería imposible que sea alguna de las otras (*Cat.* 5, 2b3-6).

Aristóteles está hablando aquí de la dependencia que con un mismo sujeto mantienen los distintos predicados que entran en las dos clases de relación predicativa: decirse de y ser en. Él cree que esa tesis surge de una aclaración de los enunciados predicativos y nos debe llevar a aceptar en nuestra ontología una cierta clase de cosas que pueden ocupar el lugar del sujeto, y ciertamente a comprometernos también con otros ítems que pueden operar como predicados (predicados sustanciales y accidentales). Pero en cuanto a la primera de esas cosas, las que ocupan el lugar del sujeto y que son aquello de lo cual dependen los distintos ítems que se le atribuyen, quisiera tratar de esclarecer su condición recurriendo a un contraste con otra semántica, en este caso de inspiración russelliana, en la cual se utilizan otras expresiones (nombres propios, demostrativos y pronombres personales) para fijar la referencia de una manera directa a los ítems que, dentro de esta última posición, ocupan el lugar correspondiente al de los sujetos básicos aristotélicos.¹¹ Un elemento de contraste sobresaliente entre ambas teorías reside en el hecho de que, para Aristóteles, la fijación de la referencia no se hace mediante expresiones deícticas. La diferencia que estoy tratando de señalar implica que no resulta admisible glosar en los términos de la lógica moderna una oración aristotélica, es decir, cuantificar un mero sujeto ("Existe un individuo y sólo uno que es..."), ya que en

11. Para una discusión de un contraste similar, cfr. Geach, 1968², 27 s.

la lógica aristotélica no hay cosas que no instancien un universal, lo que equivaldría a meros sujetos.¹²

Para perfilar mejor la posición de Aristóteles sobre las expresiones que se usan para hacer referencia a objetos concretos contrastémosla somera y parcialmente con la de Strawson. Éste es un caso interesante porque también para Strawson las entidades básicas son individuos (cuerpos naturales y artificiales, personas); pero se trata de individuos ubicados en un entramado espacio-temporal unificado.¹³ Para él, las expresiones referenciales sucedáneas –esto es nombres propios, pronombres y frases descriptivas con términos generales precedidas por el artículo definido– descansan en otras que hacen una referencia directa e inconfundible a un objeto ubicado en una cierta posición de dicho entramado. Una diferencia obvia con Aristóteles reside en que los individuos aristotélicos no se delimitan como puntos que ocupan una posición en ese entramado espacio-temporal, sino que son, más bien, individuos sustanciales, es decir, entidades numéricamente singulares que son ejemplares de una especie, lo que explica que ellos no se individúen por medio de demostrativos. Los particulares aristotélicos se individúan, en cambio, por medio de un uso apropiado –al que llamaré “individuador”– de los términos sustanciales que se aplican con un sentido autónomo en un enunciado. Pero la fuerza individuadora que poseen tales términos descansa crucialmente en la interpretación que de ellos hace Aristóteles. Pues esos términos son nombres de sustancias y, en tal sentido, los mismos que se usan para designar una especie o, en la jerga aristotélica, un universal sustancial. “Humano” es tanto el nombre que designa la especie a la que pertenece un individuo sustancial, por caso, Sócrates, y bajo la cual se lo clasifica junto a Calias y Platón, como también el término que permite individuar a cada uno de esos particulares por recurso a sus respectivas membresías en una cierta clase.

Seguidamente abordaré ese doble uso del término; pero lo que busco ahora anticipar es que hay un uso especial de “humano”, particularmente en frases donde ocupa el lugar del sujeto (“este/un/cierto humano...”), al que Aristóteles presta atención ya que ellos le

12. Englebrechtsen, 1978 y 1980, 135 s.

13. Strawson, 1963, cap. 1.

permiten individuar independientemente un particular como instancia de una clase e identificarlo completamente, en la medida en que ese particular resulta, por medio de ese término, perfectamente identificado en cuanto a lo que él mismo es. Es importante tener en cuenta que Aristóteles reconoce a tales términos o nombres de especie una condición necesaria y suficiente en orden a la fijación de la referencia lingüística a objetos concretos ya que, determinando *qué es* cierto objeto, podemos individuarlo. Se trata de términos particularmente dúctiles, ya que proveen criterios para contar y rastrear a través del tiempo y el espacio un objeto particular continuo, reidentificándolo en los cambios que no influyen sobre su identidad.¹⁴ Parece bastante claro que tales expresiones individuadoras no pueden ser reemplazadas por la operación referencial de los demostrativos, ya que éstos no llevan asociada la descripción que Aristóteles cree que se requiere necesariamente para identificar un objeto genuino.¹⁵ Al guiarse por el uso de estos términos, Aristóteles selecciona razonablemente qué objetos se cuentan como objetos genuinos de la referencia lingüística; una categoría que no coincide, evidentemente, con la de un mero sujeto ni con un particular entendido como un punto geométrico ubicado en una posición.

4. Uso individuator de sortales

En este apartado mi objetivo es retomar algunas ideas desarrolladas en discusiones sobre el esencialismo contemporáneo¹⁶ con el fin principal de aclarar de qué manera puede Aristóteles utilizar legítimamente los términos sortales para individuar y fijar la refe-

14. Este vocabulario se debe a Wiggins, 1980, 5 s., 48, caps. I-III y Strawson, 1963, 169 s. Pero Strawson también afirma que: "For non-demonstrative identification may rest securely upon demonstrative identification" (1969, 10).

15. Carl, 1974, 129-179, mostró para los enunciados existenciales que es preciso contar con términos sortales para especificar el dominio de objetos en el cual aquellos enunciados, entendidos como enunciados particulares, pueden verificarse. Trataré de mostrar que esta aprehensión del rol de los sortales refleja la de Aristóteles.

16. Carl, 1974, 92-128; Wiggins, 1980; Lowe, 1989.

rencia a objetos correspondientes a lo que son sus sustancias primeras. Comenzaré distinguiendo tres principales usos de sortales¹⁷ que se contraponen netamente al uso atributivo, lo que, secundariamente, permitirá captar con claridad la distinción aristotélica entre predicados sustanciales y accidentales.

(a) El uso clasificatorio

Los términos sortales parecen registrarse prevalentemente en el lenguaje natural como expresiones usadas *clasificatoriamente* o en sentido estrictamente *predicativo*; es decir, en orden a subsumir una multiplicidad de particulares –en un número no limitado por el sortal– bajo una cierta característica común, y apelando a un principio de clasificación asociado al sortal. Ese principio permite establecer de manera sistemática subordinaciones y exclusiones de los particulares respecto de la/s clase/s, y constituye el *rationale* de la manera en que se usa el término. Este uso sirve primeramente para distinguir particulares que pertenecen a distintas clases: *x qua F* es distinto de *y qua G*; y ello permite excluir subsunciones: si *x es F* no puede ser *G*, supuesto que "*F*" y "*G*" corresponden a conceptos distintos o no mutuamente subordinados. Pero distintos particulares pueden subsumirse bajo el mismo concepto expresado por el sortal: *x es F* no excluye que *y* sea *F*. Además, para cualquier número de particulares que caigan bajo un predicado sortal, coincidiendo entre sí bajo ese sortal, lo que se predique verdaderamente de uno se predicará necesariamente de los restantes. La aclaración sobre el uso de ciertos predicados, que efectuamos mediante este uso, nos per-

17. Para hacer más simple el argumento ignoraré distinciones que puedan trazarse dentro del campo de los términos sortales, como, por ejemplo, la categoría de los llamados sortales periódicos ("muchacha"), que restringen otros sortales subyacentes más generales ("humano"), o la de los términos de masa ("agua", "ola", etc.) y de materia ("oro", "piedra", etc.) –éstos expresan de qué está constituido materialmente un objeto y no son propiamente sortales; se usan frecuentemente, además, con sortales de apoyo ("un pedazo", "una lonja", "una pila", "un litro")–; igualmente dejaré de lado toda distinción entre sortales correspondientes a clases naturales o artefactos.

mite distinguir términos como “humano” respecto de otras expresiones predicativas, como “veloz”, por el hecho de que los primeros delimitan un dominio y contienen una indicación suficiente para ser aplicados a ciertos objetos. Los términos de este tipo son llamados “sortales” en virtud de que proveen un conocimiento acerca del dominio de objetos relevante, o sea, acerca de *qué es* ser tal clase de cosa para un número de particulares.

En síntesis, la operación o función característica de este uso de términos sortales consiste en la *subsunción* de particulares bajo una clase por apelación a un *principio de clasificación* que forma parte del significado de cada uno de esos términos. Ese principio da la base para realizar comparaciones entre individuos conforme a las propiedades que pueden atribuírseles o denegárseles. Como vemos, el uso clasificatorio de los sortales recoge la noción clásica de “predicado universal”, o sea, la de un predicado dicho con el mismo significado de una multiplicidad indeterminada de instancias particulares, las cuales comparten un conjunto coherente de propiedades que las identifican.

(b) El uso individuador

En el uso *individuador* de sortales no se clasifican objetos, sino que, en una operación complementaria a la clasificación, aunque más básica que ella, se *aíslan* o *distinguen particulares en términos de pertenencia a una clase* y se *determinan específicamente* no sólo cada uno de ellos, sino también *cuántos* particulares de cierta clase hay, lo que implica la competencia de identificar ejemplares y distinguirlos de otros de la misma clase.¹⁸ Evidentemente, este segundo uso de los sortales cuenta con la información acerca del *qué es*, incorporada en el uso clasificatorio; sin embargo, se trata de un uso prioritario respecto del último mencionado por el hecho de que en el uso individuador se utiliza la información que brinda el *qué es* para *especificar cada objeto como una instancia particular*. Esto no sorprende si se tiene en cuenta que, en su función predicativa, los sortales se

18. El Diccionario de la RAE consigna para la voz “individuador”: especificar algo, determinar individuos comprendidos en una especie.

aplican a objetos; cuando éstos están revestidos de la característica que expresa el predicado, el sortal puede ser usado, en el contexto adecuado, como un nombre. No obstante, a diferencia de una referencia directa o una mera selección de un particular, como la que se efectúa mediante nombres propios o demostrativos, los sortales usados en el lugar de nombres individuán objetos mediante una descripción especificadora válida para ellos. Así, mientras que el sortal en uso clasificatorio aparece en el lugar del predicado gramatical, el mismo término usado ahora individuadoramente ocupa el lugar del sujeto gramatical; y, precedido por un artículo o pronombre demostrativo definido o indefinido (“el / un / cierto / este / aquel / cualquier *F*”), puede efectuar la *individuación de un particular*, singularizándolo específicamente como “un ser humano”. En este caso no damos una información sobre una clase ni comparamos particulares que a ella se subsumen, sino que –como destacó Frege– *singularizamos* un objeto de un cierto dominio, en cuanto que lo *contamos* como *un individuo de cierta clase*. Mediante el uso individuador del sortal adquirimos la capacidad de aislar y distinguir un particular en el espacio de nuestra experiencia de objetos concretos, involucrando en la capacidad de contarlos la de trazar los límites espacio-temporales de ese objeto, e incluyendo en este rastreo del objeto tanto su reaparición espacial como su continuidad temporal. Lo que era el principio de clasificación para el uso predicativo de sortales, eso es, análogamente, el *criterio de identidad* para el uso individuador.

Anticipé más arriba que la acción que consiste en individuar mediante términos sortales –nombres comunes, términos generales o sustantivos son apelaciones alternativas– no equivale a efectuar una referencia directa de tipo déictico por medio de nombres propios o demostrativos ya porque podemos designar un particular sin individuarlo. Pero si ninguna individuación específica mediante sortales estuviera en juego, la fijación de la referencia a objetos concretos sería insuficiente e incompleta, en la medida en que esta última requiere saber *qué es* el objeto designado mediante un nombre, y si eventualmente es *el mismo* en distintas apariciones. Por consiguiente, sólo mediante los sortales se efectúa una individuación completa e independiente de objetos concretos;¹⁹ mientras que

19. Carl 1974, 107 ss.; Geach 1968², 43 s.

con otros recursos lingüísticos nos debemos dar por satisfechos con una referencia más precaria o provisoria desde un punto de vista epistémico.²⁰

En síntesis, entenderé aquí la individuación como la operación efectuada por el usuario del lenguaje para *singularizar y seleccionar un particular como un objeto perteneciente a cierta clase*, de manera tal que esa membresía permite responder a la pregunta *qué es* para cierto objeto concreto ser *un individuo determinado*, y contar cuántos objetos de esa clase hay, distinguiendo un particular de otros de la misma clase.

(c) El uso identificador

Hay un rango variado de cosas que se pueden *identificar*: objetos concretos y abstractos, clases, eventos, propiedades; para hacerlo, es posible recurrir a predicados sortales usados como sustantivos, pero también a adjetivos y verbos sustantivados, basta que se establezca una comparación y el sustantivo se aplique repetidamente. Cuando a tales fines se selecciona un sortal, éste aparece en locuciones que le anteponen “mismo/a”. Las expresiones de identidad que involucran propiedades generales (“Este *x* tiene el mismo azul que aquel *y*”) se aclaran en términos de la aparición repetida de *una misma propiedad* que es poseída en común por dos o más cosas diferentes (“El azul de *x* es el mismo que el de *y*”), las cuales pasan a mantener entre sí una relación de *semejanza* al ser comparadas deliberadamente desde el punto de vista de cierta propiedad. Esta comparación puede hacerse *ad libitum* según los intereses de quien considere los objetos. En cambio, cuando se trata de la identidad para objetos (“*x* es el mismo *F* que *y*”), ésta concierne a dos maneras de designar *uno y el mismo particular* mediante distintos términos singulares, cada uno de los cuales individúa el objeto independientemente uno del otro y con similar eficiencia. Ya esto sugiere que esta última identificación no depende de la pura consideración efectuada por quien compara objetos, sino que se apoya en lo que se interpreta como una *identificación absoluta* de un objeto. Además,

20. Wiggins, 1980, 5.

este segundo sentido adquiere un matiz reidentificador en locuciones del tipo de “*x* en *t*₂ es *el mismo F* que en *t*₁”, donde *x* está por uno y el mismo particular (objeto concreto o evento) que se reencontra en distintos momentos temporales (y/o en diversas ubicaciones espaciales).

Las dos aplicaciones del predicado de identidad que acabo de discernir son importantes para reconstruir las tesis de Aristóteles ya que corresponden a una diferenciación que se retrotrae a él. Se distingue como *identidad numérica* la que se da entre *objetos particulares* propiamente dichos; y como *identidad cualitativa*, la que se registra entre *propiedades*, las cuales, sin embargo, pueden objetualizarse (“el/un mismo azul”, “la/una misma justicia”). El hecho de que, a pesar de tal objetualización, en uno y otro caso lo que se identifica no es lo mismo, constituye un dato importante para una teoría de la identidad. Por lo menos desde su temprana crítica a la separación platónica de los predicados universales, Aristóteles está advertido sobre las confusiones que puede producir objetualizar ciertas expresiones. A fin de aclarar la aprehensión aristotélica de la identidad es fundamental tener en cuenta que la identidad que involucra individuos sustanciales se apoya en un sortal usado absolutamente –lo que corresponde a los términos aristotélicos para sustancias segundas–. Es decir que el sortal usado como identificador del individuo no puede ser cualquier predicado, como, en cambio, la semejanza entre dos objetos es relativa a cualquier predicado bajo el cual se los compare. Esa *identidad absoluta* requiere la existencia continua del individuo identificable y explica su persistencia como uno y el mismo sujeto a través del cambio; un aspecto que Aristóteles destaca como el rasgo más peculiar de la sustancia (*Cat.* 5, 3b10-13).

Las sumarias aclaraciones precedentes permiten captar la semántica aristotélica en el *Organon* de acuerdo con los siguientes siete aspectos principales: (i) Sólo mediante predicados sortales puede fijarse la referencia de manera completa y autónoma. (ii) Predicados como “humano” fijan la referencia a algo particular, determinándolo como un todo, y sirven tanto para identificar algo en cuanto que es un objeto de esa clase (Sócrates *qua* humano) como también para distinguir mutuamente individuos que pertenecen a la misma clase, contando cuántas instancias existen. A su vez, el sortal sirve para distinguir esos individuos de otros pertenecientes a

otras clases, y, en general, de otras cosas (propiedades). (iii) Cada individuo determinado mediante un sortal es un uno indivisible en relación con ese sortal, en el sentido de que no tiene partes que pertenezcan a la misma clase (*Cat.* 2, 1b6-7). (iv) Un sortal provee un criterio para considerar un objeto como indivisible y un procedimiento para contar individuos; ambas herramientas constituyen un principio de individuación formal. (v) Cuando aún no se ha fijado la referencia, la individuación es la operación semántica que asumen primariamente los sortales; ése es el uso primario de los términos sustanciales aristotélicos. (vi) Aceptar que existen individuos pertenecientes a cierta clase nos compromete con la identidad de sus miembros, y ello conlleva una comprensión unívoca de las locuciones que expresan la identidad, apoyada en el sortal involucrado. (vii) Establecer la identidad entre dos objetos depende de lo que *son* (absolutamente) esos objetos.²¹ En síntesis, los nombres aristotélicos para sustancias segundas, en su aplicación a sustancias primeras, funcionan como un *principium individuationis* en la medida en que el usuario del lenguaje dispone con ellos de una herramienta necesaria y suficiente para individuar un particular en su calidad de miembro de cierta clase, y prescinde de toda otra consideración, como puede ser la de la continuidad de la existencia del particular.²²

5. Algunos problemas sobre la identidad

Como se sabe, Aristóteles desarrolla sus ideas sobre la identidad y la individuación discutiendo paradojas y sofismas referen-

21. Wiggins, 1980, 16 s., 53 s., 70 (y en general II 3.), sostiene que la congruencia y la coincidencia entre términos de un enunciado de identidad suponen un sortal bajo el cual caen esos términos. Todo lo anteriormente expuesto en el texto implica reconstruir la posición de Aristóteles sobre la base de tesis como la dependencia sortal de la identidad y la identidad absoluta (Wiggins, 1980, I 3-7).

22. El intento de desligar las condiciones de persistencia de un objeto respecto de cualquier sortal identificador arraiga históricamente en tesis anti-sustancialistas (Hume, 1984, Libro I, Secciones 1, 4 y 6) que reducen la identidad a una mera denominación para aquello que en un individuo permanece invariable a través del tiempo.

tes a esos tópicos. A falta de un tratamiento suyo sistemático sobre el tema,²³ en esas discusiones él afirma claramente que la individuación no es viable sin la subordinación de un particular a una especie. Las paradojas de la identidad de las cuales Aristóteles se ocupa mayormente son las suscitadas por los predicados accidentales. Haré aquí una somera consideración de ellas en vista de mi ocupación con el rol de los términos sustanciales. En *SE* 24, él sostiene que los argumentos basados en el accidente presentan dificultades en virtud de que no es necesario que lo que se dice con verdad del sujeto se diga con verdad de su accidente (179a32-37). Su tesis es que sólo en las cosas que son *idénticas en cuanto a la sustancia* (179a38) y son *una misma cosa (uno según la especie)*, lo que se dice del sujeto con verdad se dice necesariamente del accidente con verdad (179a37-39; 5, 166b28-32). En cambio, “ser bueno” y “ser interrogado”²⁴ pueden designar la misma cosa o aplicarse a la misma cosa, sin que para ésta sea lo mismo “lo que es ser bueno” y “lo que es ser interrogado” (179a39-b1); como tampoco es lo mismo para uno que se aproxima cubierto lo que se dice de él bajo tal atribución y lo que se dice de él en asociación a su nombre propio (179b1-2). Apelando a ello, Aristóteles puede desambiguar el siguiente argumento: De manera que no es el caso que, si se quién es Córisco pero no conozco al que se aproxima, se quién es y no conozco o ignoro (a la vez) a la misma persona (179b2-4).²⁵ En su diagnóstico, Aristóteles enfatiza que todos estos casos son susceptibles de analizarse de una misma manera (179a36-37, 179b5-6),

23. Con la notable excepción de *Top.* I 7.

24. O “ser/llamarse Córisco” y “ser hombre” en el ejemplo de *SE* 5. Las aclaraciones de los paralogismos de la identidad accidental cubren allí otros casos, como el de la doble individuación de un particular, por su nombre propio (o por ser él mismo tal particular) y por su nombre específico. El paralogismo del particular distinto de sí mismo se resuelve aclarando que ninguna de esas dos individuaciones incluye la restante; y, así, no es *qua* “Córisco” que ese particular es hombre o no es hombre. Aristóteles tiene en mente aquí alguno de sus distintos esquemas de predicación *per se*.

25. Hay que anticipar que la ambigüedad del argumento no depende de los verbos utilizados (*oîda* y *agnoô*), que he traducido por “se” y “no conozco” o “ignoro”, respectivamente, ambos con el mismo régimen de objeto directo en este caso.

bajo el esquema de que los predicados accidentales no guardan con el sujeto al cual se aplican una relación de identidad fuerte, sino una meramente contingente; lo que explicaría que no todo lo que se dice de los predicados se diga también del sujeto.

Estoy de acuerdo con Mario Mignucci²⁶ en que Aristóteles advierte que la raíz común a los diversos casos que considera en SE 24 reside en que la relación predicativa expresada con *hypárkhein* (corresponder a, aplicarse a), que vincula un atributo cualquiera con un sujeto, cubre diferentes relaciones lógicas, algunas de las cuales no son transitivas ya que no son esenciales o no se hallan en la misma categoría, según la especificación del dominio de validez de esa ley formal, en Cat. 3. Pero disiento de la lectura de Mignucci,²⁷ quien toma *mónois gàr toîs katà tèn ousían adiaphórois kai hèn oûsin hápanta dokeî tautà hypárkhein* (SE 24, 179a37-39) como si implicara meramente identidad de dos ítems aplicados al mismo sustrato. *Metaph.* Δ 15, 1021a10-11 y B 4, 999b21-22, aducidos por Mignucci, están lejos de establecer que dos expresiones son idénticas si denotan el mismo sujeto o se aplican al mismo sustrato. En contra de esto, Γ 4, 1006b11-18 distingue (i) la unidad semántica de un predicado sustancial respecto de la unidad de atribución (el hecho de que cierto número de atributos se predique de un mismo sujeto). La sinonimia estricta, cuya condición suficiente se especifica en 179a38 mediante *katà tèn ousían*, atañe a (i) y, según la advertencia de G 4, no debe confundirse con (ii). El giro *katà tèn ousían [...] tautà* –que se supone implica alguno de los principios leibnizianos– difícilmente puede significar, al menos en contextos como éste, “idénticos en el sustrato”, como lee Mignucci 179a39-b2, donde, a mi entender, Aristóteles especifica que en dos pares de expresiones (“ser bueno” y “haber de ser interrogado”, “ser uno que se acerca cubierto” y “ser Córisco”) sus miembros no tienen el mismo significado. A ojos de Aristóteles, lo anterior explica que saber que una de tales expresiones se aplica al sujeto no implica necesariamente saber que la otra también lo hace (179b2-4), y ello basta para desambiguar la formulación de esas líneas.

Para poner de manifiesto la falsedad de la clase de argumentos

26. Mignucci, 1985, 76 ss.

27. Mignucci, 1985, 80 ss.

arriba considerada (179b23-24), Aristóteles aclara que los dos términos co-referenciales –“Córisco (el conocido)” y “quien se aproxima” (179b27-28) o “quien se aproxima” y “quien está cubierto” (179a33-34)– designan, precisamente, uno y el mismo objeto, pero no son idénticos en el significado. Para probarlo en general, Aristóteles sugiere un diseño simple y exigente: dos ítems cualesquiera son estrictamente idénticos sólo si tienen todas las propiedades en común. Pero si no todo lo que se dice de uno de los predicados se dice también necesariamente del otro, entonces al menos uno de los dos predicados debe aplicarse al sujeto de manera sólo contingente. Así, la solución aristotélica al argumento sofístico de 179b2-4²⁸ indica que no es el caso que se conozca y no se conozca a la misma persona absolutamente, ya que no se trata de conocerlo y no conocerlo bajo el mismo aspecto, es decir, bajo una determinación que involucra ciertos conceptos que se implican siempre mutuamente (179b31). Hay que notar, además, que esta solución no coincide con la que se toma en consideración en 179b7-11, puesto que, en la salida al paralogismo de la persona que se aproxima, Aristóteles no admite que se conoce en un sentido pero en otro sentido no (179b26-33), como sí podría serlo, por el contrario, en el caso diferente en el cual se sabe que una misma persona es blanca pero no que es culta (179b29-30). Inversamente, en el caso que resulta aquí tema de mi consideración, se sabe que ambas descripciones, “Córisco” y “la persona que se aproxima”, se aplican a un objeto (179b32-33), pero no se sabe que lo hacen a uno y el mismo objeto o que son co-referenciales.

Resumidamente, la cuestión que le plantean a Aristóteles los paralogismos de la identidad en SE 24 consiste en alcanzar a determinar las condiciones bajo las cuales podemos desambiguar la afirmación sofística que pretende concluir una contradicción a partir de ciertos atributos, para lo cual Aristóteles muestra que los predicados accidentales co-referenciales –aquellos que designan un objeto numéricamente uno y el mismo, pero sólo bajo una identidad que Aristóteles analiza como accidental– no conducen obligatoriamente a contradicción. Su estrategia está diseñada para neutralizar

28. Mignucci, 1985, 78 s., distingue dos argumentos: uno en 179a32-34 y otro en 179b2-4 (para el origen megárico de este último, *idem*, n. 27).

los problemas que acarrear los términos accidentales co-referenciales; de allí que restringe las propiedades que pueden justificar la plena validez del principio de identidad de los indiscernibles (PII),²⁹ y ello da como resultado que los paralogismos del accidente no constituyen una excepción a dicho principio.³⁰ En síntesis, su solución consiste en advertir que sólo si se trata de términos co-referenciales *idénticos en cuanto a la sustancia*, conocer el sentido y la referencia de un término conlleva necesariamente conocer que el otro tiene el mismo sentido y referencia; o sea, que ambos términos son absolutamente idénticos.³¹

6. Sinonimia y la tesis de identidad

En el apartado 4 he destacado que el uso individuador de los términos sortales implica una relación peculiar entre universal y particular. Un particular sustancial es individuado *qua* ejemplar de cierta especie y, como individuo sustancial, es esencialmente idéntico a la especie. Esta tesis de identidad que Aristóteles mantiene es un resultado consecuente de su crítica a la separación de las Ideas platónicas y al estatus de perfección que a éstas les debería corresponder si los platónicos pretenden mantener distinguidas las Ideas respecto de los particulares. Aristóteles denuncia este artilugio platónico, que cobraría expresión en la locución “(ser) *F* por sí mismo” (*Metaph.* Z 16, 1040b32-34; y también *De Ideis* 84, 4; *Metaph.* A 9, 992b10-11; M 3, 1079a1-4), y lo critica señalando dos cosas: (i) “por sí mismo” no añade ninguna determinación conceptual al predicado “humano”, ni, por ende, agrega nada a la determinación específica que ya poseen los seres humanos particulares;

29. Leyendo el PII como: Para cualquier x & para cualquier y , x es (numéricamente) idéntico a y si toda propiedad atribuida a x es atribuida también a y , & viceversa.

30. Para una extensa discusión de *SE* 24, cfr. Fait, 2008.

31. Similarmente a Frege, 1892, Aristóteles propone que las ambigüedades que vimos conciernen a signos, y que resolverlas puede constituir un avance en el conocimiento (*SE* 24, 179b31-33); pero para ello echa manos a la distinción esencialista entre dos significados del “es” predicativo.

(ii) esa locución no implica ninguna cualificación ontológica para la especie. El intento de establecer alguna diferencia, que no desembogue, empero, en equivocidad u homonimia, entre una aplicación del mismo predicado a un ejemplar particular y a la forma (*De Ideis* 83, 11-14; *Metaph.* A 9, 991a5-8), es un expediente obligado para el platonismo,³² que elocuentemente Aristóteles hace desaparecer de su concepto de *sinonimia* (*Cat.* 1, 1a6-12),³³ el cual implica que tanto un ser humano particular como su especie comparten el mismo *nombre específico* y la misma *esencia* y *definición*; en breve, ellos comparten una misma sustancia (*ho katà toúnomá lógos tês ousías ho autós*, 1a7) o una misma esencia (*êidos*, 5, 2a17-27; *Metaph.* A 9, 991a2-3 = M 4, 1079a33-34). Aceptar una diferencia de gradación para el predicado “humano”, que se dice de la especie y de los miembros particulares, entrañaría una confusión entre aplicación y significado del predicado, que Aristóteles reconoce y rechaza expresamente (*Metaph.* A 9, 990b34-991a2).

Por consiguiente, hasta tanto Aristóteles se dé por satisfecho con aprehender un particular exclusivamente como ejemplar de una especie, y no lo analice ulteriormente como un compuesto de una parte (la forma) que se “predica” de otra (la materia), sin que tal predicación pueda dar por sentado que el sujeto posee ya la identidad que, de hecho, sí posee el sujeto de la predicación que encontramos en el *Organon*, es decir, una identidad específica completa,³⁴ hasta entonces el uso individuador de un término que está por un universal sustancial no debería acarrear ninguna dificultad a la conjugación de los dos aspectos que reúne el individuo sustancial de *Categorías*: ser una entidad numéricamente una y, a la vez, ser una entidad básica determinada –un sujeto sustancial– sólo en cuanto que ejemplar de una cierta especie. Como un corolario de esto, la individualidad de un particular en el *Organon* no involucra otros criterios, como el que puede imponerse para distinguir

32. Geach, 1956.

33. Para su aclaración, cfr. Oehler, 1997³, 190 ss.

34. Sócrates es sujeto del predicado sustancial “humano” sólo en la medida en que es algo ya determinado como un ejemplar de esa clase, puesto que Sócrates se entiende como un ser humano. Cfr. Wedin, 2000, caps. III y IV.

materialmente dos particulares de la misma especie en el segundo modelo ontológico de *Metaph.* ZH a partir del análisis hilemórfico de las sustancias primeras de las *Categorías*.

Si bien es cierto que el individuo sustancial adopta en sí, a título de ejemplar de una especie, el contenido de esta última, la sustancia segunda no resulta superflua para la determinación e individuación del particular dentro de la doctrina del *Organon*. De lo contrario, en primer lugar, el predicado sustancial se convertiría en un universal del tipo que Aristóteles rechaza desde temprano como una propiedad meramente dicha en común de múltiples particulares ya identificados con prescindencia de ese predicado. En segundo lugar, ese universal de raigambre platónica, que no opera como una sustancia segunda, debería aprehenderse como algo singular, lo que lo convertiría en un *tóde ti*, y, como tal, en algo que existe separado de todos los particulares y no es idéntico a ellos (*De Ideis* 80, 8-16), o sea, es meramente común a muchos particulares. En tercer lugar, ese universal, en cuanto que es distinto de cada uno de los particulares, existiendo separado de todos, no individuaría a ninguno (*Metaph.* Z 13, 1038b9-16).³⁵ En cuarto lugar, el término sustancial se asimilaría, según esta línea de razonamiento que lo aproxima a un universal platónico,³⁶ a un predicado accidental; y el correspondiente uso del sortal “humano” –contrariamente a datos lingüísticos elementales–, al uso atributivo de predicados como “culto”, que presuponen un objeto completamente determinado al cual se aplican.

En contra de estas cuatro consecuencias negativas que surgen de cierta asimilación de los términos para sustancias segundas aristotélicas a predicados para universales platónicos he tratado de aclarar que la distinción entre el uso clasificatorio y el individuador de los sortales explica, por un lado, la contribución de los términos sustanciales a la individuación específica de los particulares y, por otro lado, explica también que la dependencia semántica de la determinación del individuo respecto del término sustancial no

35. *SE* 22, 178b37-39: un predicado meramente común puede significar también un accidente, en cuanto que un predicado accidental puede decirse de muchos individuos.

36. Así lo sugiere Rapp, 1995, 97.

es inconsistente con la prioridad ontológica de los individuos sustanciales, ya que aquella dependencia semántica lo es con respecto al uso individuador del sortal. Según esto, el lema esencialista del *Organon* podría sonar: “No hay individuo sin especificación”.

En lo siguiente debo explicar qué justifica que un individuo sustancial sea, además de numéricamente uno, ontológicamente básico.

7. Sujeto y predicado

Para fundamentar el carácter ontológicamente básico de ciertas entidades Aristóteles analiza el enunciado predicativo, buscando aclarar cómo operan el predicado y el sujeto de una aserción, y averiguar cuáles ítems pueden ocupar esos lugares. Un primer movimiento en orden a ello consiste en reemplazar la opaca “forma lógica”³⁷ del “esto es esto”, *tóde estín tóde*, utilizando la teoría de las categorías (*SE* 22, 179a8-10). Dos son los resultados relevantes que él obtiene mediante la teoría de las categorías aquí: desambigua los diferentes significados del predicado en un contexto proposicional (*SE* 4; 22)³⁸ y analiza la cópula, aclarando que hay tantos sentidos de “es” cuantos significados del predicado sean categorialmente distinguibles (*Metaph.* Δ 7, 1017a22-23). Aristóteles insiste en que aquella interpretación del enunciado predicativo, en la cual figuran dos términos nominales a ambos lados de la cópula, es incorrecta. Ella puede verse como un antecedente de la llamada “teoría de la predicación de dos nombres”,³⁹ que arrastra la confusión entre “ser predicable de” y “ser un nombre para”, ante la cual Aristóteles está atento especialmente en el caso de enunciados gramaticalmente uniformes,⁴⁰ en los cuales tendemos a suponer que el predicado es un esto y un uno, y a aprehenderlo, por ende, como una sustancia (*SE* 7, 169a29-36; 6, 168a26).

37. Aristóteles plantea allí una discusión sobre la correcta interpretación de enunciados del lenguaje natural, buscando captar su “esqueleto”. Cfr. Patzig, 1969³; Corcoran, 1974.

38. Kapp, 1920, 236 ss., *passim*.

39. Geach, 1968², 35.

40. *Contra* Tugendhat, 1994⁶, 46 s., 58 ss.

En el pasaje recién citado de *SE* 7, Aristóteles responsabiliza a aquella aprehensión errónea de la forma lógica del enunciado por haber interpretado el predicado como un objeto, o sea, como si el predicado se desempeñara lógicamente de la misma manera en que lo hace un término que desempeña el papel del sujeto; y explica ese error como dependiente de la indistinción categorial entre los diferentes significados según los cuales se usa un predicado en un contexto enunciativo (7, 169a23-25), y como detonante del Argumento del Tercer Hombre, que enraíza en la confusión por la cual se toma un predicado dicho en común aparte de muchos (*tò parà tous polloùs hén ti*, 22, 179a7; *tò koinêi kategoroúmenon epì pâsin*, 179a8-9) o un tal (*toiónde*, 179a2) por un término que designa un objeto concreto o individuo sustancial (*tóde ti*) (cfr. 178b36-179a10; y también *Metaph.* Z 13, 1038b34-1039a3). Para Aristóteles, si interpretamos el predicado como un *tóde ti*, efectuamos una objetualización injustificada, por la cual el predicado parece significar algo uno, y no ya algo común (*koinón*). Esto es así porque “ser un esto” y “ser algo que es” forman parte del significado de “lo que es uno” y “lo que es sustancia” (*SE* 7, 169b34-36). Pero los predicados sustanciales no significan algo uno –contrariamente a lo que piensan los platónicos, quienes son los responsables de aquella interpretación del enunciado predicativo–; en efecto, tales predicados no están por un individuo y no pueden entenderse como si significaran un *algo* o un *esto*, lo que da lugar al argumento del “uno sobre muchos” (*De Ideis* 80, 11-16; 84, 7, 25; *SE* 22, 179a7; *Metaph.* Z 16, 1040b29; también se sigue *a fortiori* de Z 15, 1040a9-10). Tampoco tienen ese significado los términos sustanciales cuando se usan para individuar, ya que también en esa aplicación a individuos conservan su significado universal.⁴¹ Para Aristóteles, el significado de “humano” –lo que es precisamente ser humano para un individuo– no puede tomarse como un ítem que está por una entidad individual separada, sino que remite a una propiedad universal (*SE* 22, 179a4-5, a8-9) que determina *qué son* ciertos individuos que la comparten o la tienen en común. Como veremos, esto es precisamente lo que Aristóteles tiene en cuenta en *Cat.* 5, 3b13-18 para desambiguar qué significan aquellos predicados.

41. Cfr. aquí mismo *supra* 4 (b).

Ahora bien, he señalado que ya en el *Organon* Aristóteles brinda una solución al Argumento del Tercer Hombre, identificando aquello por lo que están el término sustancial (sustancia segunda) y el individuo (sustancia primera). Un segundo punto es que la transitividad –del sujeto se dice todo lo que se dice del predicado (*Cat.* 3, 1b10-12)–, que Aristóteles considera válida para los predicados sustanciales, no entraña la auto-predicación platónica –i.e. el predicado se convierte en sujeto de sí mismo–, ya que la transitividad no involucra una objetualización del predicado ni, por lo tanto, el regreso. De esto se infiere que no puede reconstruirse la posición de Aristóteles, alegando que él llega a admitir la identidad entre la *especie* o la *esencia* y el *individuo sustancial* recién en *Metaph.* Z 6, puesto que ya en el *Organon* él evita el regreso identificando ambos ítems, sin, empero, hacerlos colapsar. La tesis de la identidad es simplemente una consecuencia de la aclaración sobre la predicación esencial, alcanzada en *Cat.* 2, y sobre la semántica de los términos sustanciales, en particular sobre su uso individuator y su consiguiente operación como *principium individuationis*.⁴²

A partir de las aclaraciones precedentes sobre el predicado sustancial creo que puede entenderse mejor la caracterización que Aristóteles hace del sujeto de una proposición. Él recurre al papel lógico que desempeñan los términos nominales en contextos que expresan que algo es... o no es... (*Int.* 4, 16b28-30). El sujeto es aquello que se introduce en aquel lugar de la proposición donde un signo está por un objeto o designa un objeto como portador de ciertas propiedades. Ahora bien, en virtud de que un sujeto aristotélico designa algo semánticamente independiente, él puede apelar a ese mismo recurso posteriormente en *Metaph.* Z 1, para aclarar que un predicado como “... (es) caminante” es una expresión incompleta (1028a20 ss.); de lo cual es índice el hecho de que un predicado es lo que se dice con verdad o falsedad de un sujeto al coordinarse con éste.⁴³ Para Aristóteles, en el predicado está incluido el verbo copu-

42. Este párrafo expresa mi rechazo a la lectura de Owen, 1965, 209, que recibiera diversas críticas en la bibliografía posterior.

43. La cualidad de la proposición descansa en el enlace (*APr.* I 1, 24b16-18). Además, la negación opera sobre el predicado de manera diferente de como lo hace sobre el sujeto.

lativo; en efecto, el “es” no designa un objeto ni es signo de una cosa (*Int.* 3, 16b23-24), y explica que una expresión pueda atribuirse (*Metaph.* Δ 7, 1017a27-30).

8. Sujetos básicos como tóde ti

El análisis categorial de los predicados, que al comienzo del apartado precedente señalé como el primer movimiento aristotélico en orden a aclarar el sujeto de una aserción, tiene un alcance limitado para fundamentar la tesis central del capítulo quinto de *Categorías*, referida a la ubicación ontológica básica de los individuos sustanciales precisamente en su rol de sujetos últimos de la predicación (*Cat.* 5, 2a11-14, 2b2-6, 2b15-17, 3b10-13, 4a10-11). En efecto, en la medida en que las categorías constituyan meramente una clasificación de los significados del predicado y conciernan a lo que *Metaph.* Δ 7, 1017a22-23 llama “ser por sí”, no son suficientes para que Aristóteles explique el sujeto como una entidad independiente.⁴⁴ El segundo movimiento aristotélico para alcanzar esa explicación puede aclararse si consideramos la introducción del concepto de *tóde ti* (2, 1b3-7 y 5, 2a10-14). En este caso, Aristóteles aísla un primer significado de “qué es”, el cual sólo puede aplicarse a entidades que funcionan como sujetos últimos de la predicación; es decir, es un significado que no clasifica el predicado. De alguna manera, este sentido de “qué es” ya aparece separado sistemáticamente de los restantes en la enumeración de las categorías (*Cat.* 4, 1b26; *Top.* I 9, 103b22, b27, b30; *SE* 22, 178a7-8; *APo.* I 22, 83a21-13, *Metaph.* Δ 7, 1017a25); pero el “qué es” que le permitirá a Aristóteles aislar el sujeto de la predicación se halla en el uso individuador de los sortales, o sea, en el caso en que los términos que significan la especie o el género se usan para determinar *qué es el objeto concreto* (*tò dè eîdos kai tò génos perì ousían tò poiòn aphorízei*, *Cat.* 5, 3b19-20). Será, entonces, un paso coherente de Aristóteles el que él da cuando distingue este uso de los términos sustanciales de aquel otro en el cual el mismo sustantivo se usa como predicado universal (3b17-18), es decir, según lo que antes llamamos uso clasificatorio. En este

44. Von Fritz, 1931, 21.

último caso, el nombre de la especie o el género sí se someten a la clasificación categorial de los predicados, y constituyen aquella clase de predicados que están por las *sustancias segundas*.

Como efecto del reconocimiento del uso individuador de los términos sustanciales, Aristóteles logra aclarar que el sujeto de la predicación sólo puede estar ocupado por *individuos sustanciales* (2a11-14); y ello en virtud de dos aspectos que caracterizan a dicho sujeto: (1) es *sujeto* de todos los predicados (2b37-3a4) y (2) no es predicado de otra cosa, siendo, por consiguiente, algo *particular* (*hōtīs anthrōpos*, 2a13), es decir, no puede confundirse con un universal que se dice de muchos (3b16-18) ni tiene partes que se individúen por medio del mismo concepto. El lugar de ese *sujeto último* (*hai prōtai ousíai diὰ tò toîs állois hápasin hypokeîsthai kyriótata ousíai légon-tai*, 2b27-3a1) sólo puede ser ocupado por algo que es *absolutamente individual*, en tanto que *indivisible* y, por ende, *uno* (*haplōs dè tà átoma kai hèn arithmōi*, 2, 1b6-7; 5, 4a10-11). Eso son las *sustancias primeras* aristotélicas.

Sendos corolarios se siguen de las dos condiciones recién enumeradas. A partir de (1) se obtiene que Aristóteles contrapone el sujeto sustancial a cualquier clase de predicado, esencial o accidental (2, 1b3-6), y también lo distingue de particulares no sustanciales (1b7-9; 5, 4a11 ss.). Esto justifica que los individuos sustanciales se desempeñen como *sujetos últimos de la predicación*:

A partir de la sustancia primera no hay ninguna predicación –en efecto, no se dice de ningún sujeto– (3a36-37).

Y ese mismo rasgo legitima que ellos gocen de un *estatus metafísico básico*:

Además, las sustancias primeras, por subyacer a todas las otras cosas y por el hecho de que todas las otras cosas se predicán de ellas o son en ellas, por eso se dice que son máximamente sustancias (2b15-17).

A partir de (2) se sigue que la determinación esencial completa de esta clase de individuos explica que ellos puedan admitir contrarios (4a10-11, a17-18, 4b2-4), permaneciendo como *sujetos idénticos y numéricamente singulares* (4b17-18, 4a19-22). En cambio, un particular no sustancial –un matiz específico de azul inherente en

un individuo e individuado por su portador particular⁴⁵— no puede admitir contrarios en virtud de que no es un sujeto, aunque sea un color específicamente determinado, irrepetible e incluso tolere en su determinación específica características cromáticas que pueden cambiar.⁴⁶ Los accidentes individuales no pueden ser sustancias, pero no porque no sean continuos —en efecto, el espectro de intensidad que toleran un mismo sonido o un mismo color implica que en ellos hay cierta continuidad—, sino porque no son sujetos de los contrarios ni de otros accidentes, en general (*Cat.* 8).⁴⁷ En contraste, no hay una propiedad contraria a la determinación sustancial que identifica a un sujeto sustancial (5, 3b26-27), y los atributos accidentales caen todos fuera de este aislamiento del sujeto en sí mismo (2, 1b24-25).⁴⁸ Como consecuencia de este aislamiento, la dependencia que respecto de tales sujetos mantienen sus especies y géneros debe ser necesariamente diferente de la dependencia correspondiente a los atributos accidentales. Creo que la distinción aristotélica entre predicación esencial e inherencia (*Cat.* 2) precisamente se formula para aclarar la primera dependencia como esencial y necesaria, y la segunda, como contingente.⁴⁹

Pienso que es seguro que Aristóteles reserva en *Categorías* (5, 3b10-18, espec. 3b13-15) la expresión *tóde ti* para demarcar las sus-

45. Ya que en este artículo enfoco el individuo sustancial, no me veo obligado a fundamentar esta opción por la lectura tradicional de los accidentes individuales.

46. Sobre *Cat.* 5, 4a10-22, cfr. Ackrill, 1970², 89 s.; contra Oehler, 1997³, 270.

47. Curiosamente, Aristóteles mantiene allí que de cualidades cromáticas muy especificadas (rojo intenso) no hay un contrario (*Cat.* 8, 10b15-17). Sin embargo, también ellos marcan un punto en una gradación entre dos extremos opuestos.

48. Contra la opinión de Frede, 1978, 64, acepto, en este aspecto, la de Wedin, 2000, III y IV.

49. Alguien podría objetar que criterios como los que en los *Analíticos* (espec. *APo.* I 4) se establecen para los enunciados científicos permiten ubicar en el lugar del sujeto exclusivamente ítems universales. No puedo discutir aquí esto, pero una respuesta viable podría recurrir a una interpretación extensional, y decir que en esos enunciados el predicado se aplica a todo el dominio de individuos que caen bajo el término general. Una visión diferente en Modrak, 2001, 33.

tancias primeras como *individuos sustanciales*⁵⁰ (4, 1b27-28 con 5, 3b13-14). Así la usa también en *SE* 22, 178b38 y 179a2, contraponiéndola a *koinón* (común), que caracteriza, en ese caso, a los predicados accidentales (*tò gàr ánthropos kaì hápan tò koinòn ou tòde ti allà toíonde ti è posòn è prós ti è tôn toioúton ti semáinei*. 178b37-39).⁵¹ Morfológicamente, me inclino por la lectura de *tóde ti* que sugiere Burnyeat, y que generaliza expresiones como *ho tis ánthropos*. Según esta lectura, *ti* se toma como pronombre indefinido que particulariza al sortal testafarro *tóde*. Entonces, *tóde ti* abrevia frases de la forma de “cierto/un F”.⁵² El pronombre indefinido *tis*, precedido del artículo, se encuentra en expresiones como *ho tis ánthropos*, *ho tis híppos*, *he tis grammatiké*, *tò ti leukón*, donde tiene un sentido particularizador. Esta lectura es coherente con el uso individuador de los términos sustanciales, al que Aristóteles presta atención para fijar la referencia a las entidades privilegiadas de su ontología.

En contraste con esta caracterización del sujeto como *tóde ti*, Aristóteles intenta aclarar el estatus ontológico y el aporte epistémico de los universales sustanciales recurriendo a la expresión “una/cierta cualificación” (*poión ti*, *Cat.* 5, 3b15-16).⁵³ Al contraponer ambas expresiones, el objetivo de Aristóteles es explicitar la oposición entre término general y término particular. El vocablo *poión* expresa la cualificación, como tal, que Aristóteles distingue

50. Bonitz, 1955², 495b37 ss. Para su discusión, cfr. Ross, 1924, I, 247 s.; Frede y Patzig, 1988, I 20, II 15; Oehler 1997³, 267 s.; Mittelmann, 2009, 74, nota 34.

51. Vimos que allí Aristóteles busca desarticular el error que conduce al Argumento del Tercer Hombre (*SE* 22, 178b36-37), que toma el predicado (sustancial o accidental, 138b38-39) como un “esto” (179a3-5) y un “uno” aparte de los múltiples sujetos (179a7).

52. Burnyeat, 2001, 49, nota 99. Se trata, sin embargo, de la lectura que acepta Ross 1924, y consigna como lectura (2): “a this” generalizaría *ho tis ánthropos*. Para Ross, también expresa la individualidad de un sujeto. En la otra lectura, *tóde* es adjetivo demostrativo y *ti*, el pronombre indefinido que funciona casi como variable para un sustantivo contable (“hombre”, “caballo”), generalización de *hóde ho ánthropos* y traducible por “este algo” o “un esto de cierta clase”. Gill, 1989, 31 ss.: “this (*tóde*) something (*ti*)” (= Ross (1)).

53. Mittelmann, 2009, 75, nota 36.

del individuo especificado, o sea, del *tóde ti*, un particular de una cierta especie. En cambio, *poión ti* designa la especie, es decir, no el *tóde* –el lugarteniente de la especie en la fórmula *tóde ti*– aplicado a un individuo, sino la especie *qua universal* sustancial, que no puede confundirse con algo singular (*ou gàr hén esti tò hypokeímenon hósper he próte ousía, allà katà pollôn ho ánthropos légetai kai tò zôion*, 3b16-18), a menos que se reflote la teoría de la predicación de dos nombres. Precisamente lo que busca desambiguar Aristóteles con *poión ti* es que un mismo vocablo sea, en un caso, el nombre de la especie (*ho ánthropos*) como *predicado* de los particulares (3b22) y, en el otro, el *designador* del individuo sustancial (*ho tis ánthropos*, 2, 1b4). En el *Organon*, únicamente los predicados sustanciales usados individualmente significan una sustancia primera (*móna gàr deloî tèn próten ousían tôn kategorouménon*, 2b30-31). Vimos que en 3b13-14, Aristóteles lo advierte expresamente: el término que significa, en realidad, una sustancia segunda parece que significa una sustancia primera, debido al “esquema de su atribución”.⁵⁴

Así, ya en el contexto del *Organon* un universal sustancial, incluso siendo sustancia, no es propiamente sustancia, i.e. sustancia primera, porque no es individuo ni es sujeto último. *Humano* se mantiene como sustancia, sin embargo, pero sólo y primeramente como *predicado sustancial* que da el *qué es* del individuo (2b32). Consecuentemente, es más sustancial cuanto mayor es la determinación del individuo que ese predicado provee; la especie es, en cuanto que más *apropiada*, más sustancial que el género, que es más *común* o tiene mayor extensión (2b33-34, 2b6-14). La importancia de este criterio de *sustancialidad*, que permite catalogar de esa manera a los universales sustanciales, es lo que conduce a Aristóteles a descartar como inapropiado el conocimiento que sobre el sujeto se obtiene a partir de la atribución accidental (2b34-37). Ahora bien, este criterio de sustancialidad que se aplica a las sustancias segundas es claramente prioritario respecto del segundo criterio, que se destaca en 3a1-6, y que simplemente hace de las sustancias segundas sujetos en un sentido derivado, ya que ellas serán sujetos de los accidentes

54. Otra confusión ligada también a la expresión lingüística se produce con los predicados accidentales: “aunque se cree que significa qué es en virtud de la expresión lingüística” (SE 22, 178a8, a23-24).

sólo en cuanto que, como universales sustanciales, se predicán de los individuos sustanciales que son los sujetos primarios y propiamente dichos de los accidentes (3a4-5).⁵⁵ Pero retornando al punto que me concierne aquí, la tesis anti-platónica de Aristóteles, según la cual ningún universal es sustancia (*Metaph.* Z 13, 1038b8-9; Z 16, 1041a3-5), se formula en este contexto con el siguiente vocabulario: un universal no es un *tóde ti*, sino un *toiónde* (cfr. también *Metaph.* B 6, 1003a8-9; Z 13, 1038b15-16).

Una distinción ulteriormente necesaria atañe también al *poión* (*Cat.* 5, 3b19-20). Aristóteles tiene que distinguirlo de otros predicados que no especifican objetos, en particular de aquellos que expresan una mera cualidad (*oukh haplôs dè poión ti semáinei, hósper tò leukón*, 3b18). Más generalmente, Aristóteles recurre a distintas estrategias para distinguir los predicados sustanciales respecto de los accidentales. Una de las que utiliza en las *Categorías* es la oposición entre “dar apropiadamente” (*oikeíos apodósei*, 2b33) el predicado del sujeto y “darlo como un otro” (*alotríos*, 2b35), es decir, describir el sujeto mediante uno cualquiera de los predicados que no expresan *propiamente* lo que él es ya que el contenido conceptual de tal clase de predicados es distinto del contenido del sujeto.⁵⁶ Aristóteles amplía esta caracterización en su consideración del accidente como un predicable. Cuando en el predicado se introducen términos que significan algo diferente de lo que es para el sujeto ser cierta clase de cosa, no se obtiene una determinación esencial de este último. De allí que esos predicados introducen propiedades que meramente ocurren en el mismo sujeto (*Top.* IV 1, 120b24-26), y pueden darse o igualmente no darse en él (*symbebekòs elógomen hò endékhetai hypárkhein tinì kai mé*, 120b34-35). En esa clase de predicación se toma el sujeto de modo accidental (*mè en tòi tí esti kategoreítai all' hos symbebekós*, 120b21-22) y no se da a entender *qué es* el sujeto (*ou tí estin allà tí poiôn è páskhon semáinein*, 120b26-27; *ou gàr tí estin he khión, allà poión ti, deloî*, 120b28, 120b28-29).

Podemos concluir hasta aquí que la metafísica de los indivi-

55. Ésta una diferencia crucial con la lectura de Frede, 1978, 59.

56. La distinción entre predicados *per se* y *per accidens* de APo. I 4, 73a34-b24 es un desarrollo de esto; predicados sustanciales se distinguen de accidentales en términos de lo que no se dice de otra cosa (73b5-10).

duos desarrollada en el *Organon* se apoya en la distinción de los dos usos de sortales considerados más arriba, el individuador y el clasificatorio; y que la contraposición de ambos usos respecto de predicados no sortales completa el segundo teorema esencialista central de aquella metafísica, es decir, la distinción entre sustancia y accidente.

En el penúltimo apartado tengo que explicar el aporte epistémico que la definición realiza a la individuación.

9. Definición e individuación

Aristóteles cree que es necesario asegurar el aporte individuador de los términos sustanciales mediante una herramienta epistémica: la *definición*. En la teoría de los predicables y de la identidad (*Top.* I 5 y I 7), el predicado esencial es aquel que se predica del sujeto en el *qué es* (*en tò tí esti kategoreîtai*, IV 1, 120b21; 2, 122a5), delimitando cuáles propiedades forman parte del *definiens* (*esti d' hóros mèn lógos ho tò tí ên êinai semánon*, I 5, 101b38). Aristóteles caracteriza la definición de la siguiente manera:

“Ahora bien, la definición es un enunciado que significa el *qué era ser* (*tò tí ên êinai*); y se da o bien como un enunciado en sustitución de un nombre, o bien como un enunciado en sustitución de otro enunciado” (*Top.* I 5, 101b38-102a2).⁵⁷

La sustitución se utiliza como un criterio de prueba para establecer que una determinada propiedad, expresada en el *definiens*, no es un género –el cual es más extenso que el objeto– ni un propio –que, aunque sustituible con el objeto, no es esencial y necesariamente lo mismo que el objeto– ni tampoco un atributo que puede o no pertenecerle al objeto sin concernir a lo que éste es en sí, o sea, un accidente. Cuando una propiedad es siempre y necesariamente sustituible por el objeto al que se aplica, esa propiedad es esen-

57. *Metaph.* Γ 7, 1012a23-24. La correspondencia entre nombre y definición se presenta como el caso estándar en los textos a los que aquí prestaré atención.

cial y, en tal sentido, permite identificar e individuar el objeto. La tesis constante de Aristóteles al respecto se encuentra claramente en *APo.* I 22, 83a24-32: los términos que significan la sustancia de algo dan una información acerca de lo que un objeto precisamente es, o sea, lo aprehenden en sí mismo y, por consiguiente, no como si fuera algo diferente. Esa información es considerada por Aristóteles en el *Organon* dentro de su teoría de la definición, *in extenso* en *Top.* VI-VII. La relación entre términos sustanciales, definición y esencia se expone cuando Aristóteles aborda algunos problemas atinentes a la sustitución entre nombre y definición,⁵⁸ ya que, según Aristóteles, las discusiones acerca de la definición conciernen, en su mayoría, a la identificación del objeto (*Top.* I 5, 102a7-9, a11-16). Eso lo habilita a excluir rápidamente otros enunciados mediante el expediente de que no satisfacen la sustitución (102a2 ss.). Ahora bien, él advierte que la mera equiparación entre una expresión lingüística y un objeto no es suficiente para aceptar que esa expresión es una definición.⁵⁹ En efecto, la sustitución es un criterio de carácter extensional, válido para términos con la misma referencia y suficiente para establecer que cierta expresión cuenta como un propio, es decir, un término que puede ponerse siempre en lugar del objeto, pero que no significa su esencia (102a18-22). La tesis de Aristóteles sobre la esencia y la necesidad (102a30) se recorta allí de la siguiente manera: la definición entraña un elemento intensional, por el cual ella significa la esencia; y los términos y enunciados que significan la esencia de ciertos objetos corresponden a éstos siempre, necesariamente y tomados por sí mismos.

En todas estas condiciones⁶⁰ se pone claramente de manifiesto

58. Para la sustitución entre el nombre específico y la definición, cfr. *Top.* VI 1, 139a36-37; 3, 140b22-23; 6, 145b30-32; 7, 146a5-7; 10, 148a24-26; *Metaph.* Γ 7, 1012a22-24; H 6, 1045a27.

59. En *Metaph.* Z 4, 1030a6-14, Aristóteles especifica una condición para que un enunciado (*lógos*) cuente como un *definiens* (*horismós*): debe ser de algo primero, en el sentido de que no debe ser como un predicado de un sujeto diferente (1030a10-14), sino predicarse *per se*.

60. Además, una definición debe ser verdadera acerca de todo aquello de lo cual se dice el nombre (*Top.* VI 1, 139a26-27) y de todo lo que se subordina a la misma especie (3, 140b16-17); debe aplicarse a lo definido como algo propio, y hacerlo tomando el sujeto por sí mismo, es decir,

el rol epistémico que adquiere una definición, algo que también se visualiza cuando Aristóteles señala qué cosas deben estar incluidas en el *definiens* –propiedades anteriores y mejor conocidas por sí, las cuales aseguran la cognoscibilidad de la especie definida y el conocimiento objetivo de la misma (*Top.* VI 4, 141b3 ss., 141b34-142a9)– y cómo debe construirse una definición (4, 141b25-27) para que ésta cumpla con su peculiar cometido de dar a conocer lo definido (4, 141a27-29), algo que sólo resulta posible si la definición es del *qué es* (5, 142b24) y se construye con las partes (género y diferencias) que permiten identificar satisfactoriamente la esencia de un objeto a través de la determinación de la especie (género: 5, 143a15-19; diferencia: 6, 143b8-9, 144b331-32, 145a4-5). A partir de la correlación entre nombre específico y definición (I 5, 101b38-102a2; también *Metaph.* Γ 4, 1006a31-34) resulta autorizado extender a los nombres específicos el propósito epistémico atribuido en *Top.* VI 4 a las definiciones.

10. Conclusión

Los resultados principales de este artículo pueden resumirse así: Las dos tesis centrales del *Organon* que he estado persiguiendo mantienen que (1) el *sujeto individual específicamente determinado* es la entidad primaria de esta ontología. Su caracterización como *tóde ti* (*Cat.* 5, 3b15-16) implica que es un *individuo sustancial idéntico a su especie* (3b10). Además, en cuanto que *sujeto último*, no se predica de, ni es en otro sujeto (2, 1b3-7), y es *indivisible* y, por consiguiente, *numéricamente singular*, en tanto que no forma parte de otro sujeto individuado bajo el mismo sortal ni contiene partes que caigan

no más ampliamente ni incluyendo lo definido en el género equivocado o aplicándole cierta propiedad de una manera meramente accidental (1, 139a31-32; 5, 143a3-8). La definición debe expresar el *qué era ser* de lo definido (1, 139a33-34); esto implica la unidad de la definición y la exclusión de las definiciones por agregados (3, 140b27-141a22; la redundancia debe evitarse, 3, 140a35-37, b1-2, 140b21-26), así como también que haya distintas fórmulas para una misma esencia unitaria (4, 141a32-37). Para una discusión particular sobre las definiciones redundantes, cfr. Mittelman 2013.

bajo el mismo sortal que a él lo individúa. (2) La tesis semántica del *Organon*, que conlleva un compromiso con esta metafísica de los individuos, reside en focalizar los *términos sustanciales*, en cuanto que sólo ellos permiten fijar la referencia a un objeto por medio de su *individuación específica*. Esta manera de individuar requiere el complemento necesario de la *definición* como el procedimiento para que, mediante la delimitación de los contenidos de un concepto, se pueda fijar la extensión de dicho concepto sortal y subordinar a la especie los individuos con cuya existencia se compromete el *Organon*, y a partir de la cual Aristóteles sostiene la tesis central de su primera metafísica.⁶¹

BIBLIOGRAFÍA

- ACKRILL, J. L. (1970) *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, translated with notes, Oxford, Oxford University Press.
- BÄCK, A. (2000) *Aristotle's Theory of Predication*, Leiden, Brill.
- BONITZ, H. (1955) *Index Aristotelicus*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt. (1ª ed. 1870).
- BRUNSCHWIG, J. (1967) *Aristote, Topiques*, tome I, Livres I-IV, texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres.
- BRUNSCHWIG, J. (2007) *Aristote, Topiques*, tome II, Livres V-VIII, texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres.
- BURNYEAT, M. (2001) *A Map of Metaphysics Z*, Pittsburgh, Mathesis.
- CARL, W. (1974) *Existenz und Prädikation. Sprachanalytische Untersuchungen zu Existenz-Aussagen*, München, Beck.
- CODE, A. (1982) "On the Origins of Some Aristotelian Theses about Predication", en: Bogen, J. & McGuire, J. (eds.) *How Things Are: Studies in Predication and the History of Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1982, 101-131.
- CODE, A., (1985) "Aristotle: Essence and Accident", en: Grandy, R. & Warner, R. (eds.) *Philosophical Grounds of Rationality: Intention, Categories, Ends*, Oxford, Oxford University Press, 1985, 411-439.

61. Este trabajo se completó en enero de 2013 durante una estancia como becario de la Alexander von Humboldt-Stiftung en la Ludwig-Maximilians-Universität, München. Agradezco al Prof. Dr. Christof Rapp por albergar mi investigación en su cátedra. Estoy en deuda con las observaciones del evaluador a la primera versión de este artículo.

- CORCORAN, J. (1974) "Aristotle's Natural Deduction System", en: Corcoran, J. (ed.), *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, Dordrecht, Reidel, 1974, 85-131.
- DE RIJK, L. M. (2002) *Aristotle: Semantic and Ontology I*, Leiden, Brill.
- ENGLEBRETSSEN, G. (1978) "Aristotle on the Subject of Predication", en: Menne, A. y Offenberg (eds.), *Formale und nicht-formale Logik bei Aristoteles*, Hildesheim, Olms, 1985, 128-130.
- ENGLEBRETSSEN, G. (1980) "On propositional Form", reed. en Menne, A. y Offenberg (eds.), *Formale und nicht-formale Logik bei Aristoteles*, Hildesheim, Olms, 1985, 131-140.
- FAIT, P. (2008) "Aristotele e i paralogismo dell'identità", *Rivista di storia della filosofia* 2, 205-226.
- FREDE, M. (1978) "Individuals in Aristotle", en: *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, 49-71.
- FREDE, M. y PATZIG, G. (1988) *Aristoteles, Metaphysik Z*. Text, Übersetzung und Kommentar, 2 Bde., München, Beck.
- FREGE, G. (1892) "Über Sinn und Bedeutung", en: Patzig, G. (ed.) *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 40-65.
- FRITZ, Kurt von (1931) "Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre", en: *Schriften zur griechischen Logik, Bd. 2.: Logik, Ontologie und Mathematik*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978, 9-51.
- GEACH, P. T. (1956) "The Third Man Again", en: Allen, R. E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Keegan & Paul, 1968, 267-277.
- GEACH, P. T. (1968) *Reference and Generality. An Examination of Some Medieval and Modern Theories*, Ithaca, Cornell University Press.
- GILL, M. L. (1989) *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton, Princeton University Press.
- HUME, D. (1739) *A Treatise of Human Nature*. Traducción española, introducción y notas de Félix Duque: *Tratado de la naturaleza humana*, Buenos Aires, Orbis, 1984.
- KAPP, E. (1920) "Die Kategorienlehre in der aristotelischen Topik", en: Diller, H. (ed.), *Ausgewählte Schriften*, Berlin, 1968, 215-253.
- LOUX, M. (1991) *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca (New York), Cornell University Press.
- LOWE, E. J. (1989) *Kinds of Being. A Study of Individuation, Identity and the Logic of Sortal Terms*, Oxford, Blackwell.
- MIGNUCCI, M. (1985) "Puzzles about Identity. Aristotle and his Greek Commentators", en: Wiesner, J. (ed.) (1985) *Aristoteles, Werk und Wirkung*, Band. I, Berlin, De Gruyter, 57-97.
- MITTELMANN, J. (2008) *Aristóteles, Categorías. Sobre la interpretación*, Introducción, traducción y notas, Buenos Aires, Losada.

- MITTELMANN, J. (2013) "Redundancia, definición y predicación: algunas lecciones de Tópicos VI 3", *Anuario Filosófico* 46/1, 167-189.
- MODRAK, D. K. W. (2001) *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OEHLER, K. (1997) *Aristoteles, Kategorien. Übersetzt und erläutert*, en: *Aristoteles, Werke in Deutscher Übersetzung*, Band 1/I, Berlin, Akademie Verlag.
- ORLANDO, E. (1999) *Concepciones de la referencia*, Buenos Aires, Eudeba.
- OWEN, G. E. L. (1965) "The Platonism of Aristotle", en: M. C. Nussbaum (ed.) *Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1986, 202-220.
- PATZIG, G. (1969) *Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der „Ersten Analytiken“*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- RAPP, C. (1995) "Allgemeines konkret – Ein Beitrag zum Verständnis der Aristotelischen Substanzlehre", *Philosophisches Jahrbuch* 102, 83-100.
- ROSS, W. D. (1924) *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 volumes, Oxford, Oxford University Press.
- STRAWSON, P. F. (1963) *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Garden City, Anchor Books (1ª ed. 1963).
- TUGENDHAT, E. (1994) *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WEDIN, M. V. (2000) *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Z*, Oxford, Oxford University Press.
- WEIDEMANN, H. (1994) *Aristoteles, Peri Hermeneias. Übersetzt und erläutert*, en: *Aristoteles, Werke in Deutscher Übersetzung*, Bd. 1/II, Berlin, Akademie Verlag.
- WIGGINS, D. (1980) *Sameness and Substance*, Oxford, Blackwell.

Recibido: 01-2013; aceptado: 06-2013

PIERRE CHARRON: FIDEÍSTA, LIBERTINO, DEÍSTA

Fernando Bahr

Universidad Nacional del Litoral

RESUMEN: El tratado *De la sagesse* de Pierre Charron es una obra difícil de clasificar y, como tal, ha recibido diversas interpretaciones en la historia de la filosofía. En este trabajo partimos de la interpretación “fideísta” propuesta por Richard Popkin y, luego de señalar sus limitaciones, prestamos atención a otras dos exégesis que guardan varios rasgos en común: la “libertina” y la “deísta”. A propósito de esta última, en un cuarto momento, llamamos la atención sobre las semejanzas que presenta la *Profession de foi du vicaire savoyard* de Rousseau con el tratado de Charron y evaluamos la influencia que éste pudo haber tenido en aquel texto fundamental en el pensamiento teológico del siglo XVIII. Nuestra conclusión es que Charron sería un antecedente importante del Vicario y que, en tal sentido, podría ser entendido como un protodeísta.

PALABRAS CLAVE: fideísmo, libertinismo, deísmo, Dios, naturaleza

ABSTRACT: Pierre Charron's *De la sagesse* is a work quite difficult to classify and, as such, has received various interpretations in the History of Philosophy. In this paper, we depart from the “fideist” reading proposed by Richard Popkin and, after pointing out its limitations, we focus on to two other exegesis, the “libertine” and the “deist”, that have several traits in common. Finally, in a fourth section, we pay attention to the similarities that presents Rousseau's *Profession de foi du Vicaire Savoyard* with *De la sagesse* and evaluate the influence that Charron could have had on that fundamental text in Eighteenth Century theological thought. Our conclusion is that Charron could be considered an important antecedent of the Vicar, and in this sense, as a protodeist.

KEY WORDS: fideism, libertinism, deism, God, nature.

Pierre Charron vivió entre 1541 y 1603. Tuvo distintos cargos eclesiásticos y llegó a ser un predicador de renombre.¹ Publicó tres obras: *Les trois vérités* en 1594, *Discours chrétiens*, en 1600, y *De la sagesse* en 1601-1604. Esta última, a la que debió su fama, fue considerada “un semillero de irreligión y ateísmo”.² A pesar de ello, recibió treinta y nueve reimpresiones entre 1604 y 1672 e hizo de su autor, a juicio del libertino erudito Gabriel Naudé, un filósofo superior a Sócrates por haber sido capaz de darle orden a la sabiduría, convirtiéndola en un arte.³

Su nombre hoy es poco recordado, habiéndose impuesto la idea de que se trata de un escritor cuyo mérito principal fue haber organizado con propósitos pedagógicos, y en consecuencia vulgarizado, las ideas de su amigo Montaigne.⁴ Al respecto, es indudable que Charron tomó muchos pasajes de los *Ensayos* así como de Guillaume Du Vair, Justus Lipsius o Jean Bodin; de hecho, él mismo presenta *De la sagesse* como “la reunión de una parte de mis estudios”, agregando a continuación, “la forma y el orden me pertenecen”.⁵

1. “Charron adquirió tal reputación por su elocuencia que se lo solicitaba por todas partes, y los obispos de diversas diócesis en las que había predicado le ofrecieron generosamente las canonjías teologales de sus iglesias, junto a otras dignidades y beneficios (...) La reina Margarita lo tuvo por su predicador habitual...” (Bayle, 1740, II, 142. Traducción nuestra). El texto en cursiva proviene del *Éloge véritable, ou Sommaire Discours de la vie de Pierre Charron* que George Michel de Rochemauillet agregó como prólogo a la segunda edición de la *Sagesse*.

2. La expresión se encuentra en Mersenne, 2005, 154.

3. Así recuerda Charles Sorel las palabras de Naudé: “la gran estima que sentía por él lo llevaba a preferirlo más que a Sócrates; [consideraba] que Sócrates no había hablado a sus discípulos más que confusamente y según las circunstancias, mientras que Charron había hecho de la sabiduría un arte, lo cual era una obra divina (Sorel, *Bibliothèque françoise*; citado por Bayle, 1740, II, 147a. Traducción nuestra).

4. Richard Popkin, por ejemplo, dice que *De la sagesse* “es poco más que la *Apologie* [de Raimond Sebond] de Montaigne en forma organizada” (Popkin, 2003, 59).

5. “[He tomado] la mayor parte de los materiales de esta obra de grandes autores que han tratados los asuntos políticos y morales, verdadera ciencia del hombre: tanto antiguos, especialmente Séneca y Plutarco, grandes doctores en ella, como modernos. He aquí, pues, la reunión de una

Su trabajo, sin embargo, no se limitó a tomar nota de pensamientos ajenos, o, en todo caso, en “la forma y el orden” que le dio a ese material de estudios se descubre un rasgo filosófico característico. En efecto, quien se interese por la temprana Filosofía Moderna encontrará en ella dos tipos de autores: aquellos que elaboran un sistema o una teoría *ex novo* y aquellos cuya novedad se encuentra menos en el contenido que en la organización de las ideas; aquellos que planifican una ciudad a la manera en que lo hace un ingeniero “según su fantasía en una llanura”,⁶ recordando las palabras de Descartes, paradigma de este modo de proceder, y aquellos que gustan de las “calles tortuosas y desaparejas” y su talento consiste en cambiar de lugar edificios viejos para que el nuevo entorno realce detalles que acaso, sólo *acaso*, eran importantes para el primer arquitecto. Charron, como Pierre Bayle, pertenece sin duda al último estilo de pensamiento. La posteridad de este tipo de autores, además, suele distinguirse por repetir la estrategia constructiva que ellos pusieron en práctica; esto es, alimentar otros *collages* filosóficos con pasajes que ensamblan con nuevos elementos y adquieren o destacan consecuencias que los textos originales no permitían derivar con tanta certeza.

Lo que procuramos mostrar en el presente trabajo acerca de las ideas teológicas de Pierre Charron tiene que ver, justamente, con el poder significativo del contexto, es decir, con la variedad de sentidos que han podido ofrecer sus escritos de acuerdo al relato histórico o filosófico en el que se incluyeron. Para comenzar tomaremos como punto de referencia la interpretación que propone Richard

parte de mis estudios, la forma y el orden me pertenecen” (Charron, 1986, 33-34. Las traducciones de Charron son nuestras).

6. “Así, esas viejas ciudades que no fueron al comienzo más que case-ríos, y que con el transcurso del tiempo han llegado a ser grandes urbes, suelen estar muy mal trazadas en comparación con las plazas regulares que un ingeniero diseña según su fantasía en una llanura; de manera que aunque en sus edificios, considerados uno por uno, se encuentre igual o mayor arte que en los de las otras, sin embargo, al ver cómo están dispuestos, aquí uno grande, más allá uno pequeño, y cómo hacen las calles tortuosas y desaparejas, se diría que lo que los ha dispuesto así es más bien el azar, que la voluntad de los seres humanos dotados de razón” (Descartes, 2004, 21; AT, VI, 11).

Popkin en *The History of Scepticism*. A continuación, apoyándonos en estudios como los de Gregory, Cavaillé, Paganini, Adam o Sabrié, señalaremos otras relaciones posibles; primero con el libertinismo, tanto en su versión “espiritual” como en su versión “erudita”, y luego con el deísmo, relación ésta que ya había denunciado Marin Mersenne en 1624 y por la cual el nombre de Charron quedó emparentado con los de Cardano, Bruno y Vanini. Finalmente, luego de hacer algunas observaciones respecto de la recuperación que el siglo XVIII hizo del tratado *De la sagesse*, ofreceremos nuestra propia interpretación del pensamiento de Charron, interpretación que, en tanto enfatiza la su actitud crítica frente a la religión institucionalizada, lo acerca más a un protodeísmo que a la posición fideísta que Popkin le adjudicó.

1. Charron, fideísta

El término “fideísmo”, se sabe, entró al léxico filosófico por vía de la teología hacia finales del siglo XIX caracterizando una posición según la cual las verdades religiosas sólo pueden ser alcanzadas por un acto de fe. En tanto esta posición niega o limita severamente la capacidad cognoscitiva de la razón, Popkin aprovechó el término para romper el vínculo entre escepticismo e incredulidad y, más en particular, para explicar la atracción que ejercieron desde el siglo XVI los argumentos escépticos en autores cuyo propósito era poner de manifiesto, y aparentemente defender, la novedad radical del cristianismo. Distingue de todas maneras dos versiones del fideísmo, una amplia y una estricta (Popkin, 2003, xxi-xxii). La amplia sería atribuir a la fe una precedencia respecto de la razón, es decir, negar que la razón pueda alcanzar con certeza la verdad si antes no acepta por fe alguna o algunas proposiciones; estrictamente, en cambio, serían fideístas quienes defienden la idea de “fe ciega”, esto es, quienes, desacreditando por completo la razón, apoyan toda certeza en una adhesión completa e incuestionable a ciertas verdades reveladas.

En los siglos XVI y XVII, el fideísmo en su versión más estricta estuvo por lo general asociado a un concepto de fe como obediencia ilimitada a las enseñanzas de la Iglesia, es decir, el de los católicos en su lucha teológica y militar contra los reformados que atri-

buían a la conciencia individual, iluminada por el Espíritu Santo, el criterio para discernir lo verdadero y lo falso en cuestiones de religión. Fue entonces cuando se descubrió en los antiguos tropos escépticos, reunidos por Sexto Empírico, un arma que creyeron letal contra la autonomía de la conciencia reformada, pues, tal como dice Gentian Hervet en el prólogo a su traducción del *Adversus mathematicos*, “ayudándonos poderosamente a refutar los filósofos paganos y extranjeros, esta obra nos proveerá una gran cantidad de argumentos contra los heréticos de nuestro tiempo, que midiendo con razones naturales lo que está más allá de la naturaleza y sólo puede ser conocido y aprehendido por la fe, no comprenden porque no creen”.⁷

Hay pasajes en los que Charron aparece como un fideísta en el sentido más estricto. Su fideísmo, no obstante, se despierta casi siempre en relación con los problemas políticos y sociales nacidos de la Reforma. En este sentido defiende a quienes suspenden el juicio y obedecen a lo que tradicionalmente se ha enseñado: ¿acaso “los disturbios, las sectas, las herejías y las sediciones no vienen de los altivos, afirmativos y obcecados y nunca de los académicos, modestos, indiferentes, suspensivos, es decir, sabios?” (Charron, 1986, 404). Toda herejía, para Charron, nace del vicio capital, la presunción de conocimiento; por ello, dice, “jamás un académico o un pirrónico será herético, son cosas opuestas”, y agrega: “se nos dirá tal vez que tampoco será jamás cristiano ni católico, puesto que también practicará la neutralidad y la suspensión en estos casos; eso es entender mal lo que se ha dicho, no hay suspensión ni lugar para el juicio, ni libertad respecto de lo que es de Dios. Hay que dejarlo a él, no a otro, inculcar y grabar lo que le plazca” (Charron, 1986, 405).

En este aspecto, según Charron, el escepticismo puede ser un aliado de la Iglesia católica. Lo recomienda también, sin embargo, en otro sentido que puede hacerse difícil de conciliar con aquel, a

7. “Hod cùm ad gentiles & externos philosophos confutandos nobis sit adiumenti plutimum allaturum, non paruum quoque suppeditabit copiam argumentorum aduersus nostri temporis haereticos, qui quae sunt supra naturam naturalibus metientes rationibus quae sola fide percipi & apprehendi possunt, non intelligunt quia non credunt” (Hervet, 1569, a2-a3).

saber, como purificador de las falsas concepciones de la divinidad. Para recibir a Dios, dice, hace falta primero vaciar el alma, “limpiarla, despojarla y desnudarla de toda opinión, creencia, afecto, dejarla como una carta blanca, muerta para sí y para el mundo, para dejar que en ella viva y actúe Dios, expulsar al viejo poseedor para poner al nuevo en su lugar, *expurgate vetus fermentum, exuite veterum hominem*”.⁸ Su principal blanco de ataque en este punto es la superstición, ese vicio que “perturba y enfurece al hombre e injuria a Dios (...) enfermedad del alma débil, vil y miedosa”, y respecto de la cual aconseja a su discípulo “aprender a temerle con horror y espanto” como la peor locura concebible.⁹ El horror que despierta el supersticioso se debe a que es, en realidad, un blasfemo (cf. Charron, 1986, 454-455). Los argumentos escépticos, al purgarnos de la locura supersticiosa, permiten devolver a Dios en cambio su condición de Otro en el sentido más radical del término, lo *totalmente* diferente.

Charron se refiere a este tema sólo brevemente en *De la sagesse* dado que su objeto de estudio allí es la sabiduría humana, no la divina. La cuestión, además, había sido tratada siete años antes, en *Les trois vérités*, a propósito del dogmatismo de los ateos.¹⁰ El reproche de presunción que hace a los ateos, sin embargo, cabe también

8. Charron, 1986, 404-405. Los textos en latín corresponden a I Corintios, V, 7 (“Purifícaos de la levadura vieja”) y Colosenses III, 9 (“Despojaos del hombre viejo”).

9. “[N]o hay nada que tenga mejor aspecto y que se esfuerce más por parecerse a la verdadera piedad y religión que la superstición (...) Ahora bien, la notable diferencia entre las dos es que la religión ama y honra a Dios llevando al hombre a la paz y el reposo y alojándose en un alma libre, franca y generosa; la superstición, en cambio, perturba y enfurece al hombre e injuria a Dios; hay que aprender a temerle con horror y espanto, esconderse y huir de ella si fuera posible: es la enfermedad de un alma débil, vil y miedosa” (Charron, 1986, 453-454).

10. “Por el momento decimos que estando la Deidad tan alta, tan alejada de nosotros y de nuestro alcance que no sabemos ni siquiera si eso es lejos o cerca, constituye una muy grande y rabiosa presunción decidir acerca de ella y determinar como hacen los ateos, los cuales en todas sus objeciones argumentan como si se tratara de una cosa definida, circumscripita y obligada a ser de tal o cual manera” (Charron, 1596, 18).

a los teístas que elaboran demostraciones acerca de la naturaleza de Dios, pues

es asimismo un abuso pensar encontrar alguna razón suficiente y demostrativa que alcance para probar y establecer evidente y necesariamente qué es la Deidad. (...) Si se encontrara razón humana suficiente para probar una Deidad, ésta no existiría, o bien, toda Deidad que se pruebe y establezca por razón y a la cual pudiera alcanzar o aproximarse la presunción humana es una Deidad falsa y no verdadera. Deidad es aquello que no se puede conocer, ni siquiera percibir (Charron, 1596, 19).

En *Les trois vérités* Charron habla como teólogo, pero, paradójicamente, como vemos, lo hace afirmando la imposibilidad de que pueda haber un saber al respecto, dado que “el mayor de los filósofos y el más sabio de los teólogos no conocen más o mejor a Dios que el más humilde de los artesanos. En primer lugar, donde no hay entrada de caminos no puede haber lejos ni cerca” (Charron, 1596, 20). Atribuye al lenguaje teológico un sentido puramente piadoso en tanto expresa nuestras emociones respecto de algo que desconocemos,¹¹ y ni siquiera sabemos si lo que es bueno en el plano humano podrá serlo también en el divino, pues “¿quién podría saber si esa confianza le resulta agradable y si la bondad divina es de tal modo que tome a bien lo que se haga con buena intención y para honrarlo? Así es, de hecho, la bondad humana, creada y finita, pero ¿quién sabe si la bondad increada e infinita es del mismo color?” (Charron, 1596, 25).

Esta última pregunta puede parecer piadosa, pero tiene consecuencias abismales para la religión tal como ha sido corrientemente entendida, pues, como mostrará Bayle en el artículo “Pyrrhon” del *Dictionnaire historique et critique*, si la idea de bondad humana no se corresponde con la idea de bondad divina y si lo que consideramos justo en el plano terrenal podría no serlo en el celestial, no solamente nuestras distinciones morales caen presa del relativismo sino que

11. “Por lo tanto, Dios, Eternidad, omnipotencia, infinitud no son para nosotros nada más que palabras pronunciadas en el aire. No son cosas que el entendimiento humano pueda manejar” (Charron, 1596, 21).

ya no hay un Dios al que reclamar justicia.¹² Charron es consciente de ello. Pide que el alma se purifique de todo residuo antropomórfico en su ascenso hacia Dios pero reconoce igualmente que, por ese camino, cada paso hacia lo alto será también una pérdida; que esa alma “quedando transida, baldada y embelesada de esfuerzo y admiración”, no podría establecer relación alguna con Dios, pues *aquello* a lo que llega no se parece en nada a lo que conoce ni puede atribuirle las cualidades que requiere el objeto de culto de una religión (cf. Charron, 1596, 27).

La única salida que queda ante el esfuerzo místico es, pues, la ficción: “Por lo tanto, es forzoso, y no podría ser de otra manera en la condición presente de esta vida, que cada uno se haga y se pinte por sí mismo una imagen de la Deidad, a la cual observar, dirigirse y atenerse, una imagen que sea como su Dios” (Charron, 1596, 27). Al final, por lo tanto, parece haber tenido razón Jenófanes al decir que si los animales tuvieron dioses se los forjarían como ellos, una idea que Charron cita como al pasar y casi sin darle importancia unas páginas atrás.¹³

Para cerrar en una primera instancia con el fideísmo de Charron, por lo tanto, juzgamos que, aun reconociendo los elementos que avalan tal interpretación, la misma, en cuanto supone una sumisión irrestricta a la palabra revelada, parece colisionar con la actitud que el mismo Charron defiende respecto de la necesidad

12. Cf. Bayle, 1740, III, 733a. En el artículo “Pauliciens”, Bayle dice que todas las teorías y artificios que giran alrededor del problema del mal han surgido de las ganas de disculpar a Dios, puesto “que se ha comprendido claramente que allí está toda la religión, y que desde el momento que nos atreviéramos a enseñar que él es el autor del pecado conduciríamos a los hombres necesariamente al ateísmo” (Bayle, 1740, III, 632b. Traducción nuestra). También recuerda en este sentido a los jesuitas, quienes habían dicho “que sería mejor ser ateo y no reconocer ninguna divinidad antes que rendir honores supremos a una naturaleza que prohíbe al hombre hacer el mal, y que sin embargo se lo hace cometer y luego lo castiga” (Bayle, 1740, III, 632a. Traducción nuestra).

13. “Decía graciosamente Jenófanes que si los animales se hicieran dioses los forjarían tal como ellos son. ¿Cómo podría, por lo tanto, conocer el hombre a Dios, que no se parece en nada al hombre, al ser humano, y es infinito?” (Charron, 1596, 23).

de pensar sin prejuicio y libremente, esto es, a partir de lo que la razón natural nos enseña, qué queremos decir cuando hablamos o recurrimos a “Dios”. Seguramente de él podría decirse lo mismo que cien años después dijo Leibniz de Pierre Bayle, a saber, que “quería hacer callar la razón después de haberla hecho hablar demasiado”.¹⁴ En lo que sí no puede haber dudas es en el hecho de que Charron enseña la obediencia a la autoridad política que adhiera a una determinada confesión religiosa; por ello, su fideísmo sería más católico que cristiano en tanto apunta principalmente a aceptar públicamente (en el sentido de la *confessio* hobbesiana) y practicar los rituales del credo tradicional por reconocer en él una institución indispensable en su país para la cohesión y la tranquilidad civil; se trataría en tal caso más bien de un “fideísmo político”.

2. Charron, libertino

El influjo del tratado *De la sagesse* sobre los escritores que constituyen el llamado “libertinismo erudito” es y ha sido uno de los aspectos más estudiados en relación con el pensamiento de Charron. En tal sentido, después de la extensa y reconocida obra de René Pintard que dio nombre al movimiento,¹⁵ se destacan últimamente, entre otros, los trabajos de Tullio Gregory y Jean-Pierre Cavaillé: el primero subrayando el valor emancipador de la duda en desmedro de un supuesto uso apologetico del escepticismo;¹⁶

14. “El Sr. Bayle quiere hacer callar la razón después de haberla hecho hablar demasiado; llama a eso el triunfo de la fe” (Leibniz, 1969, 39. Traducción nuestra).

15. Nos referimos a René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe. siècle*, 2 vols., Paris, Boivin et Cie. Éditeurs, 1943. A lo largo de la obra se encontrarán más de setenta referencias al pensamiento de Charron.

16. “Esta apreciación positiva de la razón escéptica difícilmente permita acercar la posición de Charron al “escepticismo” más tradicional y al fideísmo de cierta apologética cristiana que condenaba sin apelación todo uso de la razón para encontrar en la fe y en la autoridad un refugio tranquilo contra la duda y una guía segura para su propio comportamiento. (...) Contra tal fideísmo prevalece la razón escéptica y pirrónica, con su

el segundo detectando las huellas de *La sagesse* en Cyrano de Bergerac, Louis Machon y La Mothe le Vayer, pero también en los escritos anónimos o clandestinos de los siglos XVII y XVIII, desde los *Quatrains du déiste* (c. 1620) hasta el *Traité des trois imposteurs* (c. 1703) o *L'examen de la religion* (1745).¹⁷ Gregory y Cavaillé han renovado así un tema cuyo origen sin embargo es muy poco posterior al mismo Charron y fue objeto de entusiasmos tan pródigos en loas por parte de los mismos libertinos que consideraban al autor de *La sagesse* un héroe de la libertad de pensamiento –vimos al comienzo el elogio de Gabriel Naudé– como en diatribas por parte de los antilibertinos, frente de combate que tuvo en el jesuita François Garasse su figura más llamativa y según el cual Charron había apadrinado a todos los ateos enseñando la indiferencia religiosa y negando la divinidad de Jesucristo (cf. Garasse, 1623, 29 y 274-275).

Garasse exageraba, pero es indudable que los libertinos tenían motivos para reconocer en *La sagesse* algo así como su acta de fundación. Ya hicimos referencia a la crítica de la superstición; señalemos brevemente otras tres ideas que se encuentran en Charron y que serán después desarrolladas por Naudé, La Mothe Le Vayer o Samuel Sorbière. La primera y más característica es la jerarquización de “espíritus”: los fuertes o universales, que disfrutaban de las navegaciones filosóficas y la incertidumbre, y los débiles o “municipales”, dispuestos sólo a creer lo que han creído desde siempre y a condenar a todo lo que ponga en duda la verdad absoluta de su tradición.¹⁸ La segunda es la separación entre moral y religión, considerando a aquella como el fundamento de la buena vida y a la religión como una virtud particular que apoyada sobre la probidad contribuye al disfrute y la serenidad de ánimo, pero separada de

“universalidad de juicio”, de donde nace la “libertad académica o filosófica”, un comportamiento moral abierto y tolerante. La duda, no la verdad, hace libre al sabio, quien justamente gracias al ejercicio de la razón es «la imagen de Dios en la tierra» (Gregory, 2000, 140-141).

17. Cf. Cavaillé, 2009. Una versión considerablemente resumida de este trabajo, con el mismo título, se encuentra en Cavaillé, 2007, 29-42.

18. Cf. Charron, 1986, 291-293, 391-392, 403, 406, 434, 461 y 492. Este punto se encuentra tratado exhaustivamente en Paganini, 1987, 113-156.

ella santifica los peores crímenes y suele por lo tanto llevar a cometerlos (Charron, 1986, 462-467). La tercera, finalmente, la distinción entre “fuero externo” y “fuero interno” según la frase atribuida a Cesare Cremonini, “*Intus ut libet, foris ut moris est*” (“interiormente, como te plazca; exteriormente, como se acostumbra”), con la consecuente defensa irrestricta de la libertad de juicio y el análisis en términos puramente ceremoniales de las costumbres y leyes (religión incluida) (Charron, 1986, 387, 391-394, 410, 497 y 505).

A Garasse lo indignaba particularmente la distinción entre “*esprits forts*” y “*esprits faibles*”, que se había convertido hacia 1620, según él, en un santo y seña de los ateos. Ahora bien, como sinónimo de “*esprit fort*” Charron utiliza también el término “espiritual” (cf. Charron, 1986, 834); esto nos lleva al otro tipo de libertinismo que mencionamos y que ha sido bastante menos estudiado en relación con nuestro autor: el “libertinismo espiritual”, justamente, expresión que aparece por primera vez en un escrito de Calvino publicado en 1547 bajo el título *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels*.¹⁹

La figura clave al respecto es san Pablo, a quien Charron llama “uno de los primeros y supremos sabios”. Cita en tal sentido dos pasajes importantes; I Corintios, 2, 15: “el espiritual lo juzga todo y a él nadie puede juzgarle”;²⁰ y I Timoteo, 1, 9: “la ley no ha sido instituida para el justo y sabio”.²¹ En el segundo pasaje, el término

19. Para profundizar en las relaciones de Charron con el “libertinismo espiritual”, véase Paganini, 1987, 144-150. También se encontrarán referencias orientadoras en Tenenti, 1987, 238-239.

20. “El primer [oficio del sabio] es juzgar acerca de todo: es lo propio del sabio y espiritual, dice uno de los primeros y soberanos sabios, *spiritualis omnia dijudicat et à nemine judicatur*: El verdadero oficio del hombre, su ejercicio más propio y natural, su más digna ocupación es juzgar” (Charron, 1986, 389).

21. “El sabio cumple con su deber y observa las leyes, no a causa de éstas sino de sí mismo, puesto que él está por encima de ellas y, a diferencia del común de los hombres, no las necesita, e incluso aunque no hubiera ninguna no haría ni más ni menos que lo que hace: en esto se diferencia de los hombres ordinarios, quienes no pueden hacer nada bueno sin la ley. *Ad justo et sapienti non est lex posita*” (Charron, 1986, 833).

“sabio” es un agregado de Charron,²² pero en todo caso su libre traducción refuerza el convencimiento de que el “espiritual”, aunque las cumpla, está por encima de las leyes, a diferencia de los hombres vulgares, “carneales”, que las cumplen por miedo. Precisamente, el más famoso de los tratados místicos que Calvino denunció como obra de los libertinos espirituales, cuyo título es *La declaration de l’homme exterieur et de l’homme interieur, l’un selon la chair et l’autre selon l’esprit*, se apoyaba en san Pablo, y sobre todo en el pasaje de Corintios, para reivindicar dos leyes diferentes, la del alma o del hombre, “hecha de temor filial”, y la del espíritu, “dominante sobre todos, tal como está escrito que aquel que tenga esta ley espiritual del Padre juzga todo y no es juzgado por nadie, estando sin tutores ni curadores” (Anónimo, 1876, 96).

El peligro religioso y político que Calvino veía en estos textos es fácilmente comprensible, pues en ellos no sólo se alentaba a “dejar la letra y toda inteligencia literal” de las Escrituras “para concebir el espíritu y la interpretación espiritual” (Anónimo, 1876, 89), sino que, una vez establecido que “la ley espiritual juzga, supera y excede todo”, se sostenía que “por lo tanto es necesario al presente obedecerla y servirla por encima de cualquier otra, considerando que éstas han sido hechas a imitación e imagen de ella, a fin de que, saliendo a la luz, se diera a conocer exteriormente” (Anónimo, 1876, 98). Estas ideas también se encuentran presentes en *De la sagesse*, pero con una novedad interesante que ya parece anunciar el siglo XVIII: para Charron la ley espiritual y la ley natural se identifican explícitamente, por ello la misión del sabio es rescatar la ley natural de su olvido en el interior del hombre.

En resumen, todas las leyes del mundo no son más que copias y extractos producidos en los tribunales contra ti, que tienes escondido el original y finges no saber que lo es, ahogando tanto como puedes esta luz que te aclara desde adentro: *qui veritatem Dei detinent in injustitia* [que aprisionan la verdad de Dios en la injusticia (Romanos, 1, 18)]. Jamás han estado afuera ni han sido publicadas por hombre alguno, porque aque-

22. El texto de la Vulgata reza: “sciens hoc quia iusto lex non est posita”. La traducción de Erasmo es muy semejante: “sciens illud quod iusto lex non sit posita” y se corresponde con el griego original (cf. Erasmo, 1519, 451).

lla que está adentro, toda celeste y divina, ha sido demasiado despreciada y olvidada.²³

Entre el libertinismo espiritual y el libertinismo erudito se observan continuidades en cuanto al léxico; se observa también, sin embargo, cierta ruptura, sobre todo en relación con la desacralización, o por lo menos descristianización, del concepto de naturaleza que hace de los eruditos, como sugerimos, un antecedente importante del movimiento ilustrado en el siglo XVIII. Es esa ruptura la que parece empezar a notarse en *De la sagesse* de Charron, quien podría ser entendido, pues, como un punto de inflexión en la historia general del libertinismo en tanto tiene como referencia frecuente las cartas de san Pablo a la manera de los “espirituales”, pero, al mismo tiempo, da por supuestas ecuaciones sorprendentes –“según Dios, según sí mismo, según la naturaleza, según el orden y el reglamento general del mundo” (Charron, 1986, 424), o “la naturaleza y la razón (es decir, Dios)” (Charron, 1986, 466)– donde la trascendencia del Dios cristiano parece desdibujarse en dirección del naturalismo.

3. Charron, deísta

El deísmo, en general, sostiene que sólo deben postularse en la Deidad aquellos atributos que enseña la razón natural. Los deístas, por lo tanto, no aceptan la revelación y rechazan en las religiones históricas todo dogma o práctica que no pueda considerarse razonable. Establecen así una oposición entre religión natural, universal, y religiones históricas, particulares, afirmando que aquella debe servir de norma para identificar los errores y absurdos de

23. El pasaje presenta muchas dificultades de traducción: “Bref toutes les loix du monde ne sont que des copies et des extraits produits en jugement, contre toy qui tiens caché l’original, et feints ne sçavoir que c’est, étouffant tant que tu peux, cette lumière qui t’éclaire au dedans, *qui veritatem Dei detinent in injustitia*, mais qui n’ont jamais esté au dehors et humainement publiées, que pource que celle qui estoit au dedans, toute celeste et divine, a esté par trop méprisée et oubliée” (Charron, 1986, 423).

éstas. Dentro de ese cuadro general, de acuerdo con el país del que se trate sobre todo, podrán señalarse diferencias más específicas, pero en todo caso los especialistas suelen estar de acuerdo en que el deísmo es la concepción teológica más característica del siglo XVIII.²⁴

Sus orígenes, sin embargo, se encuentran en el siglo XVI, particularmente en el *Colloquium heptaplomeres* compuesto por Jean Bodin alrededor de 1590, uno de cuyos personajes, llamado Toralba, en defensa de un concepto natural de religión, niega la concepción antropomórfica de la Providencia, la Encarnación, la virginidad de María, la divinidad de Cristo, la Redención y todos los sacramentos cristianos.²⁵ Charron conocía y admiraba los escritos de Bodin, pero el *Colloquium* sólo fue publicado en 1857, y, aunque circuló desde comienzos del siglo XVII en forma manuscrita, no tenemos pruebas de que lo haya leído. En cualquier caso, también los elementos deístas están presentes en *De la sagesse*, tanto que, como señalábamos al comienzo, Marin Mersenne no se ocupa de criticar sus ideas en *La vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, como sería de esperar, sino en *L'impie des déistes*. En esta obra, aún admitiendo que los errores de Charron hayan sido cometidos con buena fe,²⁶ Mersenne afirma que los deístas sacan conclusiones perniciosas de *La sagesse* al aprovechar sus ambiguas observaciones respecto de los elementos en común que tienen las religiones o respecto del carácter poco concluyente de las demostraciones acerca de la inmortalidad del alma. Sólo a los fines de establecer más precisamente la

24. Nos damos cuenta de que la definición que proponemos es insuficiente. En defensa nuestra podemos alegar que incluso quienes se han ocupado de manera pormenorizada del tema aceptan que el término “deísta” es “notoriamente difícil de definir con algún grado de precisión” (Harrison, 1990, 62).

25. Hay edición española: J. Bodino, *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas*, traducción de P. Mariño, introducción de J. de Salas, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998. Los estudiosos británicos no estarían de acuerdo con esta atribución de paternidad en tanto consideran que el deísmo es una corriente principalmente, si no exclusivamente, inglesa fundada por Herbert de Cherbury (cf. Harrison, 1990, 62, y Champion, 1999, 437).

26. Cf. Mersenne, 2005, 161. Sobre las dudas de Mersenne acerca de las intenciones de Charron, véase Mersenne, 2005, 154 y 159.

relación que observaba Mersenne –y que han retomado en el siglo XX, entre otros, Fortunat Strowski²⁷ y J. B. Sabrié²⁸– nos limitaremos aquí a hacer algunas observaciones respecto del modo en que *De la sagesse* trata el primer punto, es decir, lo que en términos de Hume podría llamarse una “historia natural de la religión”.

En primer lugar, ya hemos visto que Charron consideraba todas las leyes “copias externas y públicas” de la ley natural; esto incluye explícitamente a “la ley de Moisés en su decálogo” (Charron, 1986, 844), es decir, la ley revelada según la tradición judeo-cristiana. En segundo lugar, su crítica a las religiones históricas o positivas es directa y tajante. Dirá así que *todas* las religiones se imponen cargas difíciles y dolorosas, pues “jamás la naturaleza humana dejará y terminará de inventar medios para infligirse penas y tormentos, lo que viene de la opinión de que Dios goza y se complace con los tormentos y desgracias de sus criaturas” (Charron, 1986, 447). También que, por ser extrañas a la naturaleza, *todas* las religiones “son extrañas y horribles para el sentido común” (Charron, 1986, 449). Estas afirmaciones implican claramente una puesta en cuestión del carácter revelado del cristianismo, pues, en principio, Charron no establece diferencia alguna entre las religiones: *todas* se enriquecen de los despojos de las anteriores, “como la judaica lo ha hecho con la pagana y egipcia, la cristiana con la judaica, la mahometana al mismo tiempo con la judaica y la cristiana” (Charron, 1986, 448-449).

Ahora bien, a pesar de todo Charron se consideraba cristiano y debemos suponer que admitía algunos misterios como el de la Encarnación y el de la Redención. Respecto del primero, no tenemos elementos para ponerlo en duda o negarlo. Respecto del segundo, nos gustaría citar un pasaje extraordinario. El contexto

27. “Todavía no está permitido negar a Dios. El libre pensador admite entonces que Dios existe, pero no podría aceptar sobre Dios las enseñanzas de las religiones y los prejuicios del vulgo. El libre pensador se hace *deísta*. Y aquí mismo Charron es su maestro. Charron le enseña a distinguir a Dios de la religión” (Strowski, 1907, 199).

28. “[N]o se puede negar que la religión del sabio contiene un germen de deísmo, que es un camino hacia el deísmo, que aspira en sus tendencias más profundas a transformarse simplemente en la religión natural” (Sabrié, 1913, 376).

del mismo es una crítica al concepto de religión como sacrificio y al énfasis en los aspectos rituales y sacramentales del cristianismo; a continuación, Charron agrega: “Y, en fin, el hijo de Dios, doctor en verdad, habiendo venido para destetar (*sevrer*) y despabilar (*deniaiser*) al mundo, los ha abolido a todos [los sacrificios]” (Charron, 1986, 245). Según este pasaje, la misión de Jesús sería, pues, liberar a los hombres de la violencia a que los rituales los someten, devolverlos a la naturaleza emancipándolos de la enferma identificación entre sacrificio y religión (cf. Charron, 1986, 426). Liberación, pero no necesariamente redención puesto que no parece haber nada para redimir. En efecto, tanto la definición que da Charron del pecado en *Les trois vérités*, “el pecado no es cosa que subsista de suyo, sólo tiene vida en tanto que tu voluntad y aprobación se la den, y tan pronto como te desagrade, pierde su veneno, su aguijón” (Charron, 1596, 110), como la idea presente en la *Sagesse* de que el sabio es capaz de reconstruir la naturaleza “pura y completa” con sus solas fuerzas (Charron, 1986, 824), indicarían que a su juicio la caída de Adán no ha tenido consecuencias irreversibles para la humanidad. “[L]as opiniones y juicios naturales son siempre verdaderos, buenos y sanos”; tal es para Charron la séptima y última lección que su discípulo recibirá (Charron, 1986, 857).

4. Charron y el siglo XVIII

Pascal, que leyó a Charron, con seguridad se indignó al encontrar el último pasaje que citamos, tan ajeno a la “nature imbecile” que él ordenaba callar.²⁹ Las ideas del tratado *De la sagesse*, sin embargo, no fueron por ello, ni mucho menos, olvidadas. Justamente, para ir cerrando nuestro recorrido, y subrayar las líneas de continuidad entre la filosofía precartesiana y el pensamiento del

29. “¡Humíllate, razón impotente! ¡Cállate, naturaleza imbecil! Debes saber que el hombre supera infinitamente al hombre y aprender de tu maestro tu condición verdadera, que ignoras” (Pascal, 1962, 131; traducción nuestra). Es conocida la queja de Pascal a raíz del orden excesivo que observaba en la *Sagesse*, cuyas divisiones, dice, “entristecen y aburren” (Pascal, 1962, 513).

siglo XVIII, querríamos detenernos un momento en otro autor al que, a diferencia de Pascal, el proyecto de autorreconstrucción de la naturaleza humana que hemos esbozado parece haber resultado posible e incluso deseable: Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau, en efecto, según nos informa la Roche du Maine en el “Discurso preliminar” de su *Analyse raisonnée de la Sagesse de Charron* (1763), apreciaba el tratado de Charron hasta el punto de haberse propuesto hacer una edición del mismo.³⁰ No hay indicios de que el proyecto se haya siquiera iniciado. De todas maneras, las huellas de aquel aprecio son bastante notables en algunas de sus obras y, a nuestro juicio, no han recibido suficiente atención por parte de los especialistas, acaso convencidos de que tal examen difícilmente podía revelar elementos de importancia que no se encontraran también en la bibliografía que se ha ocupado de la relación Rousseau-Montaigne.³¹ Insistimos, empero, que el tratado *De la sagesse* no se limita a ser un resumen didácticamente ordenado de los *Essais*. Las diferencias entre estas obras son por momentos significativas y lo son, precisamente, en torno a dos cuestiones muy caras al pensamiento de Rousseau que a continuación trataremos de manera muy breve y con el único propósito de indicar un camino.

Empecemos por una referencia explícita que no puede pasar desapercibida. En una nota a la *Profession de foi du vicaire savoyard*,

30. “No es obra mía la que ofrezco al público: es de Charron. Jean-Jacques Rousseau la apreciaba mucho y se había propuesto hacer una edición de ella. Si este escritor célebre hubiera ejecutado su proyecto yo habría quedado mi Análisis: decido publicarlo porque sé que lo ha abandonado” (La Roche du Maine, *Analyse raisonnée de la Sagesse de Charron*, “Discours préliminaire”, p. xvi. Citado por Bianchi, 2002, 184, n. 21. Traducción nuestra)

31. Al respecto, podrían citarse, entre otros, los trabajos de Pierre Villey (*L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, Paris, 1911), Colette Fleuret (*Rousseau et Montaigne*, Paris, Nizet, 1980), Jean Starobinski (“Rousseau: notes en marge de Montaigne”, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 41, 1997, 11-56) y Philip Knee (“L'usage de la fiction: Montaigne et Rousseau”, en *La parole incertaine: Montaigne en dialogue*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, 129-159). Sobre la relación Charron-Rousseau, en cambio, sólo hemos encontrado un trabajo específico: Georges Pire, “Jean-Jacques Rousseau, lecteur de Pierre Charron”, *Revue de littérature comparée*, XXXVI (1962), 481-494.

Rousseau, después de citar cierto pasaje de *De la sagesse* referido al origen exclusivamente humano de las religiones positivas, concluye: “Parece bastante claro que la sincera profesión de fe del virtuoso teologal de Condom no habría sido muy diferente de la del vicario saboyano”.³²

El texto citado por Rousseau tiene un fragmento donde claramente resuena el eco de Montaigne: “la nación, el país, el lugar dan la religión; se es de aquella que tiene el lugar donde hemos nacido y crecido: somos circuncidados, bautizados, judíos, mahometanos, cristianos, antes de saber que somos hombres, la religión no es de nuestra preferencia y elección”.³³ El contexto al que Charron integra esa idea, sin embargo, le hace cobrar una radicalidad de la que carece en los *Essais*. El pasaje que precede al que acabamos de citar es, en efecto, el siguiente:

Así, también todos dicen que la tienen [a la inspiración divina], y creen en ella, y todos utilizan esta jerga: no de los hombres ni de criatura alguna, sino de Dios. Pero, a decir verdad, sin halago ni disfraz alguno, no hay nada de eso. Ellas [las religiones] están, se diga lo que se diga, sostenidas por manos y medios humanos, como lo prueba en primer lugar la manera en que las religiones han sido recibidas en el mundo e incluso todos los días por los individuos.³⁴

32. Rousseau, 1969, 27. Las traducciones de Rousseau son nuestras.

33. Charron, 1986, 451. El pasaje al que nos referimos de Montaigne es muy conocido: “Todo esto es un signo evidente de que recibimos nuestra religión a nuestra manera y de nuestras manos, al igual que se reciben otras religiones. Nos encontramos en el país donde ella forma parte de la costumbre. (...) Somos cristianos por el mismo motivo que somos perigordinos o alemanes” (Montaigne, 2004, 445. Traducción nuestra).

34. Charron, 1986, 451. En la segunda edición (1604), Charron se vio obligado a corregir este texto introduciendo una distinción entre religiones verdaderas (“recibidas y sostenidas por otras manos”) y religiones falsas (“puras invenciones humanas o diabólicas”). El hecho de que la cita corresponda a la edición original, de 1601, llevó a Pierre-Maurice Masson a pensar que Rousseau poseía o había consultado un ejemplar de ésta, además de la de 1618, que, según se sabe, le había regalado Mme. de Créqui. Pierre Burgelin, quien hizo la notas para la edición de Gallimard, observó sin embargo que la edición de 1618 contiene un apéndice donde se encuentran los pasajes excluidos a partir de 1604 (cf. Rousseau, 1969, 1573).

Parece claro que Rousseau acerca la figura del Vicario a la de Charron en virtud de que en el tratado *De la sagesse* encuentra un examen crítico de la fe, examen que, a diferencia de los *Essais* de Montaigne, no termina en la suspensión del juicio. Dicho más claramente, y como vimos antes, Charron acepta que es propio del sabio adaptar su comportamiento a las costumbres –religiosas, en este caso– de la sociedad en que vive; sin embargo, la distinción entre “fuero externo” y “fuero interno” le permite llevar a su discípulo –al igual que lo hace el Vicario con el suyo– al estudio de la “verdadera piedad” para aprender a distinguirla de la falsa, es decir, de los rituales inventados por la fantasía humana (aun cuando exteriormente y los fines de la paz civil deba cumplir con los mismos).³⁵ Tras ese estudio, el discípulo de Charron estaría en condiciones de concebir una religión “libre” de ingredientes supersticiosos y reducida a su esencia: elevada “por pura contemplación a admirar y adorar la grandeza y la majestad inmensa de la primera causa de todas las cosas, del ser de los seres, sin gran declaración o determinación de ésta, o prescripción de cómo servirla; sólo reconociéndola indefinidamente como la bondad, perfección e infinitud del todo incomprensible e incognoscible” (Charron, 1986, 456).

Esa religión “purificada”, “natural”, diferente y en muchos puntos opuesta a las religiones positivas, resulta sin duda uno de los temas donde la huella de Charron se hace notar en el Vicario. Éste también reconoce que todas las enseñanzas religiosas, incluso las del Evangelio, están llenas de “cosas que repugnan a la razón”³⁶ y que lo que le corresponde al hombre que desee servir a Dios en la simplicidad de su corazón no es rezar sino ejercitarse “en las contemplaciones sublimes”: “respetar en silencio aquello que no podría rechazarse ni comprenderse y humillarse ante el gran Ser

35. “Estudiar la verdadera piedad” es el primer *deber* (*office*) de la sabiduría, así lo establece el título del capítulo 5 del libro II del tratado *De la sagesse*, donde se encuentra precisamente el pasaje citado por Rousseau en la nota al pie de la *Profession de foi*.

36. “[E]se mismo Evangelio está lleno de cosas increíbles, de cosas que repugnan a la razón y que a todo hombre sensato le resulta imposible concebir o aceptar” (Rousseau, 1969, 627).

que es el único que sabe la verdad".³⁷ Tal es lo que el Vicario denomina "escepticismo involuntario", un escepticismo que, por otra parte, seguramente podría adoptar el "*je ne sais*" que Charron eligió como divisa y que Rousseau declara "irles tan bien" a Emilio y a él mismo.³⁸

Ahora bien, el "escepticismo involuntario" se caracteriza por ser exclusivamente teórico, es decir, por no extenderse "a los puntos esenciales de la práctica".³⁹ El "*je ne sais*" encuentra entonces un límite infranqueable: la voz de la conciencia, ese "principio innato de justicia y virtud" que existe en el fondo de las almas y que nos orienta de manera infalible en la vida moral, sería inmune al escepticismo, porque, en la línea de lo que señaló Ezequiel de Olaso, sus actos "no son juicios sino sentimientos".⁴⁰ He allí el otro gran tema del tratado *De la sagesse* que reaparece en Rousseau.

Los enemigos del Vicario al respecto son los filósofos, "supuestos sabios" que analizan la voz de la conciencia en términos de "errores de la infancia" o "prejuicios de la educación".⁴¹ A conti-

37. Rousseau, 1969, 627. Respecto de las "sublimas contemplaciones" y del carácter irracional del rezo, cf. Rousseau, 1969, 605.

38. Cf. Rousseau, 1969, 485. La relación con el *Je ne sçay* de Charron es señalada en las notas por Pierre Burgelin (Rousseau, 1969, 1451). También Ezequiel de Olaso señala que "en la segunda parte de la *Profession* Rousseau ha de retomar la divisa de Charron" (Olaso, 1981, 79).

39. "He aquí el escepticismo involuntario en que he permanecido; pero tal escepticismo no es para nada penoso, puesto que no se extiende a los puntos esenciales de la práctica y me encuentro muy decidido acerca de los principios de todos mis deberes" (Rousseau, 1969, 627).

40. "Los actos de la conciencia no son juicios, sino sentimientos. Aunque todas nuestras ideas nos llegan de fuera, los sentimientos que las valoran están dentro de nosotros y sólo a través de ellos conocemos la conveniencia o no conveniencia que existe entre nosotros y las cosas que debemos buscar o evitar (Rousseau, 1969, 599). Contra la postulación por parte de Yvon Belaval de un "dogmatismo del sentimiento" en el Vicario, Olaso indicó que si la conciencia no se expide por medio de juicios sino de sentimientos, "sería atractivo, pero en definitiva falso", hablar de "dogmatismo" en el sentido propiamente escéptico del término (Olaso, 1981, 78).

41. "Pero ante esta palabra [conciencia] oigo elevarse por todas partes el clamor de los pretendidos sabios: ¡Errores de la infancia, prejuicios de la educación!, gritan todos a coro" (Rousseau, 1969, 598).

nuación, siguiendo tal vez la lectura de Helvétius, critica el relativismo moral de Montaigne, juzgándolo frívolo en su búsqueda de ejemplos que pongan en cuestión el carácter innato de las enseñanzas de la conciencia.⁴²

Montaigne, de hecho, en el ensayo titulado "De la costumbre" (*Essais*, I, 23), después de una frondosa reunión de hábitos exóticos, había dicho que "[l]as leyes de la conciencia, que nosotros consideramos nacidas de la naturaleza, nacen de la costumbre" (Montaigne, 2004, 115). También Charron disfruta de la variedad de opiniones e incluso caracteriza al sabio a partir de su oposición con el "espíritu municipal", es decir, con aquel "que llama barbarie a lo que no es de su gusto y costumbre", tomando como criterio de verdad el ejemplo "de las opiniones y usos del país en el que estamos" (Charron, 1986, 406). Sin embargo, esta diversidad sólo se refiere a aspectos superficiales del comportamiento, y para Charron no contradice "la obligación natural, interna y universal" que tiene todo hombre, "siguiendo la intención de su autor y hacedor", de "ser hombre de bien, recto e íntegro" (Charron, 1986, 420). Esa obligación, que define al hombre, es la *prudhomie*.

En *De la sagesse*, por lo tanto, por debajo de las virtudes aprendidas y sosteniéndolas, se supone la presencia de una guía moral innata, que no debe cultivarse ni inducirse, que nace "en el hombre por él mismo, es decir, por la fuerza interna que Dios ha puesto allí" (Charron, 1986, 421). Esa guía no es víctima del examen escéptico; al contrario, lo que hace tal examen es disolver las opiniones recibidas y apoyadas en los prejuicios para que aquella voz más

42. "¿Pero de que le sirven al escéptico Montaigne los trabajos que se toma para desenterrar de un rincón del mundo una costumbre opuesta a las nociones de justicia? (...) ¡Oh Montaigne! Tú que te jactas de franqueza y de veracidad, sé sincero y veraz, si es que un filósofo puede serlo, y dime si existe algún país sobre la tierra en el que sea un crimen respetar la propia palabra, ser clemente, bienhechor, generoso, donde el hombre de bien sea despreciable y el pérfido honrado" (Rousseau, 1969, 598-599). Nuestra conjetura respecto de la influencia de Helvétius se apoya en el hecho de que éste, simplificando notablemente el movimiento reflexivo de los *Essais*, ubicó a Montaigne entre aquellos "que hicieron ver que una acción virtuosa en el norte es viciosa en el sur, concluyendo de allí que la idea de virtud es puramente arbitraria" (Helvétius, 1818, 120; traducción nuestra).

profunda, que es la voz de la naturaleza, pueda hacerse oír.⁴³ En tal sentido podríamos decir que el *sage* (sabio) es el *savant* (erudito) purificado por el escepticismo y que por ello puede volver a una comunicación alegre e inmediata con la *physis*.⁴⁴

Hacia el final de su estudio sobre el escepticismo del Vicario Saboyano, Ezequiel de Olaso sostuvo que Rousseau “[e]n vez de prepararse a soportar lo inevitable y adoptar la muda impavidez del pirrónico, encuentra que la voz de la conciencia es la voz de la naturaleza, no de los hombres”, y con ello, sin saberlo, lleva el ideal del escepticismo pirrónico a su consumación: “[e]n la conciencia se hace presente la *physis*, ella es el criterio buscado por los pirrónicos, la que ofrece la marca natural e infalible” (Olaso, 1981, 78-79). Tal es el “gran descubrimiento de Rousseau”, afirma asimismo Olaso, y su análisis nos parece irreprochable excepto en este último punto. Ese descubrimiento, en efecto, como hemos tratado de mostrar, ya estaba presente en el tratado *De la sagesse*; también acerca de la voz natural de la conciencia, por lo tanto, “[p]arece bastante claro que la sincera profesión de fe del virtuoso teologal de Condom no habría sido muy diferente de la del vicario saboyano”.

5. Conclusiones

En el artículo que le dedica en el *Dictionnaire historique et critique*, Pierre Bayle refiere que hacia 1590, es decir, cuando todavía no había publicado ninguna obra, Charron tomó la decisión de hacerse monje cartujo. Su solicitud no fue aceptada porque se lo consideró, a los 47 o 48 años, demasiado viejo para adaptarse a los rigores de la orden; lo mismo sucedió poco después con la orden de los celestinos, y por ello nuestro autor “decidió terminar su vida bajo la condición de sacerdote secular” (Bayle, 1740, II, 142). El hecho es

43. La séptima y última lección de sabiduría (“las opiniones y juicios naturales son siempre verdaderos, buenos y sanos”), en efecto, no puede entenderse separada de las dos anteriores: no determinarse, no obligarse ni apegarse a nada. “He allí –concluye Charron– las dos riendas y dos reglas que siempre impedirán equivocarse” al discípulo (Charron, 1986, 857).

44. Sobre la oposición ciencia-sabiduría, cf. Charron, 1986, 687-693.

notable: Charron no sólo decide hacerse monje sino que elige órdenes caracterizadas por la austeridad, la contemplación y la vida ermitaña. Relacionando esta circunstancia con el influjo que ejerció sobre el libertinismo erudito podrían pensarse tres alternativas: a) que después, y acaso ante el fracaso, de su vocación monacal “se hizo” libertino; b) que eligió tales órdenes para ocultar a los ojos del mundo –pagando un precio altísimo– sus ideas irreverentes; o c) que los libertinos encontraron en él un arsenal de argumentos peligrosos sin preocuparse demasiado si los mismos estaban vinculados con los aspectos más profundos de su pensamiento.

Juzgamos que esta última posibilidad es la más verosímil, y por ello coincidimos con Fortunat Strowski cuando sostiene que “[e]l libertino no ve en Charron la sustancia religiosa; él no se interesa más que por el libre pensamiento, no observa más que una cara de la doctrina” (Strowski, 1907, 185). Esa “sustancia religiosa”, esa “otra cara” de la doctrina que, por ejemplo, La Mothe Le Vayer no ve, tan fascinado por lo que *De la sagesse* le ofrecía en relación con el desenmascaramiento de los mecanismos de dominio psicológico y político que se ocultaban en las funciones y rituales del culto, es lo que Michel Adam ha llamado “inclinación al misticismo” (Adam, 1991, 89).

La expresión puede resultar exagerada, pero, en todo caso, creemos que Adam tiene razón al decir que la noción de infinitud divina ocupa un lugar importante en el pensamiento de Charron. Ahora bien, Adam, y, más aún, Christian Belin (cf. Belin, 1995), tratan de hacer compatible aquella inclinación con las líneas principales de la tradición cristiana, punto en el que estamos menos seguros. En efecto, nos parece bastante claro que, sobre todo en el tratado *De la sagesse*, Charron se muestra convencido de que el objeto de su búsqueda no puede institucionalizarse sin perder su majestad. Por ello le atraen los libertinos “espirituales”, que defendían la libertad interior del sabio frente a las leyes positivas (incluyendo entre ellas las religiosas).

Estos libertinos, sin embargo, están demasiado cercanos a San Pablo como para no enfatizar la gracia divina en desmedro de la naturaleza, algo que Charron no podría compartir. Para él, por el contrario, la naturaleza, si no es el mismo Dios infinito, es al menos la aparición por excelencia de ese Dios. De allí esas extrañas asimilaciones entre Dios, la razón universal, el orden del

mundo y la ley natural que aparecen sobre todo en el capítulo 3 del libro segundo del tratado *De la sagesse*, asimilaciones que Charron jamás aclara y sólo las ofrece al lector como un hecho evidente por sí mismo.

Este concepto de naturaleza es ciertamente enigmático, tanto como su relación con el escepticismo. La mejor clave para descifrar ambos, a nuestro juicio, la ha propuesto Ezequiel de Olaso en su análisis de la *Profesión de fe del vicario saboyano* al pensarla como la consumación del escepticismo: el poder protector y orientador de una *physis* que supera la *epoché*; una *physis*, por lo tanto, que ya no es la del escepticismo, y que si hubiera que buscarle algún antecedente en la antigüedad clásica debería indagarse por el lado del estoicismo, en aquella noción de *logos*, “recta razón que todo lo recorre y traspasa y que es la misma cosa que Zeus” (Diógenes Laercio, 1990, 163).

Para terminar. Tomando pasajes aislados del tratado *De la sagesse* puede hallarse en él a un fideísta o a un libertino; juzgamos, sin embargo, que tales pasajes no pertenecen al núcleo del pensamiento de Charron, núcleo que se encontraría vinculado a la búsqueda racional de la Deidad y encontraría en la naturaleza su rostro privilegiado e incomprensible. En tal sentido, consideramos que por esta exaltación de la naturaleza en las postrimerías del Renacimiento, Pierre Charron podría ser considerado un protodeísta que se vale de los ejercicios escépticos para restaurar el vínculo *inmediato* del instinto humano con la ley natural o divina; por tal restauración se define la sabiduría.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAM, Michel (1991), *Etudes sur Pierre Charron*, Talence, Presses Universitaires de Bordeaux.
- ANÓNIMO (1876), *La declaration de l'homme extérieur et de l'homme intérieur, l'un selon la chair et l'autre selon l'esprit*, en *Traité mystiques écrits dans les années 1547 à 1549*, publiées d'après le manuscrit original par Ch. Schmidt, Bâle/Genève/Lyon, Henri Georg Steiner).
- BAYLE, Pierre (1740), *Dictionnaire historique et critique*, 5ta. edición, Amsterdam/Leyde/La Haye/Utrecht, P. Brunel et. al., 4 vols.
- BELIN, Christian (1995), *L'oeuvre de Pierre Charron, 1541-1603. Littérature et théologie de Montaigne à Port Royal*, Paris, Honoré Champion.

- BIANCHI, Lorenzo (2002), “Charron au XVIIIe. siècle: *L'Analyse Raisonnée de 'La Sagesse' de la Roche du Maine (1763)*”, en Paganini, Benítez y Dybikowski (dir.), *Scepticisme, Clandestinité et Libre Pensée*, Paris, Honoré Champion.
- CAVAILLÉ, Jean-Pierre (2009), “Pierre Charron, «disciple» de Montaigne et «patriarche des prétendus esprits forts»”, en <http://dossiersgrihl.revues.org/280>.
- CAVAILLÉ, Jean-Pierre (2007), “Les libertins et Montaigne”, Vol. XIX de *Montaigne Studies*, March 2007, Number 1-2.
- CHAMPION, Justin (1999), artículo “Deism”, en *Columbia History of Western Philosophy*, ed. Richard Popkin, New York, Columbia University Press.
- CHARRON, Pierre (1986), *De la sagesse*, Paris, Fayard.
- CHARRON, Pierre (1596), *Les trois vérités contre tous Athées, Idolâtres, Juifs, Mahumetans, Hérétiques, & Schismatiques*, Lyon, Jean Didier.
- DE ROTTERDAM, Erasmo (1519), *Novum Testamentum omne, multo quàm antehac diligentius ab Erasmo Roterodamo recognitu, emendatum ac translatum*, Basileae, in Aedibus Ioannis Frobenii.
- DESCARTES, René (2004), *Discurso del método*, edición de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue.
- GARASSE, François (1623), *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendues tels*, Paris, Sebastien Chappelet.
- GREGORY, Tullio (2000), *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, trad. de M. Raiola, Paris, PUF.
- HARRISON, Peter (1990), “Religion” and the Religions in the English Enlightenment, Cambridge, Cambridge University Press.
- HELVÉTIUS, Claude-Adrien (1818), *De l'esprit*, en *Oeuvres complètes d'Helvétius*, tome premier, Paris, Mme. Ve. Lepelet.
- HERVET, Gentian (1569), Prefacio a *Sexti Empirici viri longe doctissimi Adversus mathematicos*, Paris.
- LAERCIO, Diógenes (1990), *Los filósofos estoicos*, edición bilingüe de Antonio López Eire, Barcelona, PPU.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1969), *Essais de théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion.
- MERSENNE, Marin (2005), *L'impiété des déistes*, édition et annotation par Dominique Descotes, Paris, Honoré Champion.
- MONTAIGNE, Michel de (2004), *Les Essais*, édition Villey-Saulnier, Paris, PUF.
- OLASO, Ezequiel de (1981), *Escepticismo e Ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau*, Valencia (Venezuela), Universidad de Carabobo, 1981.
- PAGANINI, Gianni (1987), “«Sages», «spirituels», «esprits forts». Filosofia dell' «esprit» e tipologia umana nell'opera di Pierre Charron”, en A.A.V.V., *La saggezza moderna. Temi e problema dell'opera di Pierre Charron*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- PASCAL, Blaise (1962), *Pensées*, édition de Louis Lafuma, Paris, Seuil.

- POPKIN, Richard (2003), *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1969), *Émile ou de l'éducation*, en *Oeuvres complètes*, Vol. IV, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1969.
- SABRIÉ, Jean-Baptiste (1913) *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603): l'homme, l'oeuvre, l'influence*, Paris, Felix Alcan.
- STROWSKI, Fortunat (1907), *Pascal et son temps. Première partie: de Montaigne à Pascal*, deuxième édition, Paris, Plon.
- TENENTI, Alberto (1987), "Libertinaje y herejía a mediados del siglo XVIII y comienzos del XVII", en J. Le Goff (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, traducción de H. Tizón y otros, México, Siglo XXI.

Recibido: 09-2012; aceptado: 04-2013

MICHEL FOUCAULT: FILOSOFIA, LINGÜÍSTICA E ESTRUTURALISMO

Fabiano Lemos

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

RESUMO: O artigo se propõe a esclarecer a hesitante relação de Foucault com a teoria estruturalista da década de 1960 a partir da recondução histórica e política dessa questão ao debate intelectual que procurou, com maior ou menor sucesso, no modelo linguístico de Saussure, uma nova grade de inteligibilidade para as ciências humanas. A descrição das transformações que ocorreram no interior deste debate e o modo como elas levaram Foucault a repensar sua participação nele nos ajudam a esclarecer como a simpatia explícita pelo estruturalismo do início dos anos 1960 cede lugar a uma recusa insistente de filiar-se a ele no final dessa década.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault, estruturalismo, linguística.

ABSTRACT: This paper intends to elucidate the hesitating relation between Foucault and structuralist theory at the 1960s by recasting it, in a historical and political way, within the intellectual debate that tried to build, more or less successfully, a new grid of comprehensibility to humanities from the linguistic model of Ferdinand de Saussure. The description of transformations that took place within this debate and the way they compelled Foucault to rethink his participation in it could help us to understand how explicit affinities towards structuralism in the beginning of the 1960s gives place to an insistent refusal of affiliation at the end of this decade.

KEYWORDS: Foucault, structuralism, linguistics.

La Science, ayant dans le Langage trouvé une confirmation d'elle-même, doit maintenant devenir une CONFIRMATION du Langage.

MALLARMÉ

1. Da Literatura à Linguística

Direta ou indiretamente, as pesquisas de Michel Foucault estiveram, desde o início, envolvidas com as tradições dos estudos literários. Seu estudo monográfico sobre a ficção proto-surrealista de Raymond Roussel, em 1963, não constituiu o primeiro esforço neste sentido. Já as presenças de Sade, Nerval, Bataille e Artaud na *Histoire de la folie*, dois anos antes, são sintomáticas de um procedimento que se estenderia até seus últimos textos: uma interpolação entre filosofia e literatura que, esboroando os limites entre ambas, acaba por colocá-las sob um mesmo estatuto epistemológico na história dos sistemas de pensamento.

Este mecanismo metodológico em geral não era exatamente novo. Do romantismo de Hölderlin ao existencialismo de Sartre, de Diderot a Benjamin, as narrativas ficcionais exigiram para si, em maior ou menor grau, uma dignidade filosófica segundo a qual elas puderam ser pensadas *riogorosamente*; e isto, no quadro emergente das disciplinas das ciências humanas, queria dizer: não apenas como objeto de fruição sensível, de *catarsis* clássica ou entretenimento burguês, mas como *signo* de uma determinação antropológica — ou, em alguns casos, mesmo *cosmológica* — a ser revelada pela reflexão filosófica. Os desenvolvimentos históricos deste princípio geral de leitura dos textos literários marcam, assim, o caminho que une a origem da estética como disciplina autônoma na passagem do século XVIII para o XIX ao surgimento mesmo da crítica literária dos anos 1940 e 1950.

É nesta paisagem que os trabalhos de Foucault — alinhado aos do grupo de jovens investigadores que se organizavam em torno da paradigmática revista dirigida por Philippe Sollers, a *Tel Quel* — parecem ter dado um passo além. Para ele, como para os outros integrantes do grupo — Julia Kristeva, Roland Barthes, Jacques Derrida, Denis Roche são alguns deles — não era a filosofia ou a psicanálise ou qualquer outro domínio metodológico autodeclara-

do como sistemático que seria capaz de fornecer as chaves de decifração do código antropológico¹. Antes, o contrário: a literatura — o romance, a poesia, o teatro, enfim, o *texto* — se desloca do quadro geral de classificações organizado pela verdade das ciências para o espaço onde passa a funcionar como *condição mesmo de toda representação*, de todo *discurso*, de toda *reflexão* inteligível — inclusive a da ciência. Aquilo que os autores da *Tel Quel* chamam de *écriture*, a dimensão estruturalmente mais geral da literatura, passa a organizar um novo quadro de representação — um quadro *semiológico*.

Do outro lado do Atlântico, e quase uma década depois, os trabalhos de Foucault começavam a ser lidos por alguns grupos de professores dos departamentos de literatura comparada e, mais especificamente, por aqueles que fomentaram a entrada de um modelo de investigação ali conhecido logo depois como *French Theory*. Sobre tudo a partir da publicação, em 1979, da primeira tradução integral em inglês do texto *Qu'est-ce qu'un auteur?*, conferência pronunciada na França dez anos antes, o nome de Foucault ficou associado, desde estes grupos, aos estudos literários e culturais, e definiu para suas pesquisas um destino bastante particular, vinculado menos à filosofia que à literatura — um destino americano.² Nesse momento, em Paris, a publicação de *Surveiller et punir*, assim como do primeiro volume da *Histoire de la sexualité*, já haviam relativizado suficientemente a compreensão do trabalho de Foucault no âmbito da crítica literária francesa. Seja como for, redefinindo as premissas metodológicas do estruturalismo, em consonância com o grupo da *Tel Quel*, ou, mais tarde, se tornando o paraninfo intelectual do *New Criticism* americano, através da estética da escritura ou da análise do discurso, as pesquisas da arqueologia-genealogia aca-

1. Sobre o grupo da *Tel Quel*, cf. During, 1992, 67; e também Kauppi, 1994 (para um brevíssimo sumário sobre o hesitante envolvimento de Foucault com a revista, cf. pp. 144-145).

2. Sobre o impacto de Foucault nos Cultural Studies e na teoria literária americana, o livro de François Cusset, *French Theory*, continua sendo o estudo mais detalhado. Cf., também, During, 1992, 13-14. O artigo "Doing Theory", de Sylvère Lotringer, uma das fundadoras da revista *Semiotext(e)*, órgão de divulgação fundamental da French Theory, é, enfim, uma recapitulação importante deste movimento (cf. Lotringer & Cohen, 2001, 128-130).

baram por ser associadas, em um ou outro momento, a pesquisas sobre a linguagem *especificamente literária*.

A insistência — certamente legítima — neste aspecto das pesquisas de Foucault deixa, no entanto, esquecida, uma outra abordagem do problema da linguagem que pode se mostrar central na compreensão de suas posições metodológicas: o tema da *linguística* como ciência. Não se trata de afirmar, apressadamente, que seu trabalho poderia ser interpretado nos limites de uma teoria linguística, já que definições como *discurso*, *enunciado*, *saber*, ao menos á primeira vista, parecem romper com a exigência de autonomia estrutural da língua erguida por Ferdinand de Saussure e, mais incisivamente, por Hjelmslev na primeira metade do século xx.³ É fato que uma certa concepção de *énoncé*, tal como utilizada por muitos linguistas, habita os limites entre linguística e outras disciplinas — psicanálise, filosofia da linguagem — mas, neste caso, o termo é entendido como o resultado dos processos de fala, de enunciação — algo próximo dos problemas erguidos pela teoria dos *Speech Acts*, que Foucault rejeita pontualmente em *L'archéologie du savoir*.⁴ Da mesma forma, o termo *sentence*, que corresponde, na linguística anglo-saxônica, ao *énoncé* francês, traduz uma proposição qualquer em uma função *lógica*, algo completamente estranho aos procedimentos investigativos da arqueologia dos saberes⁵.

3. Cf. Saussure, 1916, 25, onde a língua é definida como “un tout en soi et un principe de classification” privilegiado. Remetemos, também, à posição análoga de Louis Hjelmslev em seu *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*, p. 3: “Essa linguística deve procurar apreender a linguagem não como um conglomerado de fatos não linguísticos (físicos, fisiológicos, psicológicos, lógicos, sociológicos), mas sim como um todo que se basta a si mesmo, uma estrutura *sui generis*”.

4. Sobre o uso do enunciado nos limites da linguística, cf. Dubois, 1969 e Irigaray, 1969, ambos publicados no volume 13 da revista fundada por Barthes, *Langages*. Foucault rejeita a equivalência entre enunciado e *speech acts* argumentando que cada ato ilocutório envolve um conjunto de enunciados distintos (1969, 110-11). Hubert Dreyfus e Paul Rabinow retomam e relativizam essa diferença em *Michel Foucault — Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pp. 45-48.

5. Cf. Ducrot, “Linguistique générative” (Ducrot & Todorov, 1972, 56-63).

Dificuldades semelhantes poderiam ser apontadas em relação ao termo *discours*.⁶

Em uma entrevista publicada em 1967, Foucault é bastante explícito quanto a este ponto: “(...) não estou tanto interessado nas possibilidades formais oferecidas por um sistema como a língua [langue]. Pessoalmente, sou mais obcecado pela existência dos discursos, pelo fato de que palavras ocorreram: estes eventos funcionaram em relação a sua situação original, deixaram traços atrás deles, eles subsistem e exercem, naquela substância mesma no interior da história, certo número de funções manifestas ou secretas”.⁷ É neste sentido que podemos compreender a afirmação de Deleuze quanto à própria tarefa da arqueologia, que seria um esforço de encontrar uma forma de expressão que não se confundisse com nenhuma unidade lingüística (Deleuze, 1986, 57).

No entanto, se, por um lado, é difícil identificar uma dimensão diretamente lingüística no trabalho de Foucault, por outro, não se pode afirmar que o interesse que ele dedicou a este campo tenha sido superficial. Podemos dizer que as ciências da linguagem se constituíram como objeto de suas leituras de dois modos, e é possível que eles não sejam totalmente independentes um do outro: em primeiro lugar, como *objeto histórico*, na problematização da Gramática Geral e da emergência da Linguística moderna em *Les mots et les choses* e alguns poucos artigos; em segundo lugar, como *objeto metodológico*, em diversos momentos em que as premissas da linguística geral são analisadas como metodologia de pesquisa das ciências humanas. No primeiro caso, o círculo parece se fechar em torno de autores do século xvii ao xix — especialmente da Gramática de Port-Royal, de Condillac, dos escritos de Destutt de Tracy, e, em seguida, de Bopp, Schlegel, Jacob Grimm — e pode ser encontrado quase que integralmente desenvolvido já em 1966, em *Les mots et les choses* (especialmente pp. 92-136 e 292-313). Sua principal tese é a de que o surgimento da linguística no século xviii — por oposição ao projeto gramatical da época clássica que lhe antecede — insere no horizonte problemático das emergentes ciências humanas a questão da *significação* e do *sistema de signos* (1966, 368-369).

6. E, de fato, o foram, por exemplo, por Manfred Frank, 1989, 25-134.

7. Foucault, *DE I*, 595.

No segundo caso, contudo, as observações de Foucault são bem mais dispersas e, ocasionalmente, mesmo elípticas. É observável que a maneira com a qual ele abordou a metodologia linguística se integrou — de modo, evidentemente, muito particular — nos esforços operados por toda a geração de intelectuais franceses das décadas de 1960 e 1970, sobretudo, em reconhecer nas formulações de Ferdinand de Saussure e seus seguidores os instrumentos conceituais capazes de organizar, rigorosamente, um novo caminho para as ciências do homem. Em geral, as reflexões de Foucault em torno destas tradições se detiveram em aspectos bastante específicos, girando em torno daquelas dimensões que foram mais recorrentemente instrumentalizadas por esses intelectuais — um recorte de interesse que o ajudou a compreender o projeto estruturalista que eles vieram a constituir e se posicionar diante dele. Foi ao pensar o método estrutural em função de sua emergência a partir da questão da relação entre linguagem e epistemologia — operação que Lévi-Strauss, Lacan e Barthes já haviam feito — que Foucault pôde delimitar mais nitidamente seu trabalho. Sua conhecida hesitação, durante boa parte da década de 1960, em afastar-se de modo claro do estruturalismo — que deu origem a uma versão estruturalista de Foucault que ele mesmo teve, desde as décadas seguintes, de negar, insistentemente — parece dar lugar a uma posição mais inequívoca ao mesmo tempo em que estas reflexões em torno da linguística são empreendidas. Assim, a hipótese que gostaria de abordar aqui é a de que os interesses e impasses da arqueologia-genealogia com a linguística nos permitem esclarecer seus interesses e impasses com o estruturalismo como fenômeno na paisagem intelectual francesa e circunscrever mais nitidamente as características desta arqueologia-genealogia como projeto filosófico diante de tal fenômeno. Trata-se, para isso, de resgatar o espaço problemático que caracterizou o estruturalismo e de reunir os textos dispersos onde a Linguística se coloca como questão metodológica e epistemológica para Foucault e desenhar o mapa de suas articulações.

2. Da Linguística ao Estruturalismo

A história da linguística do século xx — e isto é mesmo um lugar-comum — como que se confunde facilmente com a história

do estruturalismo, incluindo sua pré-história e seu declínio. Não seria possível refazer ou resumir aqui, evidentemente, esses dois intrincados percursos, nem mesmo esgotar seus imbricamentos. No entanto, embora as relações de Foucault com tais trajetórias sejam mais complexas que de pertencimento ou de confronto direto, não podemos dizer que elas tenham sido superficiais, e seria igualmente impossível compreendê-las sem avaliarmos certas linhas gerais de seu desenvolvimento. Menos que suas histórias, é preciso reconstruir, portanto, algumas de suas *representações*.

Se o século xix havia sido marcado pela emergência da filologia como disciplina orientadora dos estudos sobre a linguagem, levando-os na direção de um comparativismo historicista (Turner, 1983, 450-476; Lemos, 2008, 150-162) — por vezes hegeliano — os primeiros anos do século seguinte se identificam com o esforço sistemático de superar esta tendência. Seria equivocado e inútil tentar dar conta brevemente dos elementos postos em circulação neste esforço, que, afinal, tiveram destinos muito diferentes na Europa ou nos Estados Unidos, por exemplo. Além disso, uma das principais fontes da linguística moderna, Ferdinand de Saussure, ocupa uma posição lacunar e muitas vezes ambígua: seu *Cours de linguistique générale*, publicado em 1916, é, apesar do trabalho de seus editores, um *pastiche* de anotações de alunos que assistiram a seus seminários alguns anos antes e de suas anotações pessoais. Contudo, a insistência na reimplementação do corte saussuriano nas ciências humanas que o estruturalismo parece ter buscado parece ser inversamente proporcional a essa lacunaridade.

Foi aproximadamente na segunda metade da década de 1940 que, na França, as ideias de Ferdinand de Saussure começaram a atravessar o limite estreito dos círculos de linguistas do Velho Mundo e passaram a repercutir na filosofia, na antropologia, na psicanálise e na história. É verdade que isso aconteceu, inicialmente, de forma indireta: o impacto que a exigência de retorno à linguística, em função de uma “estreita analogia de método” (Lévi-Strauss, 1958, 37-62) com a sociologia, erguida por Lévi-Strauss já em 1945, visava muito mais os desdobramentos destas ideias elaborados por Nicolai Troubetskoi e Roman Jakobson que o próprio Saussure.⁸

8. Lévi-Strauss assistiu, em Nova York, aos cursos de Jakobson, de

Seja como for, tal retorno parece ter despertado, também, o interesse de um outro futuro grande leitor de Saussure e Jakobson: Jacques Lacan. Em seu relatório do Congresso de Psicologia ocorrido em Roma, em 1953, *Fonction et champ de la parole et du langage*, Lacan, citando explicitamente as consequências das pesquisas de Lévi-Strauss sobre as estruturas da linguagem e o parentesco, nos informa até que ponto o retorno à linguística vai ao encontro de seu projeto geral de fazer a psicanálise retornar a Freud:

A linguística pode aqui nos servir de guia, já que está aí o papel que ela tem à frente da antropologia contemporânea, e não saberíamos permanecer indiferentes a ela.

A forma de matematização em que se inscreve a descoberta do *fonema* como função dos pares de opostos formados pelos menores elementos discriminantes apreendidos da semântica nos leva aos próprios fundamentos onde a última doutrina de Freud designa, numa conotação vocálica da presença e da ausência, as fontes subjetivas da função simbólica. (Lacan, 1966a, 284-285)

Através de uma disposição teórica confessadamente inspirada pela antropologia de Lévi-Strauss, a forma-função atravessa o campo freudiano dos signos, reorganizando-o. A noção de um inconsciente estruturado como linguagem, que Lacan busca em Freud — que aparece, assim, como um estruturalista *avant la lettre* — se manifesta mais nitidamente, contudo, através da metodologia da linguística. De Lévi-Strauss, Lacan recua até Jakobson,⁹ e somente após esta leitura, a Saussure. Seu ensaio de 1957, *L'instance de la lettre dans l'inconscient, ou la raison depuis Freud*, atesta este estreitamento posterior com a linguística.

É claro que não se trata de fazer da *Anthropologie Structurale* ou dos seminários lacanianos lugares inequívocos de uma dinastia

quem acabou se aproximando também pessoalmente. A mútua colaboração é bastante conhecida, e Lévi-Strauss insistiu sempre em assinalar sua dívida com a linguística de seu amigo (Cf. Eribon, 1988, 62-65 e o comentário de Steven Unger a respeito em Unger, 2004, 157-173).

9. Jakobson é apresentado por Lévi-Strauss a Lacan em 1950, data a partir da qual passam a manter uma relação de amizade (Roudinesco, 1993, 283).

linguística homogênea qualquer. Antes, o contrário: o esforço do estruturalismo que seus autores passaram a representar — coerente ou incoerentemente — no imaginário intelectual da França do pós-guerra foi, sobretudo, o de uma apropriação. Não importa tanto se Lévi-Strauss procurou, bem mais tarde, minimizar a importância da tradição de Saussure em seu trabalho,¹⁰ ou se Lacan interpretou esta tradição muito mais dentro dos quadros teóricos precisos da fonologia de Jakobson (Roudinesco, 1993, 238-239; 275-276). Talvez estes afastamentos estejam alinhados mesmo à própria recusa de Foucault, nos textos a partir de 1967, em ser identificado através das premissas estruturalistas. O fato é que as pesquisas destes intelectuais simbolizaram, para os jovens intelectuais do começo da década de 1960, o elo perdido entre o *Cours de linguistique générale* e as urgentes críticas ao humanismo e à fenomenologia. Essa crítica foi, no entanto, mais precisa que um simples alistamento inconsequente nas fileiras do estruturalismo. Na verdade, ainda que bastante heterogênea no que diz respeito aos seus interesses e objetos, ela parece ter identificado alguns conjuntos problemáticos, que se sucedem, desenhando o quadro geral e articulado do recorte metodológico que os estruturalistas operaram na linguística. São as questões desenhadas por estes conjuntos que precisamos abordar se desejarmos compreender o sentido histórico-cultural desta apropriação — e qual a posição de Foucault em relação a ela.

3. A questão do sistema: autonomia, axiomática e diferencialidade

Afastar a língua do modelo filológico significava para os lingüistas, na passagem do século XIX para o XX, afastá-la de quaisquer determinações externas (históricas, fisiológicas, mitológicas). De fato, a ideia de uma investigação sobre os elementos universais da linguagem em funcionamento no uso mesmo das competências linguísticas — e sua relação com a semântica — já havia sido estudada, bem antes

10. Cf. Eribon, 1988, 158: “Compreenderam mal a natureza e a importância de meus empréstimos à linguística. Fora de uma inspiração geral — o que, admito, é enorme — eles se reduzem ao papel da atividade inconsciente do espírito na produção de estruturas lógicas (...)”.

de Saussure, por Wilhelm von Humboldt. A maneira como alguns de seus textos problematizaram estes elementos, denominando-os *Sprachbauten* (Humboldt, 1830-1835, 44 e 254) ou simplesmente *Bauten der Sprach* (p. 43) — algo que poderíamos traduzir aproximadamente como *arquiteturas lingüísticas* — parece se aproximar da noção moderna de *estrutura*. As complicadas presenças do kantismo e do romantismo, paradoxalmente concomitantes na obra de Humboldt, acabam por forçá-lo nesta direção. Os instrumentos que caracterizam sua teoria da linguagem, portanto, não são capazes de (nem estão interessados em) sustentar uma disciplina autônoma, e o estudo da linguagem integral, assim, necessariamente, a aquisição de conhecimentos de outras disciplinas — é o caso, especialmente, da reconstituição histórica das línguas mortas, que constitui “o mais importante passo na apreensão da trajetória de desenvolvimento da linguagem” (Humboldt, 1827-1829, 123). Ao contrário, a distância tomada por Saussure é, neste sentido, um marco. É verdade que, para ele, “a lingüística tem relações muito estreitas com outras ciências, que ora lhe toma dados emprestados, ora lhes fornece” (Saussure, 1916, 20). Mas não há mais como fazer de seu estudo específico um amálgama de fonologia, retórica e história da cultura dos povos, uma “*Geistwissenschaft* multi-disciplinar e composta” (Davey, 1991, 91), como a filologia ainda à época, por exemplo, de Nietzsche — cujo *Nascimento da tragédia* somatiza um pouco este hibridismo. Saussure é muito preciso neste ponto: para que o verdadeiro objeto da lingüística se apresente, para que sua diferença seja circunscrita entre outras abordagens da linguagem como fato humano, “é preciso, inicialmente, colocar-se sobre o terreno da língua [*langue*] e tomá-la como norma de todas as outras manifestações da linguagem”. E, logo em seguida, ele acrescenta o deslocamento em sua definição da língua — esta é “um todo em si e um princípio de classificação” (Saussure, 1916, 45).

Tal exigência de autonomia se desenvolveu sob uma forma particularmente relevante para o estruturalismo: na ideia de *arbitrariedade do signo lingüístico*. Para que a positividade da língua pudesse ser determinada *intrinsecamente*, foi necessário negar um princípio formal de correspondência entre o signo e qualquer referente externo. As coisas referidas não entram como tais no campo lingüístico.¹¹

11. A não ser na medida em que são tratadas e reintroduzidas formal-

William Dwight Whitney já havia se pronunciado desta forma em 1875, em seu livro *The Life and Growth of Language: An Outline of Linguistic Science*: “toda palavra transmitida em toda linguagem humana é um signo arbitrário e convencional [every word handed down in every human language is an arbitrary and conventional sign]” (Whitney, 1887, 19). Saussure mesmo reconhece esta dívida, citando-o em seus cursos. Mas sua crítica ali é que Whitney “não foi até o fim”¹²: ainda excessivamente filólogo, ele reencontra um critério histórico, social, que está em jogo na convenção do signo e o determina.

Mas a maior contribuição da lingüística de Saussure para o estruturalismo está relacionada ao nexo heurístico entre autonomia e arbitrariedade radicais e a consequência que se estende daí: a indeterminação positiva do signo. Uma vez que o princípio de arbitrariedade impede não apenas qualquer determinação natural do significado, mas, mais que isso, *qualquer determinação semântica positiva*, o próprio signo como objeto, como fato ou caso singular, se torna inabordável. Se definir o conteúdo semântico de um signo seria contornar a arbitrariedade entre significado e significante, então, tomado atomisticamente, o signo passa a ser uma estrutura *indeterminada*, já que não-referenciável. Talvez a intuição mais fundamental da lingüística de Saussure decorra deste ponto: na medida em que o princípio de arbitrariedade se instaura — e, assim, na medida em que o sentido não pára de deslizar sob o significante, escapando de toda determinação heterônoma — já não é mais possível compreender o signo como um elemento positivo. Mas o que impede, assim, o alastramento desta indeterminação até o ponto em que tornaria qualquer análise sistemática impossível? Justamente aí Saussure opera uma de suas redefinições mais abrangentes: para ele, a lingüística não pode partir, em sua análise, dos signos em si mesmos, mas dos signos *em relação uns aos outros*, ou seja, determinados *negativamente*. A conhecida máxima do *Curso*, “na

mente, ou seja, como elemento formalizado no interior da linguagem. É o caso de Chomsky, notadamente em sua conferência *Language and Thought* (em especial, pp. 17 e ss., e na discussão transcrita, pp. 61 e ss.).

12. Saussure, 1916, 110. Cf., também p. 104: “A língua não pode ser mais, portanto, assimilada a um contrato puro e simples (...)”.

língua não existem senão diferenças” (Saussure, 1916, 166), assume aqui sua importância mais fundamental. Para que a positividade da língua se revele, portanto, é preciso reinseri-la em um *sistema* de diferenças. Somente *dentro* de um conjunto de outras estruturas arbitrárias é que o signo pode ser determinado, não mais *ontologicamente*, mas *relacionalmente*. É Émile Benveniste quem esclarece este passo:

Cada uma das unidades de um sistema se define, assim, pelo conjunto de *relações* que ela mantém com as outras unidades, e pelas *oposições* onde ela entra; é uma entidade relativa e opositiva, diria Saussure. Abandonamos, então, a ideia de que os dados da língua valem por eles mesmos e são ‘fatos’ objetivos, grandezas absolutas, suscetíveis de serem consideradas isoladamente. Na realidade, as entidades lingüísticas não se deixam determinar senão no interior do sistema que as organiza e as domina, e as une em relação umas às outras.¹³

Essa redefinição tem, pelo menos, duas consequências importantes e duradouras na corrente estruturalista.

Em primeiro lugar, ela permite romper com duas dinastias filosóficas firmemente enraizadas. A ideia de sistematicidade negativa e relacional em Saussure oferece uma alternativa tanto ao modelo mecanicista clássico, que submete as relações entre signos a uma *mathesis universalis* (Rockmore, 1993, 14-18; Foucault, 1966, 86-91), quanto ao da *Naturphilosophie* — e do século XIX, de modo geral — que entendia *sistema* como o conjunto de elementos cujas diferenças estariam subsumidas à positividade absoluta do *Geist*.¹⁴ Aqui também se instaura um afastamento meticuloso contra o hegelianismo da geração de Humboldt, que é, ao mesmo tempo, a elaboração de uma saída do humanismo romântico em geral. O *sistema* não se compõe mais de somas ou sínteses de positivities, mas do conjunto de *funções* ou *valores*. Se o significado teima em deslizar por sob os signos é porque é apenas na *circulação*, no espaço *entre* as unidades lingüísticas que se põe em funcionamento o mecanis-

13. Benveniste, 1966, 21. Cf., também, Pettit, 1975, 10-13.

14. Uma interessante interpretação da ideia de sistema no romantismo alemão é o capítulo “System und Begriff”, na primeira parte de *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*, de Walter Benjamin (pp. 40-53).

mo de identificação em jogo na semântica. O sistema de Saussure, assim, é um sistema axiomático e não objetivo: “a língua [langue] não pode ser senão um sistema de valores puros” (Saussure, 1916, 155). Ele estabelece uma relação necessária entre diferencialidade sistemática e valor. E, como explica Oswald Ducrot,

Ao dizer que um objeto, uma moeda, por exemplo, é um *valor*, afirma-se, com efeito, (a) que ele pode ser trocado por um objeto de natureza diferente (uma mercadoria) e, sobretudo, (b) que seu poder de troca está condicionado por relações fixas existentes entre ele e os objetos de mesma natureza (a taxa de câmbio entre as moedas e outras moedas do mesmo país e dos países estrangeiros). Ocorre o mesmo com o elemento lingüístico. Para Saussure, este elemento é o signo (...). (Ducrot, 1972, 32)

Em segundo lugar, o limite negativo imposto pela arbitrariedade do signo abre espaço para a compreensão do *sistema diferencial de relações* que o investe de sentido. Sendo, portanto, um sistema que independe das determinações positivas de seus objetos, sua introdução em outros sistemas de unidades — não mais lingüísticas, mas sociais, históricas, psicológicas, antropológicas etc. — torna-se particularmente fácil. A diferencialidade da análise de Saussure, deste modo, resulta em sua *tendência à transitividade*. A geração estruturalista, portanto, pôde reconhecer aí um modelo analítico extremamente elástico. É verdade que, desde bem antes do termo estruturalismo ressoar nos artigos de jornal e nos programas de televisão, se reconheceu a eficácia do corte saussuriano sobre as outras áreas das ciências humanas. A passagem que permitiu essa transitividade, no entanto, parece não ter ficado clara. O mestre de Barthes, Algirdas-Julien Greimas, já em 1956, reconhecia na dicotomia formalista entre significante e significado a razão de tal eficácia (Greimas, 1956, 371-383). Barthes, por sua vez, procurou enxergar na questão da oposição entre *Langue* e *Parole* e na relação de simulacro (portanto, de significação mimética e não referencial) o ponto em que se apoiou a inflexão que permitiria a ampliação da Linguística em Semiologia, passando a habitar as análises de Merleau-Ponty, Lévi-Strauss e Lacan.¹⁵ De fato, todas estas posições apresentam

15. Barthes, 1964, 646-648. Sobre a relação de *simulacro* posta em jogo pelos estruturalistas a partir da lingüística, cf. Barthes, 1963, 466-472.

pontos que, como vimos, foram extremamente significativos para a elaboração da análise estruturalista. Mas, como também já foi demonstrado, estes pontos, tomados isoladamente, já haviam sido formulados por outros autores. A presença de Saussure entre os estruturalistas é garantida, assim, não por um dos pontos até aqui citados, mas pelo fato de que eles estão articulados diferencialmente, ou seja, sem referência a um objeto, mas, ao mesmo tempo, dentro de um sistema.

Este tratamento diferencial é o que permitirá a análise das estruturas, e que terá um longo destino, de Barthes a Derrida, de Lacan a Deleuze. No que se refere mais especificamente a Foucault, ele funcionou como uma das premissas mais importantes da arqueologia, ao menos no período anterior à publicação de *A arqueologia do saber*. Já bem antes do movimento estruturalista se configurar, em 1963, o prefácio de *O nascimento da clínica* apontava nesta direção. Em suas páginas, embora o nome de Saussure não seja mencionado, a análise proposta é insistentemente remetida à heteromorfia entre significado e significativo, de cuja consequência deriva um dos princípios metodológicos do livro:

Seria preciso tratar os fatos do discurso não como núcleos autônomos de significações múltiplas, mas como eventos e segmentos funcionais, formando um sistema, de proximidade em proximidade. O sentido de um enunciado não seria definido pelo tesouro de intenções que conteria, revelando-o e reservando-o ao mesmo tempo, mas pela diferença que o articula sobre outros enunciados reais e possíveis, que lhe são contemporâneos ou aos quais ele se opõe na série linear do tempo. Assim apareceria a história sistemática dos discursos. (Foucault, 1963, XIII)

Foucault reconheceu esta análise diferencial tanto nas pesquisas de Saussure, quanto, mais recuadamente, na tradição da gramática de Port-Royal.¹⁶ Não é difícil enxergar em muitas passagens de

16. Cf. DE I, 745: "... a tarefa da gramática não é a de mostrar como o sentido pode se constituir, a partir de quais elementos e seguindo quais regras. Ela dirá quais são, para os diferentes vocábulos, as diferentes significações: análise diferencial das palavras e não enunciado das leis de sua construção".

seus textos que discutem questões de método; e, mesmo na *Arqueologia do saber*, a diferencialidade parece manter uma função operatória importante — é por ela que se efetua justamente a descrição dos discursos:

Nada, em todas essas descrições, se apóia na designação de influências, de trocas, de informações transmitidas, de comunicações. Não que se trate de negá-las ou contestar que jamais possam ser objeto de uma descrição. Mas, antes, de tomar em relação a elas, um recuo medido, de deslocar o nível de ataque da análise, de revelar o que as tornou possíveis; de demarcar os pontos em que se pôde efetuar a projeção de um conceito sobre outro, de fixar o isomorfismo que permitiu uma transferência de métodos ou de técnicas, de mostrar as vizinhanças, as simetrias ou as analogias que permitiram as generalizações; em suma, de descrever o campo de vetores e de receptividade diferencial (de permeabilidade e de impermeabilidade) que, para o jogo das trocas, foi uma condição de possibilidade histórica. (Foucault, 1969, 211)

Essa afirmação, claro, tem seus limites. Afinal, não se pode deixar de lado o modo como a *Arqueologia do saber* marca, em 1969, o esforço mais sistemático, até então, por parte de Foucault, de afastamento das metodologias históricas que lhe serviam de limite — história das ideias e mentalidades, história nova, de longa duração — incluindo aí a análise estruturalista. Em seu contexto, a ideia de estrutura, viabilizada pelo princípio diferencial da lingüística de Saussure, é frontalmente rejeitada em função de seu caráter excessivamente abstrato e generalizável, algo que o léxico e os procedimentos analíticos de *O Nascimento da clínica* ainda pareciam se não admitir, ao menos tolerar. Mas um traço que persiste na arqueologia e que pode ser remontado até as premissas mais fundamentais do *Curso* é justamente essa insistência na *exterioridade*. É notório que, também sob este aspecto, as figuras solicitadas por Foucault são outras: mais frequentemente, Nietzsche Mallarmé, Artaud, Blanchot. O que, entretanto, parece inegável é o quanto a geração estruturalista também chegou a estes autores através da premissa de exterioridade erguida por Saussure. Simon Bouquet assinala a exterioridade como a principal contribuição filosófica do *Curso* para esta geração (Bouquet, 1989, 115). Evidentemente, não se pode fazer de Foucault um saussuriano. E, talvez, seja esse um dos motivos pelos quais não se pode fazer dele, igualmente, um

estruturalista, como veremos adiante. Ainda assim, é o próprio Foucault que aproxima Saussure das questões levantadas desde a literatura: “fiquei impressionado pelo fato de que a problemática da linguagem — considerada independentemente de seus significados e do ponto de vista exclusivo de suas estruturas internas — tenha aparecido em Saussure no fim do século XIX quase no mesmo momento em que Mallarmé fundava uma literatura da linguagem pura, que domina ainda nossa época”.¹⁷ O pensamento do fora, que fascinava Foucault em 1966, em um texto sobre Maurice Blanchot e a linguagem,¹⁸ encontra no princípio de exterioridade, assim, um dispositivo de análise central para a arqueologia.

4. A questão da descritividade do sistema: sincronicidade e história

Da exterioridade e da diferencialidade que se encontram no eixo central do corte saussuriano vemos como deriva a dimensão performativa do estruturalismo: a *descriptividade*. Se o *Curso de linguística geral* já definia a abordagem de seu objeto como descritiva, era justamente porque sua diferencialidade impedia qualquer determinação que não fosse a descrição de uma posição entre unidades. A linguística de Saussure se aproxima, assim, muito mais de uma topografia do que de uma geologia: ela não define a natureza dos estratos, mas os implica em uma posição a ser descrita. Assim, a operação visada por ela não é a *explicação* das mudanças ou dos devires da linguagem, que permanecem no domínio da *parole*, mas a *descrição* dos quadros relacionais, horizontais, entre as unidades linguísticas, que se constituem como campo da *langue*: “Deste modo, a linguagem só pode ser analisada como estrutura na medida em que é considerada como um *estado*, com seus elementos permanecendo na ordem temporal da simultaneidade” (Sahlins, 1995, 4). Chegamos, assim, ao ponto da análise de Saussure onde se articula uma das dicotomias mais duradouras de seu pensamento no campo das ciências humanas que o seguiram — a que distingue *diacronia* e *sincronia*.

17. DE II, 171.

18. Cf. DE I, 518-539.

É importante notar, de partida, que a distinção proposta deve ser operada, segundo o *Curso*, para interesse das ciências, nos “eixos sobre os quais estão situadas as *coisas* de que elas se ocupam” (p. 115; grifo meu). Ou seja, ela se dá no nível dos *objetos*. Ou, mais fundamentalmente: no modo como cada ciência compreende o que é um objeto para si. É por ter reformulado, através da arbitrariedade e da diferencialidade referenciais, a categoria de *objeto* em sua análise que Saussure deverá opor à causalidade temporal do eixo diacrônico — o eixo das sucessões — as regularidades descritíveis do eixo sincrônico — o eixo das simultaneidades. Promover tal dicotomia é, portanto, uma “necessidade interior” (p. 115) do tipo de sistema que se propõe. As passagens que se seguem a esta dicotomização parecem ter constado do cânone de toda a geração de intelectuais das décadas de 1950 a 1970 pela profundidade das consequências que ela deriva.

A primeira delas é a *afirmação do privilégio analítico da descrição*, em detrimento da explicação. Em um cenário epistemológico onde a análise se detém nas funções axiomáticas dentro de um sistema de signos arbitrários, não é difícil perceber que a interpretação que ela propõe, enquanto interpretação *descritiva*, se opõe, ponto a ponto, a uma narrativa *explicativa* que submetesse um fato a outro anterior (na ordem do tempo ou das razões, tanto faz aqui), ao qual se articularia por uma relação causal. O exemplo do jogo de xadrez é aí esclarecedor (Saussure, 1916, 126-127). Enquanto a perspectiva sincrônica se ocupa em descrever um *estado* do jogo, a diacrônica teria por tarefa *explicar* cada estado, articulando-os entre si, através dos movimentos das peças que o antecedem e o seguem. A lei sincrônica, que é, antes, uma “regularidade” — e não uma “lei imperativa”, apenas “constata um estado de coisas” (p. 131) e descreve as relações que os organiza. E, embora Saussure insistisse, um tanto ambígua, se não paradoxalmente, no que chama de interdependência e concomitante autonomia dos dois eixos, também deixa claro que “o aspecto sincrônico prima sobre o outro” (p. 128). A singularidade positiva imposta pelo modelo dinâmico explicativo da diacronia está totalmente fora da definição de sistema construída no *Curso* — a tal ponto que se pode afirmar, aí, que “na perspectiva diacrônica trata-se de fenômenos que não têm nenhuma relação com os sistemas” (p. 122).

À primeira vista, a linguística de Saussure, ao excluir do hori-

zonte da análise a dimensão causal temporal, parece se tornar totalmente incompatível com a *história*. O fato de que tenha havido uma história estruturalista, alimentada pelas ideias desta linguística, no entanto, desafia esta lógica. Mais ainda; seria possível afirmar que o estruturalismo só se deu como o fenômeno tão abrangente que foi na medida em que pôde integrar a disciplina que faltava na *pléiade* da identidade intelectual francesa: Barthes já havia cuidado das belas letras; Lacan, da psicanálise, Lévi-Strauss, da antropologia — era a vez da história. A crítica do modelo causal — que, politicamente, parecia se comprometer com um positivismo totalitário — e a consequente adoção de um modelo descritivo, fundamentado na *diferença*, parecem, assim, funcionar não apenas como um dos pontos de partida mais importantes da renovação estrutural, mas como um dos eixos que aproximaram Foucault deste movimento.

Ora, o que a história estruturalista via no procedimento descritivo e não-referencial era a possibilidade de abandonar o modelo da articulação causa-efeito, que subsumia a particularidade do acontecimento sob um todo externo que lhes daria sentido. Da perspectiva deste modelo, portanto, o sistema de objetos deriva da existência deste nível meta-histórico, talvez filosófico, que persistiu sob a forma romântica, positivista ou cientificista, do século XVIII ao XX. Foi da exigência de autonomia heurística de Saussure que a história estruturalista fez, assim, seu duplo.

É claro que, para isso, ela teve de reinterpretar as passagens do *Curso* que mais rigidamente distanciavam sua análise da história, e precisou relativizar, de diversas formas, a dicotomia sincrônico-diacrônico. Ou seja, foi necessário reinserir legitimamente a diacronia, a singularidade do evento histórico, sem lançar mão de categorias explicativas e sem determinar positivamente tal evento. A narrativa histórica deixou de ser a conquista de um todo diacrônico para se tornar uma sucessão de sincronias, estados ou estratos, cujos nexos de continuidade haviam se rompido. É extremamente significativo, contudo, que tenham sido os próprios linguistas a problematizar este aspecto. Já Nicolai Troubetskoi e Roman Jakobson, na década de 1930, ocupados em delimitar o campo de uma *fonologia histórica*, que tratasse das mudanças no interior da língua, tornaram mais complexas e menos definidas as fronteiras entre *langue* e *parole* e entre *sincronia* e *diacronia*. Esta interpretação fonológica de Saussure insistia que “a mutação pode ser objeto de investigação sincrô-

nica do mesmo modo que os elementos linguísticos invariáveis”, sendo, portanto, um “erro grave” tomar a sincronia como sinônimo de imobilidade (Jakobson, 1931, 218). Levando adiante esta posição, Émile Benveniste retomou o problema em um texto originalmente publicado em 1954, *Transformations de la linguistique*, onde afirma:

A novidade do ponto de vista saussuriano, um dos que agiram mais profundamente, foi a de tomar consciência de que a linguagem em si mesma não comporta nenhuma dimensão histórica, que ela é sincronia e estrutura, e que não funciona senão em virtude de sua natureza simbólica. Não é tanto a consideração histórica que é condenada desse modo, mas uma maneira de ‘atomizar’ a língua e mecanizar a história. O tempo não é o fator da evolução, ele não é senão seu quadro. A razão da mudança que afeta tal elemento da língua está, de um lado, na natureza dos elementos que o compõem em um momento dado, de outro, nas relações de estrutura entre estes elementos. A constatação bruta da mudança e a fórmula de correspondência que a resume dão lugar a uma análise comparada de dois estados sucessivos e dos agenciamentos diferentes que os caracterizam. A diacronia é, então, reestabelecida em sua legitimidade, enquanto sucessão de sincronias. (Benveniste, 1966, 4)

Do lado dos historiadores, este resgate da diacronia na análise dos sistemas diferenciais é recebido com entusiasmo e suscita um debate acalorado durante praticamente toda a década de 1960. Não se pode esquecer que a ideia de uma *análise estrutural* não era nova para eles. Desde a fundação da revista *Annales* por Marc Bloch e Lucien Febvre em 1929, a história havia promovido sua revolução copernicana justamente por se afastar dos modelos positivistas e por insistir nos quadros horizontais e quase imóveis das estruturas em funcionamento nas sociedades e na cultura. Em seu manifesto escrito durante a Segunda Guerra, *Apologie pour l'histoire*, Marc Bloch marcava sua posição nitidamente: a história já não deve mais se perguntar se Jesus Cristo morreu e depois ressuscitou, mas, antes, investigar as “estruturas”, mentais ou sociais, que permitiram que, durante um longo período, se acreditasse nisso (Bloch, 1952, 7). Assim, embora encontrassem muitas afinidades entre o trabalho dos *Annales* e as exigências dos estruturalistas, a reação entre os herdeiros ideológicos de Bloch e Febvre foi, inicialmente, de reserva. Fernand Braudel, em especial, foi bastante reticente à

recepção dos novos modelos historiográficos, mesmo tendo sido um dos poucos a elogiar a *História da loucura* de Foucault, por ocasião de seu lançamento, em 1961, reconhecendo nela a originalidade de sua descrição das “estruturas mentais de uma civilização”.¹⁹ E mesmo Emmanuel Le Roy Ladurie, que o sucedeu na direção da revista, só pôde fazer o elogio desses modelos enxergando neles a continuação de um procedimento que desde há muito tempo já existia. Ao entenderem a *estrutura* como uma espécie de duplo da ideia de *longa duração* desenvolvida por Braudel, ele e os historiadores dos *Annales* tenderam a relativizar a autoproclamada inovação do estruturalismo.²⁰

O que, no entanto, parece escapar é a enorme diferença entre as duas noções de estrutura, a da dinastia Febvre-Braudel e a do estruturalismo autoproclamado. A confiança excessiva na objetividade dos documentos, das fontes e das perspectivas quantitativas que nutriram os trabalhos da Escola dos *Annales* os levava a compreender a *estrutura* como algo dado positivamente, e não diferencialmente. Jean-Pierre Vernant parece ter sido, se não o primeiro, ao menos o mais eficiente, ao propor uma saída tanto para os limites da objetivação quanto para a rigidez da sincronia — aquilo que François Dosse denominou o “paradigma frio” de Lévi-Strauss.²¹ Seu artigo de 1960, “Le mythe hésiodique des races. Essai d’analyse structurale” abre, incontestavelmente, as portas para uma antropologia histórica, que teria um longo destino na década seguinte. O procedimento analítico fundamental deste seu texto consiste em mostrar como o caráter vertical — poderíamos dizer, *diacrônico* — do mito só adquire sentido quando referido à sua dimensão

19. Braudel, 1962, 771. Sobre a hesitação de Braudel quanto ao estruturalismo, cf. Dosse, 1993, 259-262 e Daix, 1999, 483-497.

20. Cf. Ladurie, 1961, 673-692. A ideia de *longue durée* é defendida por Braudel em seu famoso artigo “Histoire et Sciences sociales : La longue durée” (*Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 13, n. 4, 725-753) e pode ser lido como uma tentativa de realinhar a pesquisa histórica aos avanços metodológicos que as ciências sociais vinham experimentando, sobretudo desde o estruturalismo de Lévi-Strauss.

21. Dosse, 2001, 196. Quanto às críticas ao objetivismo da Escola dos *Annales*, cf. Burke, 1990, 79-93.

horizontal, estrutural — poderíamos dizer, *sincrônica*.²² A história se integra, portanto, à legitimidade de uma análise estrutural na medida em que abandona o paradigma explicativo e passa a *descrever* os estratos que formam a genealogia mítica.

Foi, entretanto, *As palavras e as coisas*, que consolidou, aos olhos dos intelectuais daquela década, a entrada da história na era estrutural. Desde Sartre, um filósofo não aparecia com tanta repercussão nas colunas de cultura dos jornais ou nos programas de televisão. A popular revista *Le nouvel Observateur* anunciava, com destaque, em sua seção de resenhas de livros, sob o título *Foucault como pãezinhos*, o sucesso editorial: “Oitocentos exemplares de ‘As palavras e as coisas’ vendidos em cinco dias durante a última semana de julho (9.000 exemplares ao todo)”.²³ No mesmo ano, o programa televisivo *Lectures pour tous* entrevistava o autor do sucesso editorial. É evidente que não se pode fazer da versão *vulgata* de *As palavras e as coisas* o critério definitivo para compreender a imprecisa e complexa inscrição que se faz de Foucault no estruturalismo nesse momento — frequentemente com seu aval. Mas é indiscutível o fato de que o número de exemplares vendidos esteve diretamente ligado à representação desta inscrição. Mesmo que, nos anos seguintes, Foucault tenha se esforçado para se desassociar do estruturalismo, em 1966, sua posição ao menos ainda permitia tal conexão. Seu livro, cujo subtítulo inicial não era “uma arqueologia das ciências humanas”, como quando de sua publicação, mas “uma arqueologia do estruturalismo” (Dosse, 2001, 204), partia justamente de um procedimento descritivo e diferencial dos discursos das emergentes ciências humanas no século XVIII, recusando os modelos explicativos. Em uma passagem incessante e descontextualizada repetida, Foucault chega a afirmar que o estruturalismo realizaria a tarefa crítica que a modernidade havia posto a si mesma ao menos desde Kant:

22. Cf. Vernant, 1960, 24-25: “Para o pensamento mítico, toda genealogia é, ao mesmo tempo, e tanto quanto, explicitação de uma estrutura; e não há outra maneira de dar conta de uma estrutura senão apresentá-la sob a forma de uma narrativa genealógica”. Sobre a importância desse texto, cf. Dosse, 1993, 213-215.

23. *Le nouvel observateur*, 10 de agosto de 1966, p. 29.

O que o pensamento moderno vai por fundamentalmente em questão é a relação do sentido com a forma da verdade e a forma do ser: no céu de nossa reflexão reina um discurso — um discurso talvez inacessível — que seria, ao mesmo tempo, uma ontologia e uma semântica. O estruturalismo não é um método novo, ele é a consciência desperta e inquieta do saber moderno. (Foucault, 1966, 220-221)

Mais significativas são, ainda, as afirmações feitas durante a transmissão do já referido programa *Lectures pour tous*, em junho de 1966. Em pouco menos de quinze minutos de entrevista com Pierre Dumayet, Foucault enfaticamente se opõe ao humanismo de Sartre, a quem identifica como “um homem do século XIX”, a partir de uma análise não mais positiva, mas, referindo-se, constantemente ao trabalho de Lévi-Strauss sobre os Nambiquara, de uma análise de estrutura. Explicitamente, ele aponta a dívida de sua crítica com a linguística: se a ilusão do humanismo sartriano era justamente a de pretender determinar o significado do signo *homem*, a filosofia agora, liberta do positivismo, pode se oferecer como um modelo analítico “tão abstrato quanto a linguística”. A situação das ciências humanas da qual Foucault se faz porta-voz — todo o tempo ele se associa a um “nós” ao se pronunciar sobre as análises da antropologia e da história dos últimos anos — é a de uma inversão saussuriana desta tese: o homem, essa invenção do final do século XIX, se torna apenas descritível nas suas relações — econômicas, psicológicas, sociais.²⁴ Vê-se, com isso, que a proximidade de Foucault com a análise estruturalista passa, por um lado, pela defesa insistente do paradigma descritivo e não-referencial em história, levando ao extremo as premissas de Jean-Pierre Vernant.

Por outro lado, no entanto, uma outra dimensão das análises históricas de *As palavras e as coisas* parece se alinhar às de Vernant

24. As passagens entre aspas neste parágrafo são transcrições literais extraídas das respostas de Foucault. A entrevista a Pierre Dumayet foi ao ar no dia 15 de junho de 1966. O vídeo com a transmissão da participação de Foucault encontra-se em vários sites da internet. O mais estável deles parece ser atualmente o do *Institut national de l'audiovisuel* francês (<http://www.ina.fr>), onde o vídeo se encontra hospedado e pode ser assistido integralmente. François Dosse se refere muito rapidamente a essa importante entrevista (2001, 203 e 1991-1992: 367).

e dos estruturalistas que o seguiram — e esta é a segunda consequência da dicotomia sincrônico-diacrônico que resta a analisar: *a rejeição do papel fundador do sujeito*. Essa rejeição também se abre desde a linguística de Saussure. O *Curso* toca nela quase fortuitamente: seu procedimento analítico complementa a descritividade das estruturas deixando de fora, também, a categoria da intencionalidade na narrativa dos sistemas: neles, “a mudança se produz fora de toda intenção” (Saussure, 1916, 122). Mas, mesmo de passagem, a linguística de Saussure condena o sujeito falante ao silêncio. Esse mutismo, que caracteriza a noção de inconsciente como linguagem estruturada em Lacan,²⁵ parece encontrar seu duplo na morte do homem proclamada nas páginas finais de *As palavras e as coisas* — e lembrada com ênfase ao final da entrevista televisada de 1966. A ausência do sujeito e do homem se convertem, assim, no sol negro da antropologia, da psicanálise e da linguística estruturais. Michel de Certeau identificou com precisão a veia de Saussure no corpo do texto de Foucault: “O método permanece o significante de um significado impossível de enunciar” (Certeau, 2002, 153). O problema erguido por essa ausência de um sujeito fundador das representações a serem descritas constitui, aparentemente, a herança mais radical do *Curso de linguística geral* e só se instaura no estruturalismo em sua versão mais negativamente crítica (Dosse 1991-1992, 72-73).

Era de se esperar que *descriptividade absoluta* e *dessubjetivação* dos sistemas estivessem mutuamente implicadas, como em Saussure. No entanto, o preço a pagar pelo fim do positivismo pareceu alto demais a muitos dos que se diziam estruturalistas. A alternativa tentadora de um estruturalismo marxista parecia oferecer uma boa solução de compromisso: morre o sujeito, mas as estruturas permanecem de pé graças à sua racionalidade intrínseca. Louis Althusser impulsionou um movimento que mais tarde definiu como “flerte” com o estruturalismo, justificando que os instrumentos da análise estrutural permitiam uma leitura mais rigorosa da obra de Marx (Althusser, 1994, 88). Seu seminário da École Normale de 1962-1963

25. Em muitos lugares, Lacan reconheceu a dívida a essa posição de Saussure. Cf., por exemplo, “Subversion du sujet et dialectique du désir” (*Écrits*, p. 799).

dedicava-se, justamente, a analisar as contribuições do estruturalismo nas ciências humanas (Éribon, 1996, 191). A admiração por seu ex-aluno — Foucault havia estudado com Althusser no começo da década de 1950 — restringiu-se, no entanto, aos livros que deixavam em aberto a possibilidade de uma síntese na história, a *História da loucura* e *O nascimento da clínica*. Ora, desde *As palavras e as coisas* é a própria síntese que é posta em questão, e, em 1969, ao olhar criticamente para os livros que havia publicado antes — justamente os que seu mestre na École Normale mais admirava — Foucault identifica, por exemplo, na *História da loucura*, o uso excessivo e incorreto da noção de *experiência*, que poderia acabar por reintroduzir, subrepticiamente, um fundamento subjetivo que a análise do livro de 1966 se esforçou por conduzir ao solo arqueológico sem, no entanto, explicitar satisfatoriamente suas premissas (Foucault, 1969, 26-27). Para Althusser, abrir mão da figura do homem era demasiado, a ponto de *As palavras e as coisas* já lhe parecer ruim, inacabado, não-refletido (pp. 193-194). De um marxismo mais virulento, Pierre Villar duplicou, intensificando, as críticas ao texto, que lhe parecia desviar o projeto anunciado nos livros anteriores na direção de uma arbitrariedade estéril. Para Villar, o que o estruturalismo ganhava com a publicação de *As palavras e as coisas* era sua face mais delirante:

Desde a leitura do primeiro Foucault, experimentei uma angústia “de encerramento”, conveniente ao objeto, mas devida também a seu corte. Acreditava ser *marxista* essa insatisfação.

Desde então, Foucault generalizou em grandes obras um método que deixa ver melhor seus vícios e menos suas virtudes. No ponto de partida, hipóteses autoritárias. Vem a demonstração e, sobre pontos onde se possuía alguma clareza, eis que se descobrem as datas misturadas, os textos induzidos, as ignorâncias tão grandes que é necessário crê-las desejadas, os *contra-sensos históricos* multiplicados (categoria perigosa). Foucault encontra-se, sobretudo, sempre prestes a substituir, sem prevenir, a ‘episteme’ por ele descoberta não por conceitos construídos (aí o felicitáramos), mas por *seu próprio jogo de imagens*. Althusser, a respeito de Michelet, fala de ‘delírios’. Igualmente, o talento de Foucault não é diferente. “Mas o historiador preferirá Michelet, se for necessário escolher entre dois delírios”. (Villar, 1974, 188)

A história já é conhecida, a ponto de quase se tornar uma espécie de lenda na historiografia intelectual francesa: às vésperas de

1968, decapitar o sujeito, desmontar a razão, era calar a revolução. A revolta estudantil de maio de 1968 exigia um compromisso ideológico do estruturalismo que, por sua incontornável negatividade, ele não podia oferecer — o que o tornou insustentável. Para se afastar do “humanismo mole”²⁶ de Sartre, para evitar a redução ao cogito da fenomenologia — objetivos comuns aos estruturalistas e a Foucault²⁷ — era preciso sacrificar a racionalidade das estruturas em nome da radicalidade histórica. Nas ruas, entre os protestos estudantis, o estruturalismo e sua estrela principal haviam se tornado insustentáveis.

É bem verdade que não foi maio de 1968 quem matou o estruturalismo. Nem mesmo, ao contrário do que se pretendeu algumas vezes, seu declínio se deu em função da excessiva contaminação das opiniões superficiais dos jornais e dos meios de comunicação²⁸, fenômeno que certamente não matou o existencialismo algumas décadas antes, e que parece, ao contrário, ter dado longa vida ao que se convencionou chamar de pós-modernismo nas últimas décadas. De fato, muitos intelectuais recusaram o título de estruturalistas afirmando que se tratava de um falso reconhecimento, de uma atribuição sem um sentido de unidade profundo: para eles, como é o caso de Lévi-Strauss, o estruturalismo não morreu porque nunca existiu — tratava-se, antes, de um amálgama artificial que colocava sob um mesmo rótulo um número considerável de grandes diferenças específicas (Éribon, 1988, 105). Tal percepção da heterogeneidade, subitamente desperta, foi o que também permitiu a muitos outros relativizar seu pertencimento a um mesmo método e percorrer caminhos desde então nitidamente divergentes. Jacques Lacan, passando a assinalar a importância de seu ensino para o pensamento revolucionário, ao se engajar aos althusserianos

26. Cf. *DE I*, 541.

27. Sobre a relação entre *As palavras e as coisas* e a fenomenologia, cf. Lebrun, 1989, 33-53 e, em um âmbito mais geral, Lemos, 2009, 38-50.

28. Essa é a tese, por exemplo, de Franck Frommer, em seu artigo sobre Jean-Claude Millner, herdeiro tardio do estruturalismo, intitulado “Comment «la France est redevenue le pays le plus anti-intellectuel et le plus anti-politique du monde»...” (*Mouvements*, n. 24, 104-112; especialmente p. 110).

da École Normale, desviou rumo aquilo que Élisabeth Roudinesco compreendeu como uma “tendência cada vez mais forte a privilegiar a fórmula contra o raciocínio, o slogan contra a demonstração, o neologismo contra o argumento”, o que “acabará por transformar o discurso lacaniano numa caixa de milagres para seitas messiânicas” (Roudinesco, 1993, 340). Por outro lado, como que reconhecendo o perigo do culto à personalidade, que acabaria fazendo com que seu nome fosse associado, para seu desgosto, a um modismo superficial e efêmero, Roland Barthes também opera um deslocamento a partir de 1968. O que Éric Marty identifica como uma “ruptura brutal e declarada com o estruturalismo” (Barthes, 2004, 11), assinalada com a publicação de *S/Z*, em 1970, pode ser lido como a passagem da semiologia da estrutura à crítica do texto. Mesmo Jean-Pierre Vernant, cuja dupla filiação — a uma ideia de análise estrutural diacrônica e ao marxismo pró-althusseriano — lhe permitiu atravessar a revolta ao lado dos estudantes,²⁹ muito tempo depois também relativizou sua integração ao modelo estruturalista (Vernant, 2009, 13 e ss).

Foucault acompanha essa relativização. A maneira como a análise estrutural aparecia como aquilo que permitiria “diagnosticar o presente” em 1967,³⁰ o privilégio dado à noção de estrutura ou análise estrutural em textos como a *Histoire de la folie*³¹ ou *Naissance de la clinique*³² é substituído por uma recusa gradual de afastamento desses modelos de análise. É fato que, ainda em 1967, apesar de considerar seu trabalho como colocando em jogo uma noção central

29. Cf. Dosse, 1993, 255-258. Vernant narra os episódios de maio de 1968 que o levaram a confrontar a direção do Partido Comunista e se colocar ao lado dos estudantes em *Entre mito e política*, p. 23.

30. Cf. *DE I*, 580-584.

31. Foucault fala, em diversos momentos, da “estrutura” como aquilo que em *Les mots et les choses* receberia o nome de *épistémé* — como, por exemplo, quando analisa a “grande estrutura” que caracterizou o pensamento Renascentista acerca da loucura (*Histoire de la folie*, p. 39).

32. Uma passagem longa do *Prefácio* deste livro se dedica a explicitar o que seriam as análises das estruturas da racionalidade que se operaram no campo da medicina, que se oporiam a uma pesquisa que teria como premissas metodológicas a analogia e a continuidade — premissas que Foucault pretende afastar de seu trabalho (Foucault, 1963, XIII-XV).

de estrutura, Foucault evita uma filiação completa a essa abordagem metodológica:

O que tentei fazer foi introduzir análises de estilo estrutural em domínios onde elas não haviam penetrado até o presente, quer dizer, no domínio da história das ideias, da história dos conhecimentos, da história da teoria. Nesta medida, fui levado a analisar em termos de estrutura o próprio nascimento do estruturalismo.

É nessa medida que tenho com o estruturalismo uma relação ao mesmo tempo de distância e de duplicação. Distância porque falo dele ao invés de praticá-lo diretamente, e de duplicação porque não quero falar dele sem falar sua linguagem.³³

A ambiguidade desta afirmação apenas perpetuou uma imagem de Foucault como estruturalista contra a qual ele se voltou nos anos seguintes. Há uma mudança significativa entre as reservas de 1967 e a veemência com que, um ano depois, em uma conferência na Tunísia, ele se defende contra tal imagem:

Queria, antes de tudo, confidenciar algo que parece ainda não ser ainda conhecido em Paris, que é [o fato de que] não sou estruturalista. A não ser em algumas páginas de que me arrependo, nunca empreguei a palavra estrutura. Quando falo de estruturalismo, falo dele como de um objeto epistemológico que me é contemporâneo.³⁴

A distância que Foucault queria promover nesse momento, transformando a abordagem estrutural em *objeto*, assinala uma transformação não exatamente no método — embora algo nesse sentido possa ser identificado — mas em sua compreensão no interior de um projeto filosófico. Assim, o afastamento de estruturalismo empreendido por Foucault desde 1968 faz eco a uma exigência de abertura que atravessa as ciências humanas. No entanto, exilado por vontade própria nos confins epistemológicos, o espaço de onde ele escreve não se deixa encerrar, nem mesmo sob um procedimento, em nome da *filosofia* propriamente dita, cuja unidade a arqueologia se esforçava por desmontar.

33. *DE I*, 583.

34. *DE I*, 838.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, L. (1994) *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard.
- ARRIVÉ, M. (2007) *Em busca de Ferdinand de Saussure*, São Paulo, Parábola, 2010.
- BARTHES, R. (1963) "L'activité structuraliste", en: *Oeuvres complètes*, vol. 1, Paris, Seuil, 2002. pp. 466-472.
- BARTHES, R. (1965) "Éléments de sémiologie", en: *Oeuvres complètes*, vol. 2, Paris, Seuil, 2002. pp. 651-705.
- BARTHES, R. (1965) "Réponse à une enquête sur le structuralisme", en: *Oeuvres complètes*, vol. 2, Paris, Seuil, 2002. pp. 715-717.
- BENJAMIN, W. (1920) "Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik", en: *Gesammelte Schriften*, Bd. I-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974. pp. 7-122.
- BLOCH, M. (1952) *Apologie pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 2. éd.
- BLOOMFIELD, L. (1933) *Language*, London, George Allen & Unwin, 1979.
- BOUQUET, S. (1989) "Le Cours de linguistique générale et la philosophie", *Histoire, Épistémologie, Langage*. Tome 11, fascicule 2. pp. 103-119.
- BRAUDEL, F. (1958) "Histoire et Sciences sociales: La longue durée", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 13, n. 4. pp. 725-753.
- BRAUDEL, F. (1962) Nota em Mandrou, R., "Trois clefs pour comprendre la folie à l'époque classique", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 4, pp. 761-772.
- BURKE, P. (1990) *The French Historical Revolution: The Annales School, 1929-1989*, Cambridge, Polity Press.
- CERTEAU, M. de (2002) "Le noir soleil du langage: Michel Foucault", *Histoire et psychanalyse*, Paris, Gallimard-Folio, pp. 152-173.
- CHISS, J. L. e PUECH, Ch. (1995) "La linguistique structurale, du discours de fondation à l'émergence disciplinaire", *Langages*, 120, pp. 106-126.
- CHOMSKY, N. (1993) *Language and Thought*, Wakefield/London, Moyer Bell.
- CHOMSKY, N. (2004) *Language and Politics*, 2nd. ed. Oakland, AK Press.
- CHOMSKY, N. (2009) *Cartesian linguistics*, 3rd. ed., Cambridge, Cambridge University Press.
- CUSSET, F. (2005) *French Theory*, Paris, La Découverte.
- DAIX, P. (1995) *Fernand Braudel: uma biografia*, Rio de Janeiro, Record, 1999.
- DELEUZE, G. (1968) *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DELEUZE, G. (1986) *Foucault*, Paris, Éditions du Minuit, 2004.
- DELEUZE, G. (2002) *L'île déserte*, Paris, Éditions du Minuit.
- DELEUZE, G. & Guattari, F. (1980) *Mille plateaux*, Paris, Éditions du Minuit.
- DERRIDA, J. (1967) "La structure, le signe et le jeu dans les discours des sciences humaines", *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, pp. 409-428.
- DERRIDA, J. (1968) "La différence", en: *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil.

- DOSSE, F. (1991-1992) *História do estruturalismo*, 2 vols., Campinas-São Paulo: Editora da Unicamp/ Ensaio, 1993.
- DOSSE, F. (2001) *A história à prova do tempo*, São Paulo, Unesp.
- DOSSE, F. (2007) *Gilles Deleuze et Félix Guattari: biographie croisée*, Paris, La Découverte.
- DREYFUS, H. & RABINOW, P. (1983) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd. ed., Chicago, The University of Chicago Press.
- DUBOIS, J. (1969) "Énoncé et énonciation", *Langages*, 13, pp. 100-110.
- DUCROT, O. & TODOROV, T. (1972) *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil.
- DURING, S. (1992) *Foucault and Literature*, London-New York, Routledge.
- ERIBON, D. (1992) *Michel Foucault e seus contemporâneos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.
- ERIBON, D. (2009) *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob.
- FOUCAULT, M. (1963) *Naissance de la clinique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- FOUCAULT, M. (1966) *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1969) *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1994) *Dits et écrits*, 4 v., Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2011) *Leçons sur la volonté de savoir*, Paris, Gallimard/Seuil.
- FRANK, M. (1989) "Sur le concept de discours chez Foucault", *Michel Foucault: philosophe*, Paris, Seuil. pp. 125-134.
- FROMMER, F. (2002) "Comment « la France est redevenue le pays le plus anti-intellectuel et le plus anti-politique du monde »...", *Mouvements*, 24, pp. 104-112.
- GREIMAS, A. J. (1958) "Actualité du saussurisme", *La mode en 1830*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000. pp. 3-14.
- HEGEL, G. F. W. (1835), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 18, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.
- HJELMSLEV, L. (1943) *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*, São Paulo, Perspectiva, 1975.
- HUMBOLDT, W. von (1827-1829) "Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbauen", en: *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Berlin, B. Behr's Verlag, 1907, pp. 111-303.
- HUMBOLDT, W. von (1830-1835) "Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts", en: *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Berlin: B. Behr's Verlag, 1907. pp. 481-511.
- IRIGARAY, L. (1969) "L'énoncé en analyse", *Langages*, 13, pp. 111-122.
- JAKOBSON, R. (1931) "Principes de phonologie historique", en: *Selected Writings*, The Hague, Mouton & Co., 1962. pp. 202-220.
- KAUPPI, N. (1994) *The Making of an Avant-Garde: Tel Quel*, Berlin-New York, Mouton de Gruyter.

- KRISTEVA, J. (1968) "La sémiologie: science critique et/ ou critique de la science", en: *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968., pp. 80-93.
- KRISTEVA, J. (1981) *Le langage, cet inconnu*, Paris, Seuil.
- LACAN, J. (1956) "Fonction et champ de la parole et du langage", en: *Écrits*, Paris, Seuil, 1966. pp.237-322.
- LACAN, J. 1960) "Subversion du sujet et dialectique du désir", en: *Écrits*, Paris: Seuil, 1966. pp. 793-828.
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph. (1971) "Le détour", *Poétique*, 5, pp. 53-76.
- LADURIE, E. L. R. (1974) "L'histoire immobile", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 3, pp. 673-692.
- LEBRUN, G. (1989) "Note sur la phenomenologie dans *Les mots et les choses*", *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale. Paris 9, 10, 11 janvier 1998*, Paris, Seuil, pp. 33-53
- LEMOES, F. (2008) "Nietzsche, *Bildung* e a tradição magisterial da filologia alemã", en: *Analytica*, 12, pp. 149-181.
- LEMOES, F. (2009) "Foucault, leitor de Husserl", *Intuitio*, 2, 38-50.
- LEPSCHY, G. (1992) *History of linguistics*, 5 v., London, Longman.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958) "L'analyse structurale en Linguistique et en Anthropologie", *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, pp. 37-62
- LOTRINGER, S. (2001) "Doing Theory", Lotringer, S. & Cohen, S. (eds.) *French Theory in America*, New York, Routledge, 128-130.
- MARTY, É. (2002) "Présentation", Barthes, R., *Oeuvres complètes*, vol. III, Paris, Seuil, pp. 9-20.
- SAHLINS, M. (1995) *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Michigan, The University of Michigan Press.
- PETIT, Ph. (1975) *The Concept of Structuralism: A Critical Analysis*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1975.
- ROCKMORE, T. (1993) *Before and after Hegel*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- ROUDINESCO, É. (1993) *Jacques Lacan*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- SAUSSURE, F. de (1916), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1995.
- SAUSSURE, F. de (2002) *Escritos de lingüística geral*, São Paulo, Cultrix, 2004.
- TURNER, R. S. (1983) "Historicism, Kritik, and the Prussian Professoriate, 1790 to 1840", Bollack, M. und Wismann, H. (eds.) *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert II*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 450-477
- UUNGER, S. (2004) "Saussure, Barthes and structuralism", Sanders, C. (ed.) *The Cambridge Companion to Saussure*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 157-173
- VERNANT, J. P. (1996) *Entre mito e política*, 2ª. ed., São Paulo: Edusp, 2002.
- VERNANT, J. P. (2009) "Itinéraire", *Europe*, 964-965, pp. 13-70.
- VERNANT, J. P. (1960) "Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale", *Revue de l'histoire des religions*, 157, pp. 21-54.

- VILLAR, P. (1974) "Histoire marxiste, histoire en construction", Le Goff, J. & Nora, P. (eds.) *Faire de l'histoire: nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, pp. 169-209.
- WHITNEY, W. D. (1887) *The Life and Growth of Language: An Outline of Linguistic Science*, New York, Appleton & Co.

Recibido: 05-2012; aceptado: 12-2012

¿CUÁNTO DEBEMOS DONAR A LAS AGENCIAS HUMANITARIAS? DEFENSA DE UNA POSICIÓN MODERADA

Francisco García Gibson

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: En el presente artículo me ocupo de la discusión acerca de cuán exigentes son nuestras obligaciones de contribuir con dinero y tiempo a las agencias humanitarias que asisten a personas en situación de pobreza extrema en el mundo. Defiendo una posición intermedia, moderada, frente a la posición extrema formulada por Peter Singer y frente a la posición según la cual nuestras obligaciones son mínimas. La objeción principal contra esas dos posiciones es que, cuando analizan la situación en que los potenciales donantes se encuentran frente a las personas en situación de pobreza extrema, omiten el carácter *iterativo* que es propio de esa situación. La posición moderada, en cambio, tiene en cuenta ese carácter, gracias a que entiende a nuestras obligaciones hacia los pobres globales como obligaciones imperfectas.

PALABRAS CLAVE: pobreza global, exigencia, obligaciones imperfectas.

ABSTRACT: In this article I engage in the debate about the demandingness of our duties to contribute with money and time to humanitarian agencies that assist people who live in extreme poverty around the world. I defend an intermediate, moderate, view against Peter Singer's extreme view, and also against the view according to which our duties are minimal. The main objection regarding those two views is that, when they analyze the situation in which potential donors are *vis-à-vis* people who live in extreme poverty, they miss its distinctive *iterative* character. The moderate view, on the contrary, pays heed to that character, thanks to its account of our duties towards the global poor as imperfect duties.

KEY WORDS: global poverty, demandingness, imperfect duties.

1. Introducción

En el mundo cerca de 1290 millones de personas viven actualmente en situación de pobreza extrema, lo cual implica que carecen de una alimentación, cuidados de salud o refugio básicos (Chen y Ravallion, 2012).¹ En el presente artículo me ocupo de la discusión acerca de *cuán exigentes* son nuestras obligaciones de contribuir con dinero y tiempo a agencias humanitarias internacionales que asisten a las personas en esa situación. ¿Tenemos el deber de contribuir con grandes cantidades de tiempo y dinero?, ¿aun si eso nos impidiera llevar adelante nuestros (otros) objetivos de vida? El objetivo del presente trabajo es defender respecto a ese problema una posición “moderada”, es decir, una posición que evite dos extremos que se pueden llamar, satirizándolos, “ética yuppie” (Baron, 1987, 249) y “ética franciscana” (por Francisco de Asís). Según esta caricatura, la ética yuppie nos dice que con aportar algunas monedas a alguna colecta de una agencia humanitaria ya cumplimos con todas nuestras obligaciones hacia las personas en situación de pobreza extrema. La ética franciscana, en cambio, nos dice que debemos dedicar toda nuestra vida al servicio de los que menos tienen, sacrificando todos nuestros demás proyectos.² Esta última posición representa el

1. En el presente trabajo no me ocupo del problema de la pobreza relativa, que es un problema de desigualdad distributiva, sino que me ocupo de la pobreza extrema, o absoluta. La línea internacional de pobreza extrema está establecida por el Banco Mundial en u\$s 1,25 diarios PPA (paridad del poder adquisitivo), lo cual en pocas palabras significa que una persona está por debajo de esa línea si su poder adquisitivo le impide adquirir el equivalente a los bienes que una persona podría adquirir en Estados Unidos con u\$s 1,25 por día. Para objeciones a la metodología del Banco Mundial para medir la pobreza extrema, ver Reddy y Pogge (2002).

2. Además de la ética yuppie, la ética franciscana y la posición moderada, puede parecer que existe una cuarta posición, según la cual la exigencia de nuestras obligaciones hacia los pobres globales es *nula*. Sin embargo, esa posición no entra dentro de los límites del presente trabajo, porque no es una posición en la discusión sobre la *exigencia* sino en la discusión sobre el *peso* o *importancia moral* de las obligaciones hacia los pobres globales frente a nuestras otras obligaciones (como por ejemplo nuestras obligaciones de promover la justicia socioeconómica dentro de nuestro

contrincante más difícil para la posición moderada, y para caracterizarla en términos técnicos tomo como modelo la teoría que desarrolla Peter Singer en su decisivo artículo “Famine, Affluence, and Morality” (1972).

La discusión sobre la exigencia de nuestras obligaciones de donación para reducir la pobreza extrema global forma parte del debate contemporáneo más amplio sobre cuestiones distributivas globales (que usualmente se lo llama debate sobre la “justicia global”). En ese debate un punto central es (A) si la distribución de bienes y servicios es una cuestión global o sólo doméstica, es decir, si las obligaciones socioeconómicas existen sólo entre conciudadanos o también se extienden a través de las fronteras. La mayoría de los autores admite que existen obligaciones de ese tipo hacia extranjeros, pero existe gran desacuerdo acerca de (B) si son exclusivamente obligaciones de asegurar que nadie en el mundo esté por debajo de la línea de pobreza extrema (“suficientismo global”) o si también existen obligaciones de lograr que los bienes y servicios estén distribuidos acorde con un criterio igualitarista entre todos los seres humanos (“igualitarismo global”). Finalmente, también se discute (C) cuán exigentes son las obligaciones distributivas globales (sean éstas de carácter suficiente o igualitario). En el presente trabajo me ocupo de la discusión (C), aunque no en su totalidad, sino que restrinjo la investigación a nuestras obligaciones suficientes globales, evitando pronunciarme sobre cuán exigentes son nuestras obligaciones igualitarias globales, si es que existen.

Respecto al método que empleo para defender una posición moderada contra la posición extrema de Singer, la estrategia consiste en utilizar las mismas premisas metodológicas y fácticas que Singer, pero para llegar a conclusiones opuestas. La ventaja fren-

Estado). Decir que las obligaciones hacia los pobres globales no nos exigen nada equivale a decir que esas obligaciones no tienen importancia moral en absoluto o que tenemos *otras* obligaciones que siempre tienen mayor importancia que ellas. La cuestión de la exigencia de cierta obligación se vuelve relevante sólo si consideramos que la obligación en cuestión tiene suficiente importancia moral como para exigirnos actuar en al menos algunas circunstancias.

te a las demás estrategias que existen en la bibliografía es precisamente que no recurre a premisas distintas a las que acepta el autor discutido, lo cual le impide a éste contraargumentar que la aparente victoria del adversario se debe a que parte de supuestos distintos.³

En la sección 2 presento algunas consideraciones preliminares. En la sección 3 expongo la posición de Singer y muestro que concuerda mejor con nuestras intuiciones que la posición que llamé *ética yuppie*. Sin embargo, en la sección 4 muestro que la posición de Singer tiene problemas para explicar nuestras intuiciones respecto a casos en que *repetidamente* tenemos la oportunidad de salvar la vida de otros (y así es la situación en que actualmente nos encontramos respecto a los pobres globales). La posición que defiendo, en cambio, evita esos problemas. Finalmente en la sección 5 presento una conclusión.

2. Preliminares

2.1 Donación vs. reforma

La bibliografía filosófica acerca de la pobreza extrema global muchas veces hace recomendaciones concretas de acción. Las recomendaciones pueden agruparse a grandes rasgos en dos categorías. En primer lugar están las recomendaciones de acción directa en la forma de contribuciones de bienes de diverso tipo (dinero, alimentos, medicamentos, trabajo) a agencias de asistencia humanitaria, como Oxfam, UNICEF o Care International.⁴ Este tipo de recomendacio-

3. En la literatura se emplearon estrategias diversas para objetar las conclusiones de Singer. Por ejemplo, Samuel Scheffler (1982, 9, 56) señala que toda moralidad plausible debe concederle a las personas una prerrogativa para perseguir sus propios proyectos, pero la moralidad de Singer no lo hace. John Mackie (1977, caps. 5 y 6) objeta que las obligaciones que defiende Singer son imposibles de cumplir, y por lo tanto no sirven como guía para la acción. Liam Murphy (2000, 76) considera que las obligaciones que impone el principio que defiende Singer –y que describiré más adelante– son inequitativas (ver nota 12).

4. Singer (1972; 2009), Unger (1996), Murphy (2000) y Cullity (2004) son

nes no apunta, al menos directamente, a transformar las instituciones formales e informales existentes para generar desarrollo económico, sino a atacar las carencias de bienes básicos de manera inmediata.

En segundo lugar, se hacen recomendaciones de reformar las instituciones existentes o de crear nuevas instituciones. Estas recomendaciones apuntan a que se modifiquen las normas jurídicas que causan el surgimiento y la persistencia de la pobreza extrema, sean normas del derecho internacional o doméstico. Ejemplos de recomendaciones de reforma son las propuestas de cambios en las normas del derecho internacional relativo al comercio (Tesón, 2007); las diversas propuestas de impuestos globales, como el impuesto Tobin (Tobin, 1978) y el dividendo global de los recursos (Pogge, 1998); las propuestas de incentivos a la investigación en medicamentos que benefician a las personas en situación de pobreza extrema, como el Fondo de impacto sobre la salud (Hollis y Pogge, 2008); y las propuestas de creación de nuevos organismos de gobierno mundial, como el Parlamento global (Falk y Strauss, 2001).

Aunque el presente artículo se concentra en las obligaciones de contribuir tiempo y dinero a agencias humanitarias, la mayoría de lo que aquí escribo se aplica también a las obligaciones de promover la reforma de las instituciones globales para reducir la pobreza.

Ahora bien, es importante aclarar que las afirmaciones que siguen acerca de la exigencia de nuestras obligaciones hacia los pobres globales tienen carácter hipotético. Sólo tenemos esas obligaciones si es cierta la premisa empírica de que contribuir con tiempo o dinero a las agencias humanitarias tendría el efecto de reducir la pobreza extrema global. Pero esa premisa empírica es actualmente objeto de discusión.⁵ De todos modos es importante explorar las

los principales autores que discuten la cuestión de la obligación de contribuir con tiempo y dinero a agencias de asistencia humanitaria.

5. Por ejemplo, Dambisa Moyo (2009) sostiene que la asistencia humanitaria internacional ha perjudicado a los países africanos en lugar de ayudarlos, principalmente porque la asistencia no genera crecimiento económico, impulsa la corrupción, disminuye la probabilidad de que los gobiernos sean democráticos, reduce los ahorros locales y provoca inflación. También es objeto de discusión la premisa de que la *reforma institucional* global puede tener efectos sustantivos sobre la reducción de la pobreza extrema

cuestiones normativas que trato aquí, pues quizás las próximas investigaciones empíricas sobre esta cuestión finalmente prueban que aquella premisa es verdadera.

2.2 Tipos de obligación

La investigación del presente artículo se circunscribe a un tipo específico de obligación, con las características que enumero a continuación. En primer lugar, me ocupo de las obligaciones de los agentes *individuales*, no de las obligaciones de los agentes colectivos (como por ejemplo Estados, organizaciones gubernamentales globales –como la OMC–, etc.).⁶ En segundo lugar, me ocupo de las obligaciones individuales *no asociativas* y *no derivadas* de obligaciones colectivas. Las *obligaciones asociativas* son las obligaciones que se explican (al menos en parte) por la participación del individuo en una asociación o práctica de cierto tipo. Un ejemplo sería lo que Rawls llama el “deber natural de justicia” que “nos exige apoyar y obedecer a las instituciones justas existentes que nos son aplicables. *Nos constriñe también a promover acuerdos justos aún no establecidos*, al menos cuando esto pueda hacerse sin demasiado costo para nosotros” (Rawls, 1979, 116; cursiva añadida). Para Rawls, la explicación de por qué los individuos tienen ese deber de promover instituciones justas proviene al menos en parte del hecho de que los individuos participan de una empresa cooperativa para beneficio mutuo.⁷ Las *obligaciones no asociativas*, en cambio, no se explican por la participación del individuo en una asociación o práctica. Por ejemplo, la obligación que tiene todo ser humano de no asesinar a un inocente parece existir con

global. Para un análisis minucioso de esta premisa, ver Cohen (2010).

6. Es importante señalar que la razón por la cual limito la investigación a las obligaciones individuales no se apoya en el supuesto de que no existen obligaciones colectivas respecto a la pobreza global, ni en el supuesto de que en el problema de la pobreza global las obligaciones individuales son más relevantes que las obligaciones colectivas.

7. Aunque Rawls considera que el deber natural de justicia tiene alcance sólo local, muchos autores posteriores sostienen que el alcance es en verdad global. El principal autor en esa línea es Kok-Chor Tan (2004).

independencia de que el ser humano participe de alguna asociación o práctica.

Las *obligaciones que se derivan de obligaciones colectivas* son las obligaciones cuya explicación proviene (al menos en parte) del hecho de que *el agente colectivo* al cual pertenece el individuo en cuestión tiene cierta obligación. Es probable que los Estados tengan hacia los pobres globales ciertas obligaciones, y que por esa razón los individuos que son miembros de esos Estados tengan obligaciones derivadas. Por ejemplo, supongamos que los Estados que fueron colonizadores le deben compensación a los Estados que son sus ex-colonias y que actualmente tienen un alto índice de pobreza extrema. Entonces es probable que a partir de ese deber de compensación que tienen los Estados se derive un deber *de los individuos* que pertenecen a esos Estados de, por ejemplo, pagar impuestos destinados a compensar a las ex-colonias. Otro ejemplo lo proporciona David Miller, quien considera que los Estados ricos deben asegurarse de que existan términos equitativos de comercio y cooperación internacional, y que por lo tanto los individuos que pertenecen a esos Estados ricos tienen –según el rol que ocupen en esos Estados y otras variables– obligaciones derivadas de colaborar para que su Estado cumpla aquella obligación colectiva (Miller, 2009, 251-2, 114-116).

Las *obligaciones no derivadas de obligaciones colectivas*, en cambio, no se explican por la participación del individuo en un agente colectivo. Un ejemplo de este segundo tipo sería, también, la obligación que tiene todo ser humano de no asesinar a un inocente, pues esa obligación no se explica (al menos no necesariamente) por el hecho de que el agente colectivo del cual el ser humano participa tenga alguna obligación.

En resumen, las obligaciones de las que me ocupo en el presente trabajo son obligaciones individuales no asociativas ni derivadas de obligaciones colectivas. No niego que los individuos tengan también obligaciones respecto a la pobreza global que sí sean asociativas o derivadas de obligaciones colectivas. Al contrario, mi opinión es que los individuos tienen esas obligaciones. El problema es que no está claro que si todos los individuos las cumplieran, entonces se acabaría la pobreza extrema en el mundo.⁸ Por ejemplo, según

8. Un ejemplo de situación en la cual aun si se cumplieran todas las

algunas teorías, las sociedades ricas que cooperan económicamente con sociedades pobres tienen la obligación asociativa de establecer términos equitativos de cooperación, que impidan la explotación y vulnerabilidad de las sociedades pobres a los avatares económicos (Miller, 2009, 251). Imaginemos entonces que las sociedades ricas cumplen con su obligación asociativa de imponer términos equitativos de cooperación y la pobreza desaparece. Pero cierto día sobreviene una catástrofe natural o política en la sociedad pobre que deja a muchas personas en situación de pobreza extrema. En casos como ese sería muy importante determinar si no existen hacia esas personas obligaciones no derivadas de obligaciones asociativas (para una tesis similar, ver también Miller, 2009, 254).

Intencionalmente evité usar los términos “obligación de justicia” y “obligación de beneficencia” (u “obligación humanitaria”) para explicar de qué tipo de obligación me ocupo. Esto se debe a que, aunque la distinción entre justicia y beneficencia es central en la literatura sobre pobreza global, existe muy poca homogeneidad y claridad en su uso, y discutir cuál es el sentido correcto de la distinción requeriría de un artículo separado. Además, considero que la hipótesis central del presente trabajo puede establecerse con independencia de esas etiquetas. Sólo voy a aclarar que aquí discuto acerca de acciones *obligatorias*, acciones que constituyen nuestro deber. Con eso quiero decir que *no* son acciones que, aunque sería bueno o loable que realicemos, tenemos permiso moral para no realizar (muchas veces llamadas “acciones supererogatorias”). Por el contrario, son acciones que tenemos el deber moral de realizar (al menos *prima facie*).

obligaciones asociativas la pobreza persistiría en grandes números sería el siguiente. Según algunas teorías (por ejemplo, Miller, 2009, 251), las sociedades ricas que cooperan económicamente con sociedades pobres tienen la obligación asociativa de establecer términos equitativos de cooperación, que impidan la explotación y vulnerabilidad de las sociedades pobres a los avatares económicos. Ahora bien, aun cuando las sociedades ricas cumplirían con su obligación asociativa de imponer términos equitativos de cooperación, podría sobrevenir alguna catástrofe natural en la sociedad pobre que deje a muchas personas en situación de pobreza extrema. En casos como ese sería muy importante determinar si no existen hacia esas personas obligaciones no derivadas de obligaciones asociativas (para una tesis similar, ver también Miller, 2009, 254).

2.3 Consideraciones metodológicas

El método que voy a emplear para justificar mi posición es el mismo que emplea Singer (1972). Como señala Garret Cullity (2004, pp. 12-14), los argumentos de Singer usan una estrategia de “subsunción”. Eso quiere decir que para Singer la tarea de justificar juicios morales particulares tiene tres pasos. El primer paso consiste en identificar uno o varios juicios morales particulares e intuitivos sobre cierto caso, y que sean juicios en los cuales tenemos gran confianza. El segundo paso consiste en postular un principio moral que sería la mejor explicación de esos juicios morales particulares intuitivos en los cuales tenemos gran confianza. El tercer paso consiste en invocar ese principio generado en el segundo paso y aplicarlo a otros casos *análogos*, pero sobre los cuales nuestros juicios morales intuitivos no son tan claros o no nos resultan tan dignos de confianza (como, por ejemplo, nuestros juicios acerca de la exigencia de las obligaciones hacia los pobres globales). Entonces debemos revisar esos juicios morales inciertos y reemplazarlos por juicios que se apoyen en el principio generado en el paso 2.⁹

Es importante advertir una serie de peculiaridades del método de la subsunción. En primer lugar, como señala Cullity (2004, 13-14), para muchos casos sucede que en el paso 2 podemos gene-

9. La metodología que utilizo difiere considerablemente de la que puede llamarse “metodología de las grandes teorías”, que es el modelo de la justificación según el cual un gran sistema de juicios morales se apoya en uno o dos principios centrales, como por ejemplo el principio del utilitarismo clásico. También difiere de las metodologías “teóricas de nivel intermedio” como la de Ross (1930) y Beauchamp y Childress (2009), quienes proponen una pluralidad de principios, sin un principio rector, que se aplican con diferente peso en diferentes casos. Por último, también difiere de las metodologías “anti-teóricas” como la de Toulmin y Jonsen (1998), que rechazan todo rol justificatorio a los principios éticos, sean de nivel alto (como los de las grandes teorías) o de nivel intermedio. Podría afirmarse que el método de la subsunción representa un punto intermedio entre la metodología anti-teórica y la de nivel intermedio: le asigna a los principios éticos (de nivel intermedio) un rol crítico, pero también le asigna a los casos el papel de refinar los principios. La mayoría de los bioeticistas adopta actualmente alguna variante de este punto intermedio (Arras, 2010, §6.3).

rar *más de un principio* que sea una buena explicación de un juicio moral en el cual tenemos gran confianza. En otras palabras, nuestro juicio moral seguro acerca de cierto caso puede explicarse muchas veces por varios principios distintos. Por ejemplo, tomemos nuestro juicio de que no debemos asesinar a un inocente que tenemos delante. Se trata de una intuición segura, en la cual tenemos gran confianza. Ahora bien, es una intuición que puede explicarse tanto mediante un principio que diga que la vida humana tiene un valor supremo, como también mediante un principio que diga que debe maximizarse el bienestar agregado.

En segundo lugar, y teniendo en cuenta el punto anterior, es importante observar algo que puede suceder si se aplica el método de la subsunción a *un segundo caso* sobre el cual también tenemos juicios morales confiables. Supongamos que tenemos cierta intuición segura sobre un caso C1, y tras reflexionar concluimos que hay dos principios que mejor explican esa intuición, los principios P1 y P2. Ambos principios logran –por separado– explicar esa intuición, pero son principios con contenidos distintos (retomando el ejemplo de arriba, P1 sería el principio de que la vida humana tiene un valor supremo y P2 sería el principio de que debe maximizarse el bienestar agregado). Ahora bien, supongamos que luego aplicamos el método a otro caso (C2), y descubrimos que nuestra intuición segura sobre ese caso se explica correctamente por el principio P2, pero en cambio el principio P1 *contradice* nuestras intuiciones sobre C2. Si entonces comparamos el desempeño de los dos principios en los diferentes casos, comprobamos que el principio P1 explica correctamente nuestra intuición segura sobre un caso, pero no sobre otro; en cambio, el principio P2 explica nuestras intuiciones seguras sobre los dos casos. Considero que eso es un indicio importante para descartar el principio P1 y mantener sólo el principio P2. ¿Cómo repercute eso sobre el tercer paso del método? Si efectivamente descartamos el principio P1, eso implica que cuando pasemos al tercer paso (en el cual debemos aplicar el principio generado en el segundo paso a casos en que nuestras intuiciones no son seguras), debemos aplicar el principio P2, no el principio P1.¹⁰

10. Nótese que el número de casos relevantes sobre los que tenemos intuiciones seguras podría ser mayor a dos. Si así sucede, el principio que

Aunque Singer no afirma explícitamente que el método de la subsunción tenga las dos peculiaridades recién descritas, muchos autores que discuten la obra de Singer, e incluso él mismo, implícitamente emplean el método como si tuviera esas peculiaridades (Barry y Overland, 2011; Singer, 2009, 15-19). Por lo tanto, en el presente artículo presupongo que las tiene. Este punto es decisivo, porque Singer casi siempre considera *pocos casos* en que nuestras intuiciones son seguras, pero –como veremos a continuación– sostengo que si también consideramos casos *adicionales* a los que considera Singer, entonces el principio que él propone contradice nuestras intuiciones seguras sobre esos casos adicionales. El principio que defiende, en cambio, logra explicar *el conjunto entero* de nuestras intuiciones seguras sobre esos casos, sin contradecir ninguna.

3. El Principio de Singer contra el Principio mínimo

En las secciones 3 y 4 voy a indagar si el método de la subsunción que usa Singer realmente muestra que nuestras obligaciones de colaborar con las agencias humanitarias tienen una exigencia extrema –como él afirma–, o si en verdad ese método muestra que la exigencia de esas obligaciones es mínima –como sostiene la ética *yuppie*– o moderada. La estrategia que voy a emplear consiste en analizar una serie de casos para identificar cuáles son nuestras intuiciones seguras sobre ellos. Eso permitirá evaluar cuál de los tres principios que presentaré más abajo (el principio de Singer, el principio moderado y el principio mínimo) logra explicar el conjunto entero de nuestras intuiciones seguras sobre esos casos, sin

debemos conservar es el que pueda explicar la mayor cantidad de intuiciones seguras sobre casos, sin contradecir ninguna. Para ilustrar, supongamos que tenemos intuiciones seguras acerca de los casos C6, C7 y C8, y supongamos que nuestra intuición acerca del caso C6 se explica por los principios P3, P4 y P5; nuestra intuición sobre el caso C7 se explica por los principios P4 y P5; y nuestra intuición sobre el caso C8 se explica por el principio P4. En esta situación debemos descartar los principios P3 y P5, que contradicen nuestras intuiciones en algunos casos seguros, y conservar el principio P4, que explica nuestras intuiciones seguras sobre todos los casos.

contradecir ninguna intuición. Luego, usando el método de la subsunción, extendiendo el principio exitoso al caso de las agencias humanitarias –sobre el cual nuestras intuiciones no son seguras–, para saber cuán exigentes son nuestras obligaciones en este caso.

En la presente sección comparo la posición de Singer con la ética *yuppie* (que llamaré también “posición mínima”), evaluando si alguna de las dos contradice nuestras intuiciones seguras sobre ciertos casos. Allí muestro que a la posición de Singer le va mejor que a la posición mínima. Luego en la sección 4 agrego más casos que introducen nuevos factores, con el fin de mostrar que la posición extrema de Singer contradice nuestras intuiciones seguras sobre esos nuevos casos, mientras que la posición moderada que defiende no contradice ninguna intuición segura.

3.1 El caso de Singer

Consideremos primero el caso que Singer hizo famoso para la discusión sobre pobreza global:

Rescate: un adulto pasa caminando por una laguna poco profunda y ve a un niño desconocido ahogándose. Si se mete a la laguna para salvarlo, se arruinará su ropa y llegará tarde a una reunión (Singer 1972, 231)

Nuestra intuición nos dice que la persona debe salvar al chico. Esa intuición es segura. Ningún autor en la literatura niega, intuitiva o reflexivamente, que deba salvar al niño, y probablemente el lector tampoco lo niegue.

Singer considera que nuestra intuición segura sobre ese caso se expresa correctamente en el siguiente principio:

Principio de Singer: si está en tu poder evitar que pase algo malo, sin tener que sacrificar nada que tenga una importancia moral comparable, entonces debes moralmente hacerlo. (Singer 1972, p. 231).¹¹

11. Tanto en el mencionado artículo de 1972 como en obras posteriores, Singer formula su principio de maneras ligeramente distintas, pero a los fines del presente trabajo las diferencias no son importantes. Las otras dos formulaciones que propone Singer son: “si está en tu poder evitar que pase

La célebre tesis de Singer es que las personas en situación de pobreza extrema en todo el mundo están en una situación análoga a la del chico que se ahoga, pues están con riesgo de vida y podemos salvarlas si sacrificamos bienes de importancia moral no comparable, como tiempo y dinero, a agencias de ayuda humanitaria (Singer 1972, 231). Pero, como mencionamos, nuestras intuiciones sobre este caso no son tan seguras ni claras como respecto al caso del niño que se ahoga. Entonces, ¿debemos salvar a las personas en situación de pobreza extrema o no? Como este caso es análogo al del niño que se ahoga, el método de la subsunción nos permite aplicarle el principio que extrajimos del caso en que nuestras intuiciones eran seguras, que era el caso del niño ahogándose. Entonces Singer concluye que tenemos también una obligación de donar tiempo y dinero para salvar a las personas en situación de pobreza extrema.

Ahora bien, es importante observar que el caso Rescate es un caso en que el costo de salvar una vida es muy pequeño, pues sólo nos exige arruinar nuestra ropa y que lleguemos tarde a una reunión. Por lo tanto, nuestra intuición segura sobre ese caso podría ser explicada *también* por un principio como el siguiente (mencionado en Barry y Overland 2011, §5):

Principio mínimo: si está en tu poder evitar que le pase algo malo a otra persona, con un costo *mínimo* para ti, entonces debes moralmente hacerlo.

El principio mínimo, que podemos asociar a la ética *yuppie*, explicaría correctamente nuestra intuición de que debemos salvar al chico que se ahoga. El problema es que cuando lo aplicamos al caso de salvar personas en situación de pobreza extrema, ese principio implica que *tenemos permitido no salvarlas*, si salvarlas requiere costos altos. Esta conclusión es opuesta a la que se seguiría de apli-

algo malo, sin tener que sacrificar nada que sea moralmente significativo, entonces debes moralmente hacerlo” (Singer 1972, 231); y “si está en tu poder evitar que pase algo malo, sin tener que sacrificar nada que sea casi tan importante como aquello, entonces debes moralmente hacerlo” (Singer 2009, 15). Barry y Overland (2011, §4) muestran que el principio de Singer en *todas* sus formulaciones implica que nuestras obligaciones son extremadamente exigentes.

car a ese caso incierto el principio de Singer, pues ese principio nos exigiría sacrificar incluso grandes cantidades de tiempo y dinero, dado que éstos tienen menor importancia moral que la vida de una persona. Pero si ambos principios implican una exigencia tan distinta, ¿por cuál de los dos principios debemos guiar nuestra acción?

Antes de responder a esa cuestión es importante responder a otra: ¿cuánto tiempo y dinero tendríamos que donar a agencias humanitarias para reducir sustancialmente la pobreza extrema mundial? Esta pregunta es muy compleja y debatida, pues como vimos en la sección 2.1 no hay siquiera acuerdo de que la ayuda humanitaria, en las circunstancias actuales, pueda reducir la pobreza en absoluto. Quizás sirva como orientación el hecho de que para reducir a la mitad el número de personas que viven actualmente por debajo de la línea internacional de pobreza (mencionada al principio de este artículo) haría falta redistribuir solamente el 0,14% del ingreso global (Pogge 2010, 188). Este dato indica que si todos los Estados o individuos hicieran su parte, los costos de reducir sustancialmente la pobreza no serían altos. Si, por el contrario, muchos no aportan su parte, la situación cambia. El total de los costos tendrá que dividirse entre menos personas (aquellos que sí estén dispuestos a colaborar), y por lo tanto los costos que tendrá que afrontar cada uno serán mayores. Para ilustrar este punto, consideremos los siguientes datos. Salvar la vida de una persona en situación de pobreza extrema costaría u\$s 2.500-3.000 (Cullity 2003, 218). En los países ricos viven actualmente alrededor de 1000 millones de personas (Singer 2009, 106). Entonces, si el número de personas en situación de pobreza extrema es de 1290 millones, podemos concluir que cada habitante de los países ricos debería aportar u\$s 3.225-3.870 para que se salven los 1290 millones. Ahora bien, si la mitad de los habitantes de los países ricos no aporta su parte, eso significa que 645 millones de personas no serán salvadas o que, para que se salven, cada uno de los que sí aportan tiene que aportar el doble (u\$s 6.450-7.740).

Lo anterior indica que es muy importante determinar cuál de los dos principios es el correcto, pues si el principio mínimo es el que debe guiar nuestra acción, y efectivamente muchos no cumplen con su parte de las obligaciones, entonces la pobreza global persistirá en grandes números, *aun cuando quienes sí estén dispuestos a cumplir sus obligaciones hagan todo lo que el principio mínimo les exige*. Por

ejemplo, si ese principio les exige aportar sólo hasta u\$s2.500-3.000, entonces la mitad de la gente en situación de pobreza extrema no se salvará. En cambio, si el principio de Singer es el correcto, entonces la pobreza se reducirá mucho más que bajo el principio mínimo, aun cuando muchos no hagan su parte. Esto se debe a que el principio de Singer obligaría a quienes sí están dispuestos a cumplir sus obligaciones a donar todo el dinero que sea necesario para salvar a la mayor cantidad de personas (excepto que eso lleve a los donantes mismos a la pobreza).¹²

Para decidir cuál de los dos principios conservar, es necesario evaluar cuáles son nuestras intuiciones seguras en casos en que salvar una vida tuviera costos no mínimos. En la próxima sección muestro que la consideración de esos casos nos obliga a descartar el principio mínimo.

3.2 El caso de Unger

Veamos el siguiente caso famoso propuesto por Peter Unger (1996, 135-6) y que luego retomó Singer (2009, 13-14):

12. Una objeción clásica contra el principio de Singer es, precisamente, que tiene consecuencias inequitativas, pues si algunos no cumplen con lo que el principio exige, éste les impone cargas a quienes sí cumplen, y se las impone *porque* los demás no cumplen con él (Murphy 2000, 76). El problema con esta objeción es que contradice nuestras intuiciones seguras sobre casos como el siguiente (que es análogo al caso de la pobreza extrema):

Rescate doble: un extraño y tú pasan caminando por una laguna poco profunda y ven a un niño desconocido ahogándose. Cada uno puede meterse a la laguna a salvar a uno de los niños, pero se arruinará su ropa y llegará tarde a una reunión. Ves que el extraño, en lugar de ayudar, se escapa corriendo. Tú puedes salvar a uno o a los dos niños.

Nuestras intuiciones seguras nos dicen que debemos salvar a los dos niños, no a uno solo. Sin embargo, según la objeción de Murphy sólo tendríamos obligación de salvar a uno de los niños, pues dado que el extraño podía salvar al otro niño, salvar a un niño adicional me impondría cargas adicionales (tiempo, esfuerzo) debidas al incumplimiento del otro, pero eso es inequitativo. Como esta conclusión contradice nuestras intuiciones seguras sobre este caso, la objeción de Murphy no se sostiene.

La Bugatti de Bob: unos años antes de retirarse, Bob invirtió la mayoría de sus ahorros de toda su vida en una Bugatti antigua, un auto de colección que aumenta su precio a razón del 20% anual. Si la vende al momento en que se retira, el dinero le permitirá tener un retiro cómodo. Pero si por alguna causa (improbable) la Bugatti se llega a dañar mucho, no podrá venderla, así que Bob pasará el resto de su vida con muy poco dinero (aunque sí podrá satisfacer sus necesidades básicas).

Un día Bob decide salir a dar un paseo breve con el auto por el tranquilo camino rural cercano al garaje donde lo guarda. Ve un objeto brillante al costado del camino que le llama la atención, así que estaciona el auto allí cerca –a unos diez metros del final de una vía muerta– y se baja a ver qué es. Al llegar, descubre que el objeto es una palanca que puede cambiar la dirección de las vías. También descubre que un tren fuera de control y sin nadie a bordo viene a toda velocidad por las vías. Tal como está dispuesta la palanca en ese momento, el tren seguirá por la vía principal, no por la vía muerta. Pero en la vía principal hay un niño atrapado, que morirá si el tren sigue su camino. Bob puede redirigir el tren a la vía muerta, salvando así al chico. El problema es que, aunque al final de la vía muerta hay un tope, éste no será suficiente para detener al tren fuera de control, que seguirá de largo y destruiría la Bugatti. La otra opción es que Bob deje que el tren siga por la vía principal. Su Bugatti quedará intacta, pero el chico morirá.

Probablemente la intuición segura del lector sea que Bob debe cambiar las vías y sacrificar su Bugatti, para así salvar al niño. El principio de Singer expresa correctamente nuestra intuición sobre este caso. En efecto, si Bob sacrifica la Bugatti, perderá los ahorros que le permitirían un retiro cómodo, pero como la vida de un niño tiene mayor importancia moral, el principio de Singer le exige salvar al niño. El principio mínimo, en cambio, nos permitiría dejar que muera el niño, pues sacrificar los ahorros de toda una vida y un retiro seguro representan un costo más que mínimo. El problema es que dejar morir al niño contradice nuestras intuiciones seguras en este caso. Por lo tanto, al parecer, debemos descartar el principio mínimo y debemos guiarnos por el de Singer.

Sin embargo, el ejemplo de la Bugatti incluye una gran variedad de factores que pueden estar determinando nuestra intuición sobre este caso y que es importante aislar para extraer las conclu-

siones correctas. Los factores son los siguientes: que los autos como la Bugatti están normalmente asociados a lujos superfluos, que Bob incurrió en riesgos innecesarios, que Bob podría ser compensado una vez pasado el momento urgente y que Bob se encuentra a poca distancia del niño. A continuación analizo cada uno de estos factores por separado. El objetivo es evaluar si el principio mínimo, con algunos ajustes razonables, no podría a fin de cuentas explicar también nuestra intuición sobre el caso Bugatti.

El primer factor importante es que los autos como la Bugatti comúnmente se consideran un *lujo* superfluo y frívolo, y entonces quizás nuestra intuición segura sobre el caso de Bob se explica porque creemos que sacrificar un lujo superfluo representa en verdad un costo mínimo, no alto. Pero entonces el Principio mínimo sí expresaría correctamente nuestras intuiciones sobre el caso de Bob, pues la Bugatti parece un lujo superfluo, y por lo tanto sacrificarla para salvar al niño no implicaría afrontar costos altos, sino mínimos.

Sin embargo, no es cierto que el hecho de que la Bugatti se considera comúnmente un lujo superfluo y frívolo sea un factor determinante de nuestra intuición segura sobre el caso. En efecto, veamos la siguiente variación del caso anterior:

La casa de Bob: en lugar de invertir sus ahorros en una Bugatti, Bob los invierte en una casa con dos habitaciones de sobra, que destinará a alquilarla a estudiantes extranjeros. La casa se encuentra a unos metros después del final de la vía muerta. Bob sale a caminar, y se enfrenta a la misma alternativa que en el caso anterior, sólo que para salvar al niño debe sacrificar esa casa.

Nuestra intuición nos dice que Bob debe sacrificar de todos modos la casa. Pero nadie consideraría que esa casa es un lujo superfluo. Por lo tanto, lo que explicaba nuestra intuición sobre el deber de Bob no es el hecho de que el objeto a sacrificar sea una Bugatti. El principio mínimo contradice nuestras intuiciones sobre el caso de la casa. El principio de Singer, en cambio, lo explica correctamente, lo cual indica que debemos descartar el principio mínimo.

Pero hay un segundo factor que quizás es lo que explica nuestra intuición sobre el caso de la Bugatti. Pareciera que Bob está incu-

rriendo en varios *riesgos irrazonables*: en primer lugar, hizo depender su futuro económico de la inversión en un único objeto y, en segundo lugar, sacó el auto del lugar seguro donde lo guardaba, exponiéndolo a que se arruine.¹³

Entonces un defensor del principio mínimo podría proponer la siguiente variante de ese principio:

Principio mínimo₁: si está en tu poder evitar que le pase algo malo a otra persona, con un costo *mínimo* para ti, entonces debes moralmente hacerlo; *pero en casos en que expusiste tus bienes a riesgos irrazonables, puedes tener una obligación de sacrificar esos bienes, aun cuando ello represente un costo alto*

Añadiendo esa cláusula razonable, parece que el principio mínimo también expresaría correctamente nuestra intuición sobre el caso. Sin embargo, el riesgo irrazonable no es lo que explica esa intuición. En efecto, si retomamos el ejemplo de la casa de Bob, podemos observar que Bob no incurre allí en ningún riesgo innecesario, y sin embargo nuestra intuición segura nos dice que debe sacrificar la casa para salvar al niño. Nuevamente, entonces, el principio mínimo, incluso si le añadimos la cláusula sobre riesgo irrazonable, contradice nuestras intuiciones sobre ese caso. El principio de Singer, por el contrario, lo explica correctamente. Eso indica que debemos descartar el principio mínimo.

El tercer factor a considerar es que nuestra intuición segura de que Bob debe sacrificar el auto –o la casa– para salvar al niño se debe quizás a que creemos que una vez pasada la situación de urgencia en que se encuentra el niño, la empresa de trenes podría compensar a Bob por su pérdida, o la sociedad podría reconocer su acto heroico reconstruyendo su casa o comprándole otro auto. En cambio, si Bob no cambia la vía, nada podrá hacerse para recuperar la vida del niño. Entonces puede parecer que si al principio mínimo le agregamos una cláusula razonable que aclare que “en casos en que alguien vaya a restituir tus bienes luego de que tú los sacrifiques en una situación de urgencia, debes sacrificarlos, aun cuando

13. La idea de que Bob podría estar incurriendo en riesgos innecesarios la tomo de Barry y Overland (2011, §8).

ello represente un costo alto”, entonces el principio mínimo puede explicar nuestras intuiciones en esos casos.

Sin embargo, podemos imaginar la siguiente variación de La casa de Bob:

La sociedad desconsiderada: Bob se encuentra en la misma situación que en el caso mencionado, pero sabe con seguridad que la compañía de trenes se saldrá con la suya y no le pagará compensación. Además, sabe que la sociedad en que vive es sumamente desconsiderada y no compondrá su acto heroico reconstruyendo la casa.

Nuestra intuición segura nos dice que Bob debe de todos modos sacrificar su casa para salvar al niño. Una vez más, entonces, el principio mínimo, incluso si le añadimos la cláusula sobre la compensación después de la emergencia, contradice nuestras intuiciones sobre ese caso, pues nos permite dejar que el niño muera. El principio de Singer, por el contrario, explica correctamente nuestra intuición. Lo anterior nos da un indicio de que debemos descartar el principio mínimo.

El cuarto factor es la distancia. Una de las primeras impresiones que surgen al considerar tanto el caso de la Bugatti como el caso de Rescate es que ninguno de los dos es análogo al caso de la pobreza extrema, porque en este último caso la persona en riesgo de vida está a gran *distancia* de nosotros, mientras que en los otros dos casos la persona en riesgo está delante de nosotros. La distancia puede parecer un factor atenuante de nuestras obligaciones. Quizás el principio mínimo no contradiría nuestras intuiciones si se le agregase una cláusula razonable que dijera que “en casos en que la persona en riesgo de vida se encuentra cerca de ti, debes salvarla, aun cuando ello represente un costo alto”.

Sin embargo, no debe confundirse la distancia entre nosotros y la persona en riesgo, con la distancia entre nosotros y *el medio* para salvar a la persona en riesgo (Kamm 2007, 355). Si el niño que está por ser arrollado por el tren estuviese a miles de kilómetros, pero la palanca para cambiar las vías estuviera al lado nuestro, nuestra intuición sería que igualmente tenemos obligación de salvar al niño. Del mismo modo, aunque las personas en situación de pobreza extrema pueden no estar cerca de los donantes, actualmente los medios para aportar a agencias humanitarias sí están muy cerca:

alcanza con ir hasta la computadora e ingresar el número de tarjeta de crédito en el sitio web de la agencia elegida. El principio mínimo, entonces, contradice nuestras intuiciones seguras en ese caso, lo cual constituye un indicio más de que debemos descartarlo.

En esta sección vimos una serie de casos que nos permitieron comparar al principio de Singer y el principio mínimo en su capacidad de expresar nuestras intuiciones seguras sin contradecir ninguna. El principio de Singer fue el único que salió airoso de la evaluación, así que hasta aquí todo parece indicar que, si aplicamos el método de la subsunción, podemos concluir que nuestras obligaciones de donar tiempo y dinero a agencias humanitarias son obligaciones altamente exigentes (dado que actualmente pocos aportarán su parte). En la próxima sección, sin embargo, presento una serie de casos para los cuales el principio de Singer parece contradecir nuestras intuiciones seguras y propongo un principio alternativo que no las contradice.

4. El principio moderado como solución al problema de la iteración

4.1 El problema de la iteración

Hay una diferencia importante entre todos los casos mencionados en la sección 3 y el caso de la pobreza extrema global: actualmente hay millones de personas que padecen pobreza extrema y que podríamos tratar de salvar de la muerte, mientras que en los casos que vimos arriba había una única persona con riesgo de vida. Podemos llamar a esa diferencia “el carácter iterativo de la pobreza global”, pues nos enfrentamos a la posibilidad de salvar una vida repetidamente. Esa diferencia es crucial y me propongo mostrar que si consideramos nuestras intuiciones seguras sobre casos en que hay iteración de oportunidades de salvar una vida, veremos que el principio de Singer contradice nuestras intuiciones sobre esos casos, mientras que el principio moderado que presento más abajo no las contradice. Además, a diferencia del principio mínimo, el principio moderado tampoco contradice nuestras intuiciones sobre los casos que vimos en la sección 3.

Para comprobar lo anterior, consideremos la siguiente variación del caso Rescate:

Rescate repetido: un adulto pasa caminando por una laguna nada profunda y ve a un niño desconocido ahogándose. Si entra a la laguna para salvarlo, se arruinará su ropa y llegará tarde a una reunión. Al día siguiente, cuando pasa de nuevo, sucede la misma situación, con un niño diferente. También sucede al día siguiente, y así hasta el final de su vida.¹⁴

En casos como éste, probablemente nuestra intuición nos diga que tenemos la obligación de salvar al niño muchas veces, pero no todas. De lo contrario, la tarea de salvar niños absorbería una gran parte de nuestra vida y tendría costos altos (porque *todos* los días tendríamos que llegar tarde a reuniones, comprar ropa nueva y usar parte de nuestro tiempo en salvar al niño).

Sin embargo, tal como observaron varios autores, el principio de Singer nos exige que salvemos al niño todas las veces, pues la importancia moral de lo que sacrificamos *cada vez* que lo salvamos es menor que la importancia moral de una vida (Cullity 2004, 71-73; Noggle 2009, 1). Lo anterior implica que el principio de Singer contradice nuestra intuición sobre Rescate repetido.

Es importante observar que *también el principio mínimo* contradice nuestra intuición sobre ese caso. En efecto, como mencionamos en la sección 3, en el caso Rescate ese principio nos exige que salvemos al niño, pues los costos en que debemos incurrir para salvarlo son mínimos. Pero en el caso Rescate repetido sucede lo mismo, pues los costos de lo que sacrificamos *cada vez* que lo salvamos son también mínimos (tiempo, ropa y llegar a tiempo a una reunión). Entonces el principio mínimo nos exige que lo salvemos todas las veces, lo cual contradice nuestra intuición segura.

Algo similar sucede si consideramos el caso de la Bugatti o de la casa de Bob. Si todos los días Bob enfrentara la misma situación, nuestra intuición cambiaría, y diríamos que no tiene obligación de salvar al niño todas las veces. Sin embargo, el principio de Singer

14. Para que la analogía entre Rescate repetido y el caso de la pobreza global sea más exacta, habría que especificar que en Rescate repetido *no hay nada que podamos hacer para evitar* enfrentarnos repetidamente a la situación de poder salvar al niño. Por ejemplo, no tenemos la opción de solicitar a la municipalidad que cree un programa de prevención de accidentes en la laguna, ni podemos evitar pasar por la laguna.

nos exige que lo salvemos cada una de las veces, lo cual contradice nuestra intuición.

En la próxima sección presento un principio que, a diferencia del principio de Singer y el mínimo, expresa correctamente nuestra intuición sobre Rescate repetido. Además, también expresa correctamente nuestras intuiciones en los casos en que mínimo las contradecía.

4.2 El Principio moderado

Consideremos el siguiente principio:

Principio moderado: debes adoptar el bienestar mínimo de los demás como un fin intrínseco e importante en tu vida.

Para comprender el principio moderado tenemos que observar, en primer lugar, que describe obligaciones imperfectas. Entiendo por “obligaciones perfectas” aquellas obligaciones que exigen realizar una acción u omisión bastante específica. Por “obligaciones imperfectas”, en cambio, entiendo aquellas obligaciones que exigen adoptar cierto fin.¹⁵ Eso implica que las obligaciones imperfectas nos exigen actuar y omitir, pero nos lo exigen indirectamente: al adoptar un fin nos comprometemos con adoptar una política (o máxima) de elegir las acciones que promoverían ese fin y evitar las acciones que lo socavarían.

En segundo lugar, hay diversas maneras en que podemos adoptar un fin. Lo podemos adoptar como un fin que debemos promover *máximamente* o como un fin al cual debemos tener una *propensión* a promover. Que alguien tenga una propensión a A no implica que va a realizar A en cualquier oportunidad favorable. Por ejemplo, que Fernando tiene una propensión a tomar alcohol no significa que va a tomar en toda oportunidad favorable. Pero si observa-

15. La definición de obligación imperfecta que empleo aquí se inspira en Kant, *Metafísica de las costumbres*, 6: 381-83; 6: 390-1. Para un análisis minucioso de las diversas concepciones acerca de la noción de “obligación imperfecta”, ver Schroeder (2011).

mos que alguien continuamente no realiza A en las oportunidades favorables, entonces desconfiamos de que esa persona tenga realmente una propensión a A. (No hay límites precisos, los juicios son sensibles al contexto).

En tercer lugar, los fines pueden ser de diverso tipo. Un fin puede ser intrínseco o instrumental. Un fin instrumental lo perseguimos para poder realizar otro fin. El fin intrínseco no. Pero no se debe confundir un fin intrínseco con un fin importante. Por ejemplo, a veces cuando estoy aburrido adopto el fin de jugar a un juego en mi teléfono celular. Es un fin intrínseco, porque no lo adopto como un medio para otra cosa, como placer (el juego no es divertido) o formación (jugar al juego no me entrena ninguna habilidad relevante). Pero ese juego no es un fin importante, sino trivial, porque no es una parte importante de mi vida o de mi identidad, no constituye un proyecto importante en mi vida. Un fin importante es un fin que consideraríamos seriamente antes de descartar. Un fin trivial, en cambio, lo descartaríamos fácilmente.

Por último, es importante observar que el principio moderado afirma que el fin que debemos adoptar es promover el *bienestar básico* de los demás. Eso implica que nuestra obligación tiene como objeto evitar que las personas mueran o que estén privadas de los bienes básicos que marcan la línea de la pobreza extrema. El caso de alguien que no tiene dinero suficiente para comprar el piano que necesita para avanzar en su carrera musical, y nosotros podamos ayudarlo a comprarlo, es un caso que no cae bajo el principio moderado.

La ventaja del principio moderado frente al de Singer y al mínimo es que le otorga al agente cierta latitud, pues asegurar el bienestar básico de los demás debe ser un proyecto importante en nuestra vida, pero no tiene por qué ser el único proyecto importante. Para cumplir con las obligaciones impuestas por el principio, uno debe tener un compromiso significativo con asignar recursos para promover el bien de las demás personas. Ese compromiso tendrá prioridad fuerte sobre la promoción de sus fines menos importantes, y repercutirá sobre sus decisiones acerca de cómo asignar los recursos para promover sus demás fines importantes. Pero no es necesario que sacrifique su propia felicidad, ni sus compromisos con el bienestar de ciertas personas específicas (su familia, amigos, etc), ni sus demás proyectos, aunque sí debe dedicar al fin del bien-

estar de los demás algunos de los recursos que hubiese asignado a aquellos otros fines. El principio de Singer y el principio mínimo, en cambio, definen obligaciones perfectas, obligaciones de realizar acciones determinadas cada vez que nos enfrentamos a una situación de rescate, lo cual hace imposible que el agente tenga alguna latitud respecto a sus demás fines importantes.

Esa latitud que otorga el principio moderado explica nuestra intuición sobre el caso Rescate repetido. Efectivamente, si no salváramos a ningún niño ninguna vez o muy pocas veces, eso sería un signo claro de que no tenemos una propensión a promover el bienestar básico de los demás. Pero el principio moderado también nos dice que no tenemos la obligación de salvar al niño cada una de las veces, pues evitar salvarlo *algunas* veces no implica que no le demos importancia al bienestar básico de los demás, sino que sólo implica que también tenemos otros fines importantes que tenemos permiso para promover.

Si consideramos, por otra parte, casos donde *no hay repetición* –como el caso Rescate o la Bugatti de Bob–, el principio moderado tampoco contradice nuestras intuiciones seguras. En efecto, si se presenta una *única* emergencia u “oportunidad dorada”, como la oportunidad de salvar a un chico que se está por ahogar o a punto de ser arrollado por un tren, no rescatarlo será un claro signo de que no estamos considerando el bienestar de los demás como un fin importante, aun cuando salvarlo tuviera costos altos para nosotros. En cambio, el principio mínimo, como vimos, contradice nuestras intuiciones en casos no repetidos en que el costo de salvar la vida es alto, como el de la Bugatti de Bob.

5. Conclusión

Para concluir, evaluemos las consecuencias de todo el análisis anterior para nuestras obligaciones hacia los pobres globales.¹⁶ El

16. Lo dicho en el presente artículo se refiere a la exigencia de nuestras obligaciones de ayuda *a través de las fronteras* para reducir la pobreza extrema. Pero ¿qué sucede en los casos en que existe pobreza extrema dentro de nuestro propio Estado? ¿A qué agencias debemos dirigir priorita-

único principio que no contradice ninguna de nuestras intuiciones seguras sobre los casos que analizamos es el principio moderado. Eso constituye una razón para descartar el principio de Singer y el principio mínimo. Podemos entonces emplear el método de la sub-sunción y aplicar el principio moderado al caso de nuestras obligaciones hacia los pobres globales, sobre el cual nuestras intuiciones son inciertas. La conclusión que podemos extraer es que efectivamente tenemos la obligación de colaborar con tiempo y dinero a las agencias de ayuda humanitaria. ¿Cuánto tiempo y dinero? Tanto como sea necesario para demostrar claramente que salvar a las personas de la pobreza extrema es para nosotros un fin importante en nuestras vidas.¹⁷

BIBLIOGRAFÍA

- ARRAS, J. 2010, “Theory and bioethics”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición de verano de 2010), Edward N. Zalta (ed.), Accesible en <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/theory-bioethics/>.
- BARON, M. 1987, “Kantian Ethics and Supererogation,” *Journal of Philosophy* 84, 5: 237-262.
- BARRY, C. y OVERLAND, G. 2011, “How Much for the Child?”, *Ethical Theory and Moral Practice* 16, 1: 189-204.
- BEAUCHAMP, T. y CHILDRESS, J. 2009, *Principles of Biomedical Ethics*, 6ta edición, New York: Oxford University Press.

riamente nuestras donaciones, a las que buscan reducir la pobreza local o a las que buscan reducir la pobreza global? Considero que la respuesta a esta pregunta es circunstancial, no de principio. Si donando a una agencia internacional salvamos más vidas que donando a una local (quizás porque la agencia global es más eficiente), entonces debemos donar a la agencia global. Y viceversa. El hecho de que cierto grupo de personas en situación de pobreza sean nuestros compatriotas no es razón suficiente para evitar salvar un grupo mayor que vive en la misma situación pero más allá de las fronteras.

17. Agradezco los invaluable comentarios de Julio Montero, de Eduardo Rivera López y de los integrantes del Grupo de Filosofía Política (GFP). El presente artículo se realizó en el marco de una beca doctoral de CONICET.

- CHEN, S. y RAVALLION, M. 2012, "An Update to the World Bank's Estimates of Consumption Poverty in the Developing World", Development Research Group, Banco Mundial. Accesible en http://siteresources.worldbank.org/INTPOVCALNET/Resources/Global_Poverty_Update_2012_02-29-12.pdf
- COHEN, J. 2010 "Philosophy, Social Science, Global Poverty", en Jaggard, A. (ed.) *Thomas Pogge and His Critics*, Cambridge: Polity Press. 18-45.
- CULLITY, G. 2004, *The Moral Demands of Affluence*, Oxford: Oxford University Press.
- FALK, R. y STRAUSS, A. 2001, "Toward Global Parliament," *Foreign Affairs* 80: 212-220.
- HOLLIS, A. y POGGE, T. 2008, *The Health Impact Found: Making New Medicines Accessible for All*. Incentives for Global Health. Accesible en http://www.yale.edu/macmillan/igh/hif_book.pdf
- KAMM, F. 2007, *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, New York: Oxford University Press.
- MACKIE, J. 1977, *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.
- MILLER, D. 2007, *National Responsibility and Global Justice*, New York: Oxford University Press
- MONTERO, J. 2007, "¿Es la pobreza global un problema de derechos humanos? Lo que el argumento cosmopolita no puede probar", *Revista Latinoamericana de Filosofía* 33, 2: 223-246.
- MOYO, D. 2009, *Dead Aid: Why Aid Is Not Working and How There is Another Way for Africa*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- MURPHY, L. 2000, *Moral Demands in Nonideal Theory*. New York: Oxford University Press.
- NAGEL, T. 2005, "The Problem of Global Justice", *Philosophy & Public Affairs*, 33, 2: 113-147.
- NOGGLE, R. 2009, "Give Till It Hurts? Beneficence, Imperfect Duties, and a Moderate Response to the Aid Question," *Journal of Social Philosophy*, 40: 1-16.
- POGGE, T. 1998, "A Global Resources Dividend", en Crocker y Linden (eds.), *Ethics of Consumption. The Good Life, Justice, and Global Stewardship*, New York, Rowman and Littlefield. 501-536.
- POGGE, T. 2005, "Recognized and Violated by International Law: The Human Rights of the Global Poor", *Leiden Journal of International Law* 18, 4: 717-745.
- RAWLS, J. 1979, *Teoría de la justicia*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- REDDY, S. y Pogge, T. 2002, "How Not to Count the Poor", en Sudhir Anand; Paul Segal; Joseph E Stiglitz 2009, *Debates on the measurement of global poverty*, Oxford: Oxford University Press.

- ROSS, W. 1930, *The Right and the Good*, Oxford: Oxford University Press.
- SCHEFFLER, S. 1982, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford: Clarendon Press.
- SCHROEDER, A. 2011, "Imperfect Duties, Group Obligations, and Beneficence" próximamente en *Journal of Moral Philosophy*. Borrador accesible en <http://www.cmc.edu/pages/faculty/ASchroeder/docs/SASImperfectDuties.pdf>
- SIDGWICK, H. 1981, *Methods of Ethics*, Indianapolis: Hackett.
- SINGER, P. 1972, "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy and Public Affairs* 1: 229-243.
- SINGER, P. 2009, *The Life You Can Save*, Melbourne: Text Publishing.
- TAN, K. 2004, *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.
- TESÓN, F. 2007, "Global Justice and Trade: A Puzzling Omission", FSU College of Law, Public Law Research Paper No. 285.
- TOBIN, J. 1978, "A Proposal for International Monetary Reform", *Eastern Economic Journal*: 3: 153-159.
- TOULMIN, S. 1982, "How Medicine Saved the Life of Ethics", *Perspectives in Biology and Medicine* 25, 4: 736-750.
- UNGER, P. 1996, *Living High and Letting Die*, New York: Oxford University Press.

Recibido: 02-2013; aceptado: 07-2013

Lorenzino de' Medici

Apología

Prólogo, traducción y notas:

Nicolás Kwiatkowski

Colección *Excursus*

Comité editorial

José Emilio Burucúa - Ricardo Ibarlucía -
Nicolás Kwiatkowski - Leiser Madanes - Pablo E. Pavesi

CIF CENTRO DE
INVESTIGACIONES
FILOSÓFICAS

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Jean-Marie Schaeffer, *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética*, prólogo, traducción y edición de Ricardo Ibarlucía, Buenos Aires, Biblos (Colección Pasajes/Programa de Estudios en Filosofía del Arte, Centro de Investigaciones Filosóficas), 2012, 124 pp.

Abocado principalmente al estudio crítico de la historia de la estética y al análisis conceptual de nociones artísticas y estéticas (obra de arte, ficción, imaginación, representación, entre otras), Jean-Marie Schaeffer –Director de estudios de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)– se ha convertido en uno de los más importantes especialistas en estética filosófica y teoría del arte de las últimas décadas. Su investigación se ubica en estrecha relación con la filosofía analítica, la ciencia cognitiva y los estudios antropológicos, y está especialmente influida, pero no por eso determinada, por los escritos de estética de Gérard Genette, quien fuera su maestro y director. En el prólogo que acompaña la edición de *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética*, Ricardo Ibarlucía, a cargo además de la selección, la traducción y el apéndice bibliográfico, señala –siguiendo la argumentación esgrimida por Arthur Danto en el prólogo a la traducción al inglés de *L'art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIIIe siècle à nos jours* (1992)– que el pensa-

miento de Schaeffer anuncia el surgimiento de una “nueva filosofía” francesa, y agrega que los cuatro trabajos que componen el volumen condensan los objetivos de un programa estético que recorre más de veinte años.

La apreciación de Ibarlucía –Director del Programa de “Estudios en Filosofía del Arte” del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF)– es pertinente. En este volumen, Schaeffer realiza colateralmente, a partir del enfoque de ciertas problemáticas específicas del campo de la estética y del arte, un breve y particular recorrido crítico por la historia de la estética filosófica. Retoma y resemantiza la noción de *mimesis* de la antigüedad clásica para constituir la idea de ficción moderna; involucra la perspectiva medieval y cristiana en la conformación histórica de la imagen del cuerpo; releva críticamente determinados postulados de la modernidad que configuraron una idea específica de arte; y analiza la imagen y las expresiones estéticas contemporáneas que le permiten seguir el desarrollo de tales nociones.

A través de una exposición clara y sintética, en el primero de sus ensayos Schaeffer realiza un recorrido por la historia de “la teoría especulativa del Arte”, indicando sus puntos teóricos más característicos y sus exponentes más destacados: Friedrich Schlegel y Novalis, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger. Tal teoría surge, a su juicio, en consonancia con los postulados del romanticismo alemán, como respuesta a una doble crisis: la de los “fundamentos trascendentales de la filosofía” y la de los “fundamentos religiosos de la realidad humana” (p. 24). Frente a esta crisis ontológico-teológica, la “teoría especulativa” hace del arte un “saber extático”, es decir, el único medio a través del cual es posible acceder a las “verdades trascendentes”, a los “fundamentos últimos de la existencia”. Arte y poesía pasan a ocupar el centro de la escena reemplazando el rol de fundamento que hasta el momento desarrollaba el discurso filosófico.

Mediante el recorrido por sus representantes más destacados, Schaeffer se encargará de mostrar que, si bien “la teoría especulativa del Arte” tuvo su origen en Alemania entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, su influencia se extiende fuera de las fronteras alemanas y excede el ámbito literario como estricto campo de aplicación. La música de Schönberg, las vanguardias pictóricas de principio de siglo XX (centralizada para Schaeffer en la figura de Kandinsky y Jean Paulhan), su extensión incluso a algunos exponentes del

arte más contemporáneo (como Robert Smithson, Joseph Kosuth y Joseph Beuys), ejemplifican hasta cierto punto que la sacralización del arte como postulado principal fue adoptada por gran parte del mundo artístico moderno, instaurándose progresivamente como horizonte de expectativa del arte occidental.

La principal crítica de Schaeffer a la “teoría especulativa del Arte” se centra en el carácter esencialista que otorga al arte, del cual se derivarían dos consecuencias negativas: por un lado, lleva a confundir los juicios evaluativos con los criterios descriptivos de las artes, (lo cual conduce a considerar a los primeros como marcos de legitimación y determinación acerca de lo que es dable considerar arte, y a otorgarles, con el tiempo, significación descriptiva); por otro, la constante puesta en valor y actualización de la propia esencia interna del arte marcaría el ritmo de una evolución historicista lineal e inmanente (a la que Schaeffer denomina “historicismo autoteleológico”) que avanza a partir de las tensiones generadas dentro del mismo sistema de las artes.

Para Schaeffer, este andamiaje tiene su base en un engaño: “el arte no tiene esencia interna; es un objeto intencional que es y llega a ser lo que los hombres lo hacen ser y llegar a ser” (p. 43). Si bien Schaeffer no considera la posibilidad de un análisis ahistórico de las obras de arte, entiende que su juicio, lejos de fundarse –tal y como lo plantea el historicismo– a partir del lugar que

ocupa la obra dentro de un entramado evolutivo, debe fundarse en el encuentro concreto del sujeto con las obras, “en lo que pueden aportarnos en su singularidad” (p. 45). Retomando en cierto modo algunos postulados kantianos, Schaeffer vuelve a poner sobre el tapete la relación estética con las obras de arte y a reivindicar el valor relacional que surge “del encuentro entre la obra y una sensibilidad, la del receptor” (p. 45).

El segundo artículo del volumen, “¿Objetos estéticos?”, se centra en la crítica a la noción de “objeto estético”. La postulación de que tales objetos poseen características internas específicas y distintivas, ya sean perceptivas (es decir, manifiestas) o funcionales, conlleva a formular la existencia de una distinción esencial entre ellos y los demás objetos del mundo, los cuales son englobados precipitadamente bajo el simple rótulo de “objetos banales”. Esta especificidad distintiva del objeto estético implica una determinación ontológica y a la vez una reducción, en el ámbito de la reflexión teórica, de los hechos estéticos a objetos estéticos. Este ceñimiento, al que Schaeffer describe críticamente como “rodeo ontologizante”, implica una homologación entre lo real y los objetos e implica además una reducción del hombre como sujeto perceptivo frente a ellos. Tal perspectiva dificulta, en efecto, la posibilidad de pensar la dimensión estética en términos de procesos y de relaciones. En esta óptica reductiva de la dimensión estética a la presencia de un objeto

específico (con características distintivas) fundamenta la concepción según la cual la atención sobre el carácter estético del objeto (su estetización) implica necesariamente una descontextualización y una desfuncionalización del mismo. Esta concepción, fuertemente criticada por Schaeffer, es aceptada tanto por los filósofos del arte, quienes consideran que las propiedades estéticas del objeto son lo que marca su ontología, como por los defensores de una museografía cognitiva quienes entienden que en la estetización se da una profanación ontológica del objeto.

Schaeffer corre el eje del debate del plano ontológico. Postula que los objetos o artefactos no están investidos de ciertas propiedades estéticas que deban de ser resaltadas por sobre otras, sino que las únicas propiedades presentes en el objeto y activadas en la dimensión estética son precisamente las propiedades banales. Su posición es categórica: niega la existencia de objetos estéticos y sostiene que sólo hay “objetos”. Consiguientemente, la dimensión estética deja de centrarse en la necesidad de la presencia de ciertos componentes específicos en los objetos para pasar a enfocarse en la “relación estética”. Esta *relación* implica una cierta “actividad mental”: la presencia de una “experiencia cognitiva” –que Schaeffer toma de los postulados en torno a los procesos cognitivos de Nelson Goodman– y una “satisfacción adquirida” –proveniente del tema kantiano del placer– (p. 67-68). En línea con las considera-

ciones de Genette, la dimensión estética involucra, en su perspectiva, una especie de reacción: una movilización a partir de la activación receptiva provocada por las producciones humanas. Bajo estos presupuestos se entiende la afirmación de Schaeffer según la cual los “hechos estéticos son la expresión de una conducta humana básica” (p. 67) y por lo tanto algo no específico de una cultura determinada.

El cambio de punto de vista lleva necesariamente a Schaeffer a una reformulación de la noción de “obra de arte”, que no será identificada ya con la noción de “objeto estético”. Las producciones artísticas serán concebidas, en consecuencia, como “señales de costo elevado” (p. 73), es decir, como producciones relacionadas con las actividades vitales. De este modo, la idea de la obra de arte como un *objeto* con estatuto ontológico estético es reemplazada por una concepción que la asume como una *producción* –en términos de Genette– “constitutivamente estética” (p. 76).

En “De la imaginación a la ficción”, el tercero de los ensayos del volumen, analiza la posibilidad de que la imaginación –entendida como la producción de representaciones cuyo único referente es mental– posea una función cognitiva. A partir de una comparación con lo que sucede con los “números complejos” o “imaginarios” –los cuales, aun careciendo de realidad efectiva, poseen una función cognitiva dentro de un proceso cognitivo más amplio que involucra números reales, sin que por ello se

modifique el proceso epistémico: Schaeffer afirmará que las representaciones imaginarias poseen un rol importante en el proceso cognitivo y que incluso colaboran para alcanzar lo real. Sin embargo, en sí mismas, de modo aislado, no poseen estatuto cognitivo. Tal como sucede con los números complejos, las representaciones imaginarias poseen un alcance cognitivo en tanto funcionan como un elemento dentro de un proceso de representaciones mentales más amplio, el cognitivo. Ahora bien, las representaciones adquieren un estatuto pragmático porque estos procesos implican necesariamente una interacción entre el ser humano y el mundo que lo rodea. Entender las representaciones imaginarias desde una perspectiva pragmática, y no simplemente como un producto de la imaginación carente de denotación, permite a Schaeffer percibir una diferencia interna –la del reconocimiento y la ignorancia del carácter imaginativo– y reconocer, además, que el carácter cognitivo de la imaginación no es absoluto, sino sólo una función entre otras que posee en tanto representación. En resumidas cuentas, el carácter cognitivo no es reducible a aquellas representaciones que poseen valor referencial, pero al mismo tiempo la función de las representaciones no es exclusivamente cognitiva.

En este artículo, y en relación directa con su reflexión en torno a la imaginación, Schaeffer analiza también el caso de la ficción. Si bien ésta es una “ampliación de la imaginación”, existen diferen-

cias específicas entre ambas. En el caso de la ficción, no sólo no es importante el saber si sus representaciones tienen o no un alcance referencial, sino que esta carencia de importancia acerca de su fuerza denotativa es deliberada e intencional. Por otra parte, si bien la ficción es una representación imaginaria consiente, no es posible concebirla exactamente como aquella ni analizarla del mismo modo. Es dable distinguir pues dos tipos diversos de representaciones ficcionales: las “ficciones instrumentales”, entre las que se puede mencionar por ejemplo los números imaginarios o complejos, y las “ficciones lúdicas” como son por ejemplo las novelas. Las primeras actúan en procesos representacionales que no son irreales y forman parte de una actividad “seria”. A diferencia de éstas, las segundas forman parte de la “esfera lúdica” y la ficcionalización le es constitutiva (es su característica esencial y su propio fin). Pero, además, las ficciones lúdicas se caracterizan, principalmente, por poner en marcha un proceso de representación mimético, en el que se combinan tres elementos: la simulación lúdica –especie de engaños o señuelos que permiten adentrarse en el universo ficcional–, la inmersión mimética –el adentramiento, a partir de ciertos señuelos, en la ficción “como si” fuera una representación real– y la modelización analógica –en la que el universo ficcional que se crea no es semejante u homólogo al mundo real sino que es similar, análogo, al modelo “serio” de lo real; la ficción

“no imita la realidad sino nuestros modos de representación de la realidad” (p. 96)–. Esta distinción permite pensar, como señala Ibarlucía en el prólogo, las representaciones artísticas como el producto de una “actitud intencional”.

El último de los trabajos reunidos en el libro lleva el título de “El cuerpo es imagen”. Schaeffer parte en él de la hipótesis de que existe una estrecha relación entre la imagen y el pensamiento del cuerpo. Considera que éste es un rasgo propio de la civilización cristiana. Rastrea, en consecuencia, el origen de esta conjunción entre imagen y cuerpo en tres fuentes específicas: el “dualismo ontológico” (que postula la conformación del hombre como un compuesto de alma y cuerpo, que lleva consiguientemente a pensar el cuerpo como el referente o el signo sensible del alma), el “creacionismo monoteísta” (que considera el cuerpo como “signo icónico”, a imagen de Dios su creador, aunque esta relación sea de carácter asimétrico) y, por último, la “doctrina de la Encarnación” (la teoría cristiana que afirma que Dios se hace hombre). La conjunción de estas tres fuentes ha llevado a la construcción de un sistema de pensamiento que, según señala Schaeffer, domina nuestras representaciones hasta la actualidad. Esta estructura se conforma con base en tres consideraciones inseparables: el cuerpo es pensado en relación con un modelo inmaterial del cual es imagen; pero este modelo abstracto es irrepresentable y, por ende, el cuerpo se convierte en una

imagen no semejante al modelo. De esto se desprende la presencia de una tensión histórica entre el modelo y la copia de la cual la teoría de la encarnación ha funcionado como un primer acercamiento o reconciliación entre la imagen-cuerpo y el modelo. A partir de esta concepción, el modelo deja la transcendencia que le era propia volcándose hacia una interiorización de la imagen, se humaniza, y van desapareciendo las divergencias y las asimetrías entre ambos. De ahora en adelante, sostiene Schaeffer, la imagen encarnará un modelo del cual el hombre es su propio creador.

Ejemplificando el devenir histórico de la interiorización del modelo, Schaeffer se centra en dos momentos específicos. En primer lugar, se detiene en el modo en que el Renacimiento representa el cuerpo humano como “vehículo de la imagen conforme” (al punto que su interioridad, su espiritualidad y su armonía se visibilizan en su exterioridad a través de la belleza visible). En un segundo momento, se centra en el modo en que la interiorización del modelo se radicaliza, cuando –a partir del siglo XVII– se pasa de la interiorización espiritual y armónica a la interioridad orgánica y caótica del cuerpo (obras como las de Rembrandt y las de Francis Bacon ilustran este cambio en el que el cuerpo deviene imagen de su interioridad más cruda y el modelo se vuelve a la animalidad más íntima, al punto que se con-

vierte en productor de desorden y monstruosidades).

A través de estos cuatro lúcidos trabajos Schaeffer cala en lo más profundo de los pilares de la estética filosófica contemporánea visibilizando las causas de algunas de sus problemáticas irresueltas y resignificando conceptos operativos fundamentales. Sus contribuciones no son pocas: con la crítica a la teoría especulativa del Arte –especialmente su esencialismo y su historicismo– deja al descubierto las causas de la crisis del arte contemporáneo; a través de la crítica al carácter ontológico de los “objetos estéticos”, Schaeffer propone una nueva concepción de “obra de arte” no determinada por la presencia de componentes estéticos sino fundada en una relación estética que le es constitutiva; mediante el análisis en torno a la importancia de las representaciones imaginarias y la ficción en el proceso cognitivo, elabora una novedosa interpretación de las representaciones artísticas como producciones de una “actitud intencional”; por último, merced al estudio de la relación establecida a lo largo de la historia de la cultura occidental entre la imagen y el cuerpo, consigue develar la constitución específica y contemporánea de nuestra presente imagen de lo corporal.

Gisela Fabbian
Universidad Nacional de San Martín
CONICET

Aristóteles, *Acerca del alma (De anima)*, traducción, notas, prólogo e introducción de Marcelo D. Boeri, Buenos Aires, Colihue, 2010, ccxxxiv + 241 pp.

“Tengo la convicción de que los pensadores antiguos pueden ser razonablemente incorporados a algunas discusiones actuales y que, en muchos casos, sus observaciones pueden ser iluminadoras en el intento de comprender un problema”, escribe Marcelo Boeri en el Prólogo de su traducción, enriquecida con abundantes notas y una Introducción de densas y panorámicas 221 páginas que constituye por sí sola un estudio completo y actual sobre la psicología aristotélica. Con un sólido conocimiento textual y filosófico, Boeri realiza un examen de la psicología aristotélica tras la rehabilitación que ella viviera en las últimas décadas.

El libro consta de una traducción completa del texto del *De anima*, profusas notas enfocadas principalmente a ofrecer referencias cruzadas y a aclarar el argumento; incluye, además, como apéndice, una serie de textos antiguos y medievales que recogen cuatro interpretaciones influyentes sobre la noética aristotélica; está acompañado por una bibliografía seleccionada y los índices de rigor. Quisiera llamar la atención sobre algunos aspectos novedosos de esta nueva versión de un texto anteriormente traducido al español y comentado recientemente en otras lenguas (Hamlyn, 1993; Movia, 2001; Polansky, 2007), ya que el presente libro sobresale por su explicación de la psicología de Aristóteles en el

contexto de la filosofía de la mente y la epistemología contemporáneas, y por su hábil reconstrucción de los intrincados argumentos del *De anima*.

La traducción sigue el texto oxoniense de W. D. Ross (1961), indicando los lugares en los que se aparta de él para, en la mayoría de los casos, atenerse a la transmisión unánime o mayoritaria que ofrecen los manuscritos. La muy legible y precisa traducción obedece a parámetros de los que difícilmente podemos hoy distanciarnos en las versiones de Aristóteles, especialmente en aquellas destinadas a ser una edición para el estudio: (a) fidelidad al original que evita reescribir o describir parafrásticamente el texto traducido, (b) expresión comprensible al nivel de la lengua a la que se traduce el griego estilísticamente poco elegante –pero no menos fascinante en su potencia conceptual– de Aristóteles, y (c) un vocabulario coherente en la versión de los términos técnicos (breve glosario, en pp. ccvi s.). A manera de ilustración, pueden tenerse en cuenta las dos variantes que Boeri elige para *phantasia*, que traduce, según el contexto, por “imaginación” (cuando se refiere a la facultad de producir imágenes, sin las cuales no hay pensamiento, insiste reiteradamente Boeri) o “apariencia” (cuando en el primer plano está el sentido fenoménico de las cosas que aparecen). Boeri

también usa en su Introducción el controvertido –pero, a mi modo de ver, muy acertado– vocablo “representación” cuando se trata de ciertos usos de *phantasia*. Así, *phantasia bouleutiké* es versionada acertadamente como “representación deliberativa”. Similarmente, con “representación sensible” se refiere a la *phantasia* de *De anima* III 3-5 (cf. e.g. p. clxxv); no obstante, en la traducción conserva “imaginación” para el uso del término en esos capítulos (cf. p. 134, nota 316 para una justificación de “representación imaginativa” por *phantasia*).

En contra de la lectura funcionalista del *De anima* (Nussbaum-Putnam, Cohen), que cree hallar en Aristóteles un ilustre predecesor en la medida en que para el estagirita la esencia de una cosa guarda relación con lo que esa cosa puede llevar a cabo como su función propia (“Todas las cosas se definen por su función”, *Meteorologica* 390a10), Boeri (cf. p. xx-xlviii) ofrece una gama de argumentos que se centran en la imposibilidad de que Aristóteles admita incluso cierta relajación de una de las condiciones impuestas por el funcionalismo, y que da lugar a la múltiple realizabilidad de lo mental. Centralmente, para Aristóteles, los estados mentales no son reducibles a estados funcionales de la materia. Una tesis, o intuición, anti-funcionalista (y anti-materia lista) principal de Aristóteles es, además, que los estados anímicos tienen incidencia causal sobre el mundo físico; con lo cual tampoco se le puede atribuir al estagirita la tesis de la clausura causal.

Boeri no se cansa de subrayar que el estagirita no admite que pueda haber pensamiento –obviamente, en el caso humano– sin un cuerpo con capacidades anímicas elementales. Tal vez, las expresiones más claras y analíticas al respecto están en pp. lxxviii-lxxx, donde Boeri trata de explicar por qué el corazón, y todo lo que ese sensorio coordina, son condiciones necesarias para que surja el pensamiento, pero no se identifican con él y, por consiguiente, hay en esa relación entre el pensar y el órgano coordinador tanto dependencia, en un sentido, como irreducibilidad, en otro. Por lo tanto, la posición de Aristóteles en el menú de opciones actuales –con antecedentes teóricamente menos sofisticados, aunque sugerentes, en las tesis de filósofos antiguos– parece la de un equilibrio: Aristóteles no aceptaría que las condiciones materiales o físicas sean *suficientes* para la realización de un estado psíquico –algo que la misma Nussbaum llegó a conceder–, pero además sostendría que un estado psíquico y, dentro de ellos, uno mental puede realizarse sólo en un sistema natural de carácter *orgánico* (*organikón*), no instrumental. Lo “físico” en que se da lo mental es, para Aristóteles, un “cuerpo natural animado”; no un artefacto, sino un cuerpo que desarrolla una función biológica, y puede hacerlo porque, al tener vida en potencia, sólo existe actualizado por el alma. En su comentario a la definición “el alma es la actualidad primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Y es de tal

índole el que es orgánico” (trad. de Boeri, *De anima* 412a27-b1), Boeri rechaza acertadamente que *organikón* signifique “instrumental” o que pueda entenderse meramente como un sistema “organizado”, una característica que ostenta también un instrumento (pp. 58 s., n. 156; cf. también su discusión de las definiciones del alma, pp. cvi ss.). En su primer y, tal vez, más contundente argumento contra el funcionalismo (p. xxvii), Boeri expone esta distinción: el alma es una forma (*eidos*, *De anima* 412a20), pero no toda forma –un hacha, en efecto, la tiene– es un alma, ni toda organización material funcional cumple las funciones biológicas específicas de un cuerpo (*De anima* 412b15-17) ya que no todo sistema físico tiene el principio del movimiento en sí mismo.

Entonces los estados anímicos y mentales no pueden prescindir de un *cierto tipo* de cuerpo. Boeri extrae de allí una apreciación anti-espiritualista de la psicología de Aristóteles, que, además, restringe en qué sentido puede el *noûs* o intelecto existir “separado”, como, sin embargo, lo exige en cierto sentido *De anima* III 5. Aristóteles debe mantener, empero, cierta separación del alma racional para asegurarle su incorporeidad, aunque sin incurrir en el dualismo sustancialista del *Fedón* (64c-65a) platónico. La tesis interpretativa de Boeri (pp. xli ss., *passim*) parafrasea una repetida afirmación de Aristóteles (*De anima* 403a16-19; 414a19-20, etc.): el alma no es cuerpo, pero no es realmente separable de él, ya que no ejerce

ninguna de sus funciones, tampoco la del pensamiento, sino *a través del* cuerpo. En ese contexto argumentativo, Boeri llega a una conclusión negativa acerca de la posibilidad de adjudicar claramente inmortalidad al alma racional. En su interpretación, 403a5-10 pone un límite a que el pensamiento pueda ejercerse sin imaginación; lo que implica que tampoco el alma racional existe separadamente ya que no hay funciones que ella pueda ejercer sin un cuerpo (cvi-cxxiii). Aristóteles sostiene (408b24-25) que el pensar se ve obstaculizado si hay *algo* cuyas funciones físicas están dañadas. Pero el corazón (pp. lxxi ss.) no puede ser una auténtica sede *física* del pensamiento, aunque sí “aquello sin lo cual” el pensamiento no se desarrolla. Aristóteles aceptaría, entonces, que el pensamiento es inmaterial, en cuanto que no está mezclado con lo material –en esto sigue a Anaxágoras, 429a18-19–, pero no inmortal –como infiere el *Fedón*, y a pesar de lo que dice 430a22-23 sobre el intelecto agente–, en cuanto que el alma no es una sustancia independiente en sentido platónico ni cartesiano. Sin embargo, Boeri escribe: “Lo que a mi juicio nunca queda del todo claro en el texto aristotélico es *cómo* ‘se da’ o ‘está’ el alma en el cuerpo” (p. cxiii, n. 111). Esta declaración parece sincerar su última palabra sobre este intrincado problema.

La conclusión que Boeri extrae es también negativa respecto de la posibilidad de adjudicarle a Aristóteles una tesis central del emergentismo contemporáneo, la referente a

la clausura causal (pp. xxxix ss.). En efecto, en la medida en que Aristóteles se niega a reducir lo mental a lo físico (Boeri cita *De Anima* 411b7 para apoyar que lo anímico no es algo físico) o a explicarlo como superviniente a ello (*contra* Shields, quien habla de un dualismo superviniente donde intervienen dos sustancias), no puede encuadrarse en términos de aquella tesis la incidencia causal que el estagirita adjudica claramente a los estados anímicos sobre los cuerpos, por ejemplo, en su teoría de la acción (*De anima* III 9-11, discutido por Boeri en pp. clxxxiv-ccxiv). Boeri discute también las dominantes lecturas atribucionista y sustancialista (pp. xlviii ss.), y llega a admitir que “la noción aristotélica de alma no es completamente clara o inequívoca” (p. liv). Para él, se trata, en definitiva, de un dualismo sustancialista, aunque exento de separación, y que, por otro lado, no incurre en un reduccionismo materialista o funcionalista.

El problema de la causación mental nos conduce a un tópico en el cual la evaluación puramente filosófica puede arriesgarse a otorgarle un punto a Aristóteles en contra de cierto reduccionismo fisicalista contemporáneo. Boeri le atribuye a Aristóteles la suposición de que la acción humana y las prácticas morales, pero también el pensar, constituyen pruebas de la eficacia de nuestros estados mentales sobre el mundo físico. *De Anima* III 10 le atribuye al deseo y al intelecto práctico, o más precisamente a lo deseable (*orektón*, 433a17-20) en cuanto objeto del deseo, el papel

causal que explica el movimiento locativo de los animales, en donde intervienen necesariamente el deseo y la imaginación en calidad de facultades que permiten dirigir al ser vivo hacia un fin. Esto implica que el alma se desempeña como una causa agente (415b8-14 sostiene que el alma es causa del cuerpo viviente). Sin embargo, Boeri muestra (lvii ss.) que la interpretación de la interacción causal entre alma y cuerpo es uno de los tópicos en los cuales resulta más difícil obtener una imagen nítida y coherente de las tesis de Aristóteles. En este punto aflora el que es tal vez el problema histórico-filosófico central de toda la interpretación de Boeri. Pues es relevante lidiar con la disparidad que existe entre lo que Aristóteles llama “cuerpo” y lo que es el cerebro en el marco de casi cualquier posición contemporánea que sostenga una concepción fisicalista. En el mismo sentido, es muy difícil compatibilizar el concepto de causa en el que piensa el fisicalista cuando rechaza la causación mental y aquel otro en el que piensa Aristóteles cuando (*De motu* 701b16-22, citado por Boeri, pp. lxviii s., n. 77) toma como un testimonio de la “causación mental” la sola representación imaginativa (*phantasia*) del frío o de un león, que causan una reacción corporal de estremecimiento o (anímica) de miedo. Naturalmente, la causación mental del alma aristotélica se inscribe en su teoría de las cuatro causas, como queda claro a partir de *De Anima* II 4, 415b8-416a15, que Boeri cita y comenta en pp. lxix ss.

Además, Boeri recuerda (p. lxxix) que en *Phys.* II 3, 195b30, Aristóteles ejemplifica, elocuentemente, la causa agente con la deliberación, es decir, con un ítem mental, para aclarar aquella de sus causas que parece más próxima a la concepción moderna de la causalidad. La concepción, si puede llamarse así, “holista” de lo mental que suscribiría Aristóteles vuelve muy difícil, en este punto, “dilucidar su tesis a la luz de las discusiones contemporáneas” (p. lxv; cf. las observaciones de Boeri en pp. lxxi ss. sobre el papel causal de facultades anímicas inmateriales; y las definiciones funcionales de Aristóteles, inaceptables para los funcionalistas, pp. xl s.). Boeri mismo habla de cierto holismo (p. ccix) en la psicología de Aristóteles, para caracterizar la definición física como aquella que no sólo tiene en cuenta tanto la forma como la materia, sino que

además no toma la totalidad del ser vivo como un puro agregado de partes. Boeri parece orientarse allí a otras teorías contemporáneas para captar el hilemorfismo aristotélico; y creo que eso puede abrir una vía alternativa a la del fisicalismo. Pienso aquí en la alternativa que ofrecen posiciones, como las de McDowell en *Mind and World*, defendiendo la idea no meramente de que no hay mente ni conceptos sin sensibilidad, sino que, además, la sensibilidad humana y el mundo físico al que ella permite acceder es ya siempre un mundo conceptualmente articulado. Esta observación confirma, eventualmente, antes que poner en tela de juicio, la metodología interpretativa que lleva adelante Boeri.

Fabián Mié

Universidad Nacional del Litoral
CONICET

Mark Colyvan, *An Introduction to the Philosophy of Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 188 pp.

Comencemos por decir que *Una introducción a la filosofía de la matemática* contiene exactamente lo que su título sugiere, es decir, una mirada introductoria a una amplia serie de temas elegidos por el autor, todos ellos relacionados con la filosofía de la matemática. Bien podríamos decir que el libro es un catálogo explicado de algunos de los tópicos que se estudian en esta rama del conocimiento.

Cada capítulo del libro trata de un tema diferente, e inclusive puede ser leído independientemente de los otros; por otro lado, la diversidad de los temas tratados junto con la brevedad del libro, hacen inevitable que la exposición sea un tanto rápida y superficial, aunque el lector interesado puede profundizar en cualquiera de los temas tratados gracias a la amplia y actualizada bibliografía que Mark

Colyvan ofrece al final de cada capítulo. Para los docentes, además, es interesante mencionar que cada capítulo contiene una lista de preguntas o planteos, algunos de las cuales indagan en los temas más profundamente que el propio texto, y que bien podrían ser debatidos en un eventual seminario.

Explicuemos brevemente el contenido del libro, capítulo por capítulo. El primero comienza con un resumen de lo que Colyvan llama “los grandes ismos” de principios del siglo xx: el intuicionismo, el logicismo y el formalismo. Estas escuelas nacieron a raíz de la crisis desencadenada por el descubrimiento de la paradoja de Russell y fueron el inicio de la moderna filosofía de la matemática.

Posteriormente, en ese mismo capítulo, el autor discute dos problemas planteados por Paul Benacerraf en 1965 y 1973 respectivamente y que, según Colyvan, marcan la agenda de la actual filosofía de la matemática. El primero de estos problemas es el de la indeterminación que surge al intentar reducir la matemática a la teoría de conjuntos. Por ejemplo, si definimos, siguiendo a John von Neumann, a los números naturales como $0 = \emptyset$, $1 = \{0\}$, $2 = \{0, 1\}$, $3 = \{0, 1, 2\}$,... entonces la afirmación $1 \in 3$ es verdadera; pero si los definimos de la manera en que lo hace Ernst Zermelo, $0 = \emptyset$, $1 = \{0\}$, $2 = \{1\}$, $3 = \{2\}$,... entonces la afirmación $1 \in 3$ es falsa. El segundo problema es el desafío de hallar una filosofía que permita una semántica uniforme para el discurso matemático y no-

matemático, y que a la vez provea una epistemología plausible para la matemática.

El segundo capítulo se centra en tres teoremas de la lógica matemática que, aunque de interés para la filosofía, son teoremas específicamente matemáticos. En este aspecto, es interesante mencionar que el autor siempre se mantiene cercano a la reflexión sobre la práctica matemática concreta. El interés filosófico en este caso radica en que los tres teoremas establecen diferentes tipos de limitaciones para las teorías de primer orden. El primero es el teorema de Löwenheim-Skolem que dice, esencialmente, que si un sistema de axiomas de primer orden admite un modelo infinito entonces el sistema no puede caracterizar unívocamente el cardinal del universo de ese modelo; en particular, por ejemplo, todo sistema de axiomas de primer orden para los números reales admite un modelo numerable (la no numerabilidad de los reales no puede ser “forzada” por axiomas de primer orden). Los otros dos teoremas mencionados en este capítulo son los teoremas de incompletitud de Gödel; el primero establece que para todo sistema consistente de axiomas de primer orden que permita demostrar una parte sustancial de la aritmética existen enunciados indecidibles; el segundo dice que la consistencia de un sistema de axiomas como el antes mencionado no puede ser demostrada por métodos representables en la propia teoría.

En los dos capítulos siguientes, tercero y cuarto, Colyvan discute

las posturas modernas sobre el realismo y antirrealismo en matemática. En el tercero desarrolla el tema del realismo, en especial el *platonismo pleno* de Mark Balaguer y el estructuralismo de Michael Resnik y Stewart Shapiro, con sus respectivas virtudes y objeciones; este capítulo también contiene una discusión del argumento de indispensabilidad de Quine. En el siguiente, Colyvan habla de las posturas antirrealistas, en especial del ficcionalismo de Hartry Field y del nominalismo de Jody Azzouni, comentando también sus virtudes y defectos.

El capítulo quinto está centrado en el tema de la explicación matemática; ya sea en referencia a las explicaciones extramatemáticas, es decir, las explicaciones matemáticas de fenómenos naturales; así como a las explicaciones intramatemáticas. En este segundo aspecto Colyvan intenta hacer una distinción, que no logra tener mucha claridad, entre qué significa que la demostración de un teorema sea “más explicativa” o “menos explicativa”. El capítulo siguiente, el sexto, se vincula con éste en su temática ya que habla, según la expresión del físico Eugene Wigner, de la “inexplicable eficacia” de la matemática para predecir fenómenos físicos. En particular, el autor hace foco en el hecho de que ciertas teorías físicas no fueron sugeridas por observaciones empíricas sino por formalismos matemáticos.

El capítulo séptimo trata de la paraconsistencia, es decir, de la posibilidad de admitir teorías matemáticas en las que haya un

cierto grado de inconsistencia. En ese sentido Colyvan señala dos ejemplos específicos, el primero es la teoría intuitiva de conjuntos de Georg Cantor y Gottlob Frege que, a pesar de que se sabe que es inconsistente, es usada hoy en día en el trabajo diario de todos los matemáticos, con la única excepción de los especialistas en teoría de conjuntos. El segundo ejemplo es el cálculo formulado por Isaac Newton y Gottfried Wilhelm von Leibniz, teoría que durante más de un siglo se basó en el oscuro concepto de infinitésimo, noción de consistencia dudosa que fue finalmente desplazada por la idea de límite. El autor plantea en este capítulo la tesis de que la lógica con la que trabajan realmente los matemáticos no es la lógica aristotélica clásica sino una lógica paraconsistente, que él plantea como una lógica ternaria que admite la posibilidad de cierto grado de inconsistencia.

Pueden hacerse algunas objeciones a esta postura del autor. Por una parte, aunque es cierto que en su práctica diaria la mayoría de los matemáticos utiliza la teoría intuitiva de conjuntos, también es cierto que esos matemáticos solamente hacen uso de aquellas partes de la teoría de las que se sabe que no son inconsistentes; es decir, la inconsistencia de la teoría intuitiva de conjuntos es, por así decirlo, cuidadosamente evitada en la práctica matemática. Por otra parte, la lógica paraconsistente propuesta por el autor no es la única posible, por lo que subsiste la cuestión de cuál es la lógica paraconsistente que real-

mente debería aceptarse, si es que acaso debe aceptarse alguna.

El octavo, y penúltimo, capítulo trata de la notación matemática y de cómo ésta no es meramente una colección de nombres y símbolos, sino que juega un papel activo en el desarrollo de nuevos conceptos. El capítulo final, a modo de epílogo, es un catálogo de teoremas matemáticos, algunos famosos y otros sorprendentes, clasificados en dos grupos: los favoritos de los filósofos y los clásicos no tan apreciados. En esta lista, entre otros, vuelven a aparecer el teorema de Löwenheim-Skolem y los teoremas de

incompletitud de Gödel, la demostración de la irracionalidad de la raíz cuadrada de 2, y el teorema de Banach-Tarski, que dice que es posible cortar una esfera maciza en cinco partes que, al ser reagrupadas convenientemente y sin deformarlas ni agrandarlas, permiten armar dos esferas macizas cada una de ellas exactamente igual a la esfera original; ciertamente éste último es un teorema muy apto para desencadenar reflexiones filosóficas acerca del significado de la matemática.

Gustavo Piñeiro
Universidad de Buenos Aires

Francisco José Martínez (ed.). *Spinoza en su siglo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, 208 pp.

La obra reúne las ponencias presentadas en la reunión anual del Seminario Spinoza, celebrado en la Facultad de Filosofía de la UNED en marzo del 2009. Compilada y editada por Francisco José Martínez, catedrático de Filosofía de la UNED, la obra se aboca a temáticas que cubren desde la política y la ciencia, transita a través de la proyección de Spinoza en la Ilustración y culmina con un hecho absolutamente original en el ámbito filosófico: la presentación de un retrato de Spinoza pintado por Joaquín Sorolla –pintor valenciano que vivió entre 1863 y 1923– procedente de la Donación Simarro y perteneciente al fondo artístico de la Universidad Complutense, evento que tuvo

lugar en el Escorial en el verano de 2008.

Tras resumir los trabajos que componen el libro en una síntesis que permite al lector anticipar el contenido de la obra, Martínez inaugura la primera de las secciones consagrada a la Política en el texto titulado “La democracia en Spinoza, anomalía en su siglo”. La cuestión central del trabajo gira en torno de la pregunta acerca de ¿por qué, siguiendo la línea inaugurada por Antonio Negri, continúa la asociación de la figura de Spinoza con la noción de “anomalía”? Spinoza, junto a otros esclarecidos de su tiempo, propone una ruptura con la sacralización y deificación del régimen monárquico. Signado

por las monarquías absolutistas que se consolidan en el barroco del siglo XVII con el apoyo de teólogos, políticos y politicólogos que exaltan dicho régimen como la mejor forma de gobierno, el pensamiento de Spinoza es deudor de su maestro Van Enden, quien con sus aires democráticos renovadores transmite un mensaje con el que se anticipa a los regímenes populares de gobernanza. Uno de los méritos del texto es que acerca al lego –quien suele contar apenas con una versión simplificada de los debates de la teoría política de la época– las encrucijadas en las que se posicionaban los distintos movimientos en pugna: absolutistas y constitucionalistas, el libertinismo, los *levellers* (niveladores) y los *diggers* (cavadores) ingleses, el papel de la reforma protestante, por nombrar algunas de las propuestas en juego. En ese escenario en efervescencia, el republicanismo holandés se destaca por su defensa de la libertad, entendida como independencia frente a todo poder externo, civil o religioso. Spinoza, en particular, privilegia el régimen democrático por sobre los demás, en cuyo marco cada ciudadano “se da las leyes a sí mismo siendo a la vez súbdito y soberano” (págs. 49 y 50). Su defensa de la democracia no es un obstáculo para una propuesta que encierra una ruptura con dos elementos inherentes al contractualismo: Spinoza piensa que el sujeto de la política no es el individuo sino la multitud y, en claro contraste con Hobbes, tal como señala Martínez, “no hay nunca transferencia de derecho–

potencia, ya que los individuos mantienen el derecho (natural), es decir su potencia, en el seno de la sociedad política” (pág. 50).

En “La suprema potestad en el escolasticismo tardío español y en el *Tratado Teológico-Político*”, Adelina Sarrión Mora se consagra al análisis de la posición defendida por los escolásticos españoles, en particular por Molina y Suárez, quienes no atribuyen el origen del poder a cierto pacto entre los hombres sino a Dios. Pero además, si bien enarbolan la monarquía como el mejor régimen político, subordinan el poder temporal del rey al poder del Papa, quien por su poder espiritual es superior a los príncipes temporales a los que puede incluso deponer del poder. Spinoza, con un ideario anticipatorio del Siglo de las Luces, reconoce el origen humano del poder y defiende la democracia como el mejor de los regímenes políticos.

Ya instalándonos en la segunda de las secciones dedicada a la ciencia, en “Descartes, Spinoza y la revolución científica”, Alfredo López Pulido señala los marcos teóricos compartidos por ambos filósofos: una física similar, una concepción inmanente de la naturaleza, un rechazo de las formas sustanciales y un abandono del finalismo. Sin embargo, Spinoza desarrolla la física cartesiana cerrando las fisuras que el dualismo cartesiano había dejado abiertas. Y frente al mecanicismo cartesiano, el filósofo holandés convive con el reinado de tres paradigmas: el aristotélico que se está batiendo

en retirada, el mágico-animista y el cartesiano. Por su proximidad con la incipiente ciencia físico-matemática, Spinoza logra articular el legado cartesiano con una concepción dinámica de la materia que incorpora el concepto de fuerza que, poco más tarde, Leibniz introducirá en su propio sistema.

Completando esta sección, Bernardino Orio retoma a este último filósofo en "Seminario. Leer a Leibniz después de Spinoza (a modo de guión de lecturas)", advirtiendo que si bien parten de la física de Galileo, el necesitarismo del holandés y el contentismo de Leibniz los conducen a propuestas diferentes: Leibniz formula un vitalismo que se despliega a través de la unidad orgánica de un universo infinito, en una ontología de lo singular liberada ya del animismo pampsiquista que hace falta abolir para poder conciliar sus doctrinas con la ciencia moderna. La metafísica leibniziana no puede ser entendida sin sus elaboraciones en matemática y física que la dotan de una dinámica que, valiéndose de las nociones de continuidad cósmica, expresión y analogía transversal, funda el principio de variedad y uniformidad de la naturaleza.

La tercera sección se detiene en "La proyección de Spinoza en la Ilustración". En el primero de los artículos, "Crítica y exclusión. Notas sobre el anticartesianismo de Spinoza", Pedro Lomba Falcón contradice la tradición hegeliana que establece una continuidad entre ambos pensadores. Tras reconocer la deuda de Spinoza hacia Descar-

tes, señala sus diferencias: frente al creacionismo cartesiano –asociado a la idea de analogía y equivocidad– del que resulta una noción de realidad jerarquizada, contingente e imperfecta, Spinoza rechaza tanto la analogía como la equivocidad y las sustituye por una univocidad radical asentada en una concepción inmanente de la realidad a Dios y de Dios a la realidad, abriéndose mediante estos movimientos a la posteridad ilustrada.

Desde una perspectiva jurídica, Sergio E. Rojas Peralta cierra los trabajos teóricos con "Pufendorf y Spinoza. Inmanencia y derecho", dos pensadores contemporáneos que no se llegaron a conocer. La matriz teórica de la cual ambos abrevan es el método geométrico y una lectura desteologizante del derecho. No obstante, mientras que para Spinoza, quien rechaza el libre arbitrio, la ley obliga por su necesidad, para Pufendorf, quien concibe la libertad en su sentido clásico de libertad de especificación y libertad de ejercicio, la ley es impositiva.

Finalmente, la obra se cierra con una sección inusual en un libro filosófico, "Iconografía": en un texto titulado "Un retrato de Spinoza pintado por Sorolla", J. J. Campos Bueno comenta y presenta una pintura de Spinoza atribuida a Sorolla y perteneciente al fondo artístico de la Universidad Complutense. El autor da a conocer los resultados de sus investigaciones sobre el retrato de Spinoza, encargado por el catedrático Simarro. Según las conclusiones de las investigaciones de Campos Bueno, aproximada-

mente en el año 1900 el catedrático Simarro, quien solía explicar a Spinoza en sus clases, le encargó a su amigo el pintor Sorolla que pintara un retrato del filósofo a partir de una fotografía de un retrato al óleo de Spinoza, provista por el catedrático. Según el testimonio de Juan Ramón Jiménez, quien residió en la casa de Simarro, el catedrático leía párrafos de la *Ética* ante el retrato de Spinoza pintado por encargo por Sorolla.

Por la diversidad de temas que aborda, los cuales forman una trama paralela a los escritos habituales sobre Spinoza, la obra nos descubre otras facetas del filósofo que lo convierten en hijo de su tiempo y, fundamentalmente, un precursor de las ideas ilustradas que forjaron el presente.

Diana Cohen

Universidad de Buenos Aires

Rodolfo Mondolfo, *La infinitud del espíritu y otros escritos de Córdoba*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2009, 400 pp.

En noviembre de 2009, la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) reunió un conjunto de artículos de Rodolfo Mondolfo, originalmente editados en diversas publicaciones académicas de Córdoba entre 1940 y 1970, que por largos años habían permanecido olvidados. Integran el volumen dieciocho trabajos, de los cuales doce versan sobre filosofía antigua,¹

tres sobre filosofía moderna² y tres sobre el origen histórico de la universidad y su desarrollo, y el sentido del concepto de "cultura humanista".³ Ningún texto trata de temáticas marxistas. Este dato es significativo.

Se ha dicho que hay dos Mondolfo. Uno es el teórico del mar-

trabajo en la Grecia antigua hasta Sócrates (1953); *Veritas filia temporis* en Aristóteles (1961); *Platón y la interpretación de Jenófanes* (1964); *Ciencia y técnica en la Grecia antigua* (1968).

2. *Campanella y Descartes* (1942); *El pensamiento de Galileo y sus relaciones con la filosofía y la ciencia antiguas* (1944); *La contribución de Spinoza a la concepción historicista* (1970).

3. *Origen y sentido del concepto de la cultura humanista* (1940); *Origen de las universidades* (1964); *Desarrollo histórico de la Universidad* (1964).

1. Sócrates (1941); *El problema de la causalidad* (1941); *El problema del conocimiento desde los presocráticos hasta Aristóteles* (1942); *Naturaleza y cultura en la formación de la filosofía griega* (1943); *La ética antigua y la noción de conciencia moral* (1944); *El infinito y las antinomias lógicas en la filosofía antigua* (1945); *Eternidad e infinitud del tiempo en Aristóteles* (1945); *La infinitud del espíritu en la filosofía antigua* (1945); *La valoración del*

xismo al que Gramsci objetaba el practicar un “socialismo de profesores” y cultivar un “amor gramatical” por la Revolución Rusa. El otro es el estudioso del pensamiento griego, ampliamente conocido, que terminó por prevalecer sobre el Mondolfo socialista. Las razones de esta prevalencia están ligadas a vicisitudes de su biografía, precisamente las que lo llevarían al exilio sudamericano. Vittorio Alfieri explica la génesis del Mondolfo historiador del pensamiento griego señalando que llegó un momento en que en Italia “ya no fue posible procurarse la literatura marxista que se publicaba en el extranjero y el estudio, incluso puramente teórico, del marxismo llegó a ser sospechoso o incluso peligroso. Esta fue la causa ocasional gracias a la cual, desde 1925 en adelante, Rodolfo Mondolfo se dedicó casi exclusivamente a la filosofía griega” (*Rodolfo Mondolfo e la filosofia greca in Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, Firenze, La nuova Italia, 1979, p. 66). En efecto, si bien se había interesado en la filosofía griega con anterioridad, recién en este año publica los primeros trabajos consagrados a este campo. La abstención de incursionar en el terreno del marxismo no bastó para protegerlo de la intolerancia fascista: en 1938 fue obligado a dimitir de su cargo de Profesor de Historia de la filosofía en la Universidad de Bolonia e inmediatamente se exilió en Argentina. Ahora bien, durante el tiempo en que vivió en este país (de 1939 a 1976), sólo consagró escritos esporádicos al marxismo. La razón

de que aún en su exilio se abstuviera de publicar sobre temas marxistas ha de hallarse en el hecho de que al llegar a la Argentina, gracias a la mediación del filósofo Giovanni Gentile y su par argentino Coriolano Alberini, le fue recomendado que, para que se respetara su permiso de estadía, no participara, ni personalmente ni por medio de sus escritos, en actividades políticas en el país. Como recuerda Carlos Balzi en el prólogo, en el contexto local de fines de la conservadora década del treinta, “no es descabellado suponer que la publicación de estudios sobre el marxismo podía haber sido tomado como una desobediencia a esa condición” (p. XXXI).

Como quiera que sea, su renombre en Argentina está definitivamente ligado a su investigación y magisterio en el área de la filosofía antigua, que representó para la cultura universitaria del país en general, y para los estudios filosóficos locales en particular, un impulso de singular valor. Esto se hizo especialmente patente en los años en que vivió en la ciudad mediterránea de Córdoba, donde tuvo a cargo las cátedras de Historia de la filosofía y de Griego en la Universidad Nacional, entre 1940 y 1947.

Un claro ejemplo de su intensa actividad de investigación en estos años lo constituyen los textos del volumen que reseñamos. Aunque éste no tiene la unidad articulada de un libro pensado por el autor como tal, cabe discernir líneas de continuidad que articulan el conjunto. En efecto, es constante su lucha en contra de maneras estereo-

tipadas de concebir las peculiaridades y diferencias de las filosofías antigua y moderna. Así, *El problema de la causalidad*, que aborda la crítica escéptica de este concepto, rechaza la validez irrestricta de la diferenciación corriente entre antiguos y modernos que supone que los primeros “plantearon el problema de la ontología y los segundos el problema gnoseológico”. Este importante trabajo busca mostrar cómo “los antiguos plantearon, sin duda, el problema de la existencia de la causa, encontrando argumentos en pro y en contra” (p. 47-48). Pero pronto, al constatar la disparidad y oposición de estos, la discusión pasó al terreno gnoseológico. Ya los pirrónicos acometieron la crítica del concepto de causa planteando los problemas relativos a su “conceptibilidad”: la idea de causalidad es una idea de relación tal que la concepción de los términos relacionados “no es alcanzable al considerar cada uno de ellos por sí aisladamente”, sino sólo en su correlación. Así, “el problema de la realidad de los términos se convierte en el de su conceptibilidad” (p. 49-50). Esta conversión se confirma con la sustitución de la necesidad causal por la teoría de la probabilidad de Carneades basada en lo persuasivo como criterio de verdad. Con ello, se alcanza “el punto central de la crítica de Hume” (p. 51).

El problema del conocimiento desde los presocráticos hasta Aristóteles, otro texto sobresaliente, polemiza con una persistente tradición decimonónica que contrapone radicalmente el pensamiento antiguo y el

moderno “al definir al primero por los caracteres del objetivismo y el naturalismo estático, que reducen el espíritu a receptividad pasiva; al segundo por los caracteres opuestos del subjetivismo y el espiritualismo dinámico, que afirman el principio de creación en continuo desarrollo histórico” (p. 57). Esta tradición sostendría además que los antiguos no podían reconocer la función e importancia del sujeto en el conocimiento ni proponerse cabalmente el problema gnoseológico, tarea sólo reservada al pensamiento moderno. Mondolfo reacciona mostrando cómo, si bien la filosofía antigua no alcanzó la conciencia cabal del problema del conocimiento propia de la filosofía moderna a partir de Descartes, sí incursionó en él en grado suficiente como para alcanzar “la intuición, por lo menos en germen, de soluciones que han tenido trascendencia fundamental en la gnoseología moderna” (p. 58): Parménides preanuncia a Descartes con “su tentativa de convertir la conceptibilidad en prueba de la existencia de lo pensado” (p. 60). Berkeley tiene a los cirenaicos por precursores, ya que para ellos “sólo son concebibles nuestras sensaciones y no las cosas”, que sólo son “colecciones de sensaciones” (p. 65). La distinción moderna entre cualidades primarias y secundarias habría sido anticipada por Demócrito. En el *Teeteto*, Platón habría expresado “un presentimiento germinal de la teoría kantiana de las categorías y de su unidad en el sujeto” (p. 69), al subrayar la necesidad de una

actividad sintética del alma que relaciona las múltiples sensaciones, tarea imposible para los sentidos mismos. Y Aristóteles, al afirmar que “la multiplicidad de los sentidos exige un sentido común, por medio del cual además de sentir cada sensación sentimos que la sentimos, y que nosotros mismos sentimos a cada una y todas en su múltiple variedad” (p. 70), se ubicaría a “una distancia mínima” de Descartes y de Kant.

Por su parte, *La ética antigua y la noción de conciencia moral* muestra contra Brochard lo erróneo de oponer la moral antigua y la moderna, a partir de creer que “la idea de deber y de obligación, que parece fundamental a los modernos en la definición de la ética” (p. 107), está ausente en la ética antigua; que ésta no ha alumbrado una verdadera conciencia moral. Para mostrar este error, Mondolfo pasa revista a pensadores que, de los pitagóricos hasta Séneca, pasando por Demócrito, Sócrates, Platón, Aristóteles y Marco Aurelio, han dado muestras de afirmaciones vigorosas de la conciencia moral con su imperativo categórico del deber, su noción de responsabilidad ética y su conciencia del pecado como violación de una ley interior.

En otros textos, como *Naturaleza y cultura en la formación de la filosofía griega*, sienta polémicamente su punto de vista sobre los orígenes del pensamiento griego: las concepciones de la naturaleza de los presocráticos son resultado de la proyección en el universo físico de problemas atinentes al mundo

humano, una vasta pintura antropomórfica y no, como se ha pretendido, una reflexión naturalista sólo más tarde sustituida por el interés en los asuntos humanos.

Así también discute valoraciones similares, sumarias y simplistas que postulan la “repugnancia e incapacidad” de los antiguos para pensar y asimilar el infinito (*El infinito y las antinomias lógicas en la filosofía antigua; Eternidad e infinitud del tiempo en Aristóteles; La infinitud del espíritu en la filosofía antigua*) o, en otro plano de la cultura, valorar positivamente el trabajo humano (*La valoración del trabajo en la Grecia antigua hasta Sócrates*). Mediante sendos análisis exhaustivos muestra cómo “el pensamiento de griegos y romanos no resultaba extraño” al problema del infinito y, en lo que hace a la valoración del trabajo, pone en evidencia lo infundado de una *banausía* o desprecio generalizado del trabajo manual, ya que tal valoración ha convivido desde temprano con su contraria. Nuevamente, ni la reflexión sobre el infinito ni la valoración positiva del trabajo son novedades aportadas por los modernos.

El esfuerzo de Mondolfo apunta a la esencial “poliedricità” de la filosofía antigua que contradice la imagen unilateral de un pensamiento de lo estático y lo finito y acentúa la verdad histórica de una imagen más compleja, donde elementos dinámicos como el subjetivismo y el infinito juegan un papel decisivo. Sobre todo, se percibe la convicción de una continuidad en la evolución espiritual de la huma-

nidad, que no sigue ninguna línea determinada, sino que es, como dice, “irregular”. *Origen y sentido del concepto de cultura humanista* (1940) es una profesión de fe que, en tiempos de penuria como los que entonces vivía Europa, abreva en el reconocimiento del valor incomparable “del terreno de la cultura”: sólo aquí toda conquista lograda no es una propiedad de quien la efectúa, sino que “en cualquier parte y por cualquier hombre” que sea cumplida, se convierte en “un nuevo bien para todos y un nuevo vínculo de solidaridad y fraternidad” (p. 2).

El gran historiador de la filosofía, que tras la caída de Mussolini decidió no regresar a su patria, murió en Buenos Aires en 1976, sólo cuatro meses después del inicio de la sangrienta dictadura que sembraría la muerte y la desaparición de personas e interrumpiría brutalmente esa cadena de solidaridad que va unida a la difusión de los estudios humanísticos, según la fe mondolfiana.

Sergio Sánchez
Universidad Nacional de Córdoba

Francisco Naishtat, *Action et langage. Des niveaux linguistiques de l'action aux forces illocutionnaires de la protestation*, París, L'Harmattan, 2010, 260 pp.

El libro de Francisco Naishtat, *Action et langage* (París, L'Harmattan, 2010), revela su doble originalidad desde las primeras páginas de su Presentación: se trata de extender la tradición pragmática y, en particular, el concepto de fuerza ilocucionaria a los fenómenos de protesta política, pero más allá de los paradigmas consensualistas que operan en la filosofía de Habermas. Este movimiento se realiza en dos partes. En un primer estudio de corte crítico, Naishtat examina el modo en el que la filosofía moderna y la tradición semántica consideraron la acción individual. En el segundo estudio, se presenta el modo en el que la acción colectiva fue tematizada por la sociología y

la hermenéutica marxista de Benjamin, para finalmente avanzar la propia teoría de la acción colectiva como fuerza ilocucionaria.

El primer estudio está dedicado a mostrar, en primer lugar, cómo las filosofías de Hume y Locke, en lo relativo a la acción, son herederas del mecanicismo cartesiano e incapaces de distinguir *poiésis* de *praxis* (como ya fue señalado por Kant), de superar un concepto privado de *poder activo* y de dar un contenido verdaderamente positivo a la idea de libertad. En segundo lugar, tras recordar las críticas que Davidson mismo previó, se evalúa el alcance de su semántica a partir de la idea de cadenas de eventos imprevisibles. Es de este modo

como, en un capítulo profundo, se inscribe su filosofía en la continuidad del mecanicismo humeano y de las teorías correspondentistas de la verdad (Tarski, Carnap). Al término del primer estudio, son tres los reproches que conciernen a la filosofía moderna de la acción y a la tradición semántica: mecanicista, no es capaz de acoger fenómenos imprevisibles; egológica, no consigue pensar una acción constitutivamente colectiva; instrumentalista, no prevé otros móviles para la acción que el cálculo racional. Por eso, la filosofía del segundo Wittgenstein ocupa, en el marco de este diagnóstico, el lugar de un “salto hermenéutico”. Mediante un rechazo simultáneo de una entidad interna (intención o voluntad) como causa de la acción y de un referente externo como criterio de sentido, Wittgenstein encarna un verdadero giro: el de la semántica hacia la pragmática. Si el lenguaje no dice, sino que hace, y no existe lenguaje privado, las acciones del lenguaje son, desde el vamos, colectivas.

Al no haber encontrado las bases para una teoría de la fuerza ilocucionaria de la acción colectiva en buena parte de la tradición filosófica, Naishtat, en el segundo estudio, se inclina hacia los análisis sociológicos en las tradiciones de la psicología de las masas y de la comprensión sociológica. Así extrae, en primer lugar, la noción de “alma colectiva” de la sociología naciente, que halla en la Francia del siglo XIX tanto una escena privilegiada para la observación (si pensamos en las tres revoluciones que

sacudieron París en 1830, 1848 y 1871) como un campo de aplicación (si recordamos los grandes bulevares de Haussmann destinados al rápido despliegue de las tropas y a la desconcentración de las masas). En un segundo lugar, el estudio interroga si Max Weber tiene éxito en desustanciar las entidades colectivas. Pero el recurso a uno de los padres de la sociología se justifica sobre todo por el material que aporta a la construcción de una pragmática positiva: el análisis de la contingencia y la irracionalidad en las instituciones sociales. En el contexto de este segundo estudio, Benjamin, en tanto fuente filosófica (al igual que, de modo anticipado, el segundo Wittgenstein) hace figura de excepción. Es porque en el *Passagen-Werk*, en vez de considerar a los sueños y fantasmagorías a nivel del psiquismo individual, los observa en las realizaciones materiales y urbanísticas colectivas.

El capítulo 5, eminentemente positivo, es en el que Naishtat emprende la construcción de la propia teoría de la fuerza ilocucionaria de la acción colectiva, eludiendo los riesgos presentados en el primer estudio, recolectando los aportes señalados en el segundo, separándose siempre de una matriz utilitarista y egocéntrica de la acción. Allí encontraremos, en primer lugar, una descripción de los rasgos más salientes de la acción como fuerza ilocucionaria: su capacidad para constituir un público y transformar la comprensión de un fenómeno. En segundo lugar, aparecerán las diferencias

con la concepción clásica de Austin respecto de los enunciados performativos: ahora el agente es un “nosotros” que es más que la suma de los individuos que lo componen; el agente no precede al enunciado sino que es constituido por él; el contexto que sanciona el éxito de un enunciado de este tipo ya no puede ser el de una convención preestablecida, como es el caso de los ejemplos considerados por el filósofo de Oxford (promesas, bautismos, juras...), puesto que estamos pensando en casos de protesta, sino que, al contrario, el éxito debe medirse en la capacidad del enunciado para desestabilizar el contexto de acogida. Finalmente, serán enumeradas las tres condiciones del acto ilocucionario colectivo: debe ser libre –es decir, no estar sometido a una presión externa–; debe incluirse en un conjunto más amplio (debe tener un público que

cumpla el rol de receptor), debe ser claro y explícito.

Action et langage hace lo que dice. Es él mismo una fuerza que protesta y propone, que transforma la comprensión de un fenómeno, que constituye un público. ¿Cuál? No el de una comunidad dialógica con un idioma común, sino el de lectores heterogéneos con intereses variados. El filósofo de profesión encontrará un objeto poco usual de la política y un caso poco estudiado de la acción lingüística; el lector diletante reconocerá los eventos que signaron su propia experiencia histórica y política en los abundantes ejemplos tomados del fin del siglo XX en general, y del de la Argentina en particular.

Axel Cherniavsky
Universidad de Buenos Aires
CONICET

SUMARIO DEL VOLUMEN

ARTÍCULOS

José Tomás Alvarado Marambio , Principios de causalidad y metafísica modal	5
Fernando Bahr , Pierre Charron: fideísta, libertino, deísta	187
Francisco García Gibson , ¿Cuánto debemos donar a las agencias humanitarias? Defensa de una posición moderada.....	245
Luis García Valiña , Sobre la necesidad de completar el “giro pragmático” en el Liberalismo Político de John Rawls.....	43
Fabiano Lemos , Michel Foucault: filosofía, lingüística e estructuralismo	213
Gabriel Martino , Aspectos de la exégesis plotiniana de la tradición metafísica del platonismo	99
Fabián Mié , Sustancia e individuación en el <i>Organon</i> de Aristóteles	151
Luis Rossi , Hobbes antimaquiaveliano: la crítica al “necio” en <i>Leviatán</i> como crítica a la concepción política de <i>El príncipe</i>	73

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Aristóteles , <i>Acerca del alma (De anima)</i> (F. Mié).....	279
J. R. Brown , <i>The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences</i> (M. G. Mettini)	139
C. Castoriadis , <i>La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia II. Seminarios 1983-1984. La creación humana III</i> (E. Aldegani)	137
F. García Gibson , <i>From Global Poverty to Global Equality: A Philosophical Exploration</i> (P. Gilabert)	133
F. J. Martínez , <i>Spinoza en su siglo</i> (D. Cohen)	286
F. Naishtat , <i>Action et langage. Des niveaux linguistiques de l'action aux forces illocutionnaires de la protestation</i> (A. Chermiavsky).....	293
J.-M. Schaeffer , <i>Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética</i> (G. Fabbian).....	273

G. Piñeiro , <i>An Introduction to the Philosophy of Mathematics</i> (M. Colyvan).....	283
S. Sánchez , <i>La infinitud del espíritu y otros escritos de Córdoba</i> (R. Mondolfo)	289
M. Sánchez Rodríguez , <i>Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant.</i> <i>Estudio histórico sobre el problema estético</i> (L. Martínez)	135
E. Winsberg , <i>Science in the Age of Computer Simulation</i> (M. Rosenfeld)	143

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.

La revista cuenta con un Comité Editorial que es asistido por un Cuerpo de Consultores

La RLF aparece en los siguientes servicios de indización y calificación:

Philosopher's Index
Repertoire bibliographique de la philosophie
Latindex
SciELO
EBSCO

Los trabajos aceptados deben ser inéditos y son sometidos a una evaluación por medio de un sistema de referato ciego.

The *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Latin American Journal of Philosophy) aims to publish contributions from scholars who want to present their colleagues and the general public the results of their research within the scope of subjects related to philosophy. The journal aims to be, to begin with, a publication open to all currents, ideas and philosophical trends, the only requirement being that concepts are rigorously developed and expressed through rational argumentation—namely, by arguments that appeal to reason as the last universally valid instance. That is, the reasons in support of the theses offered in the papers are as important as the theses themselves. *The Revista Latinoamericana de Filosofía* welcomes contributions that share this general approach.

The journal has an Editorial Board which is assisted by a Body of Consultants.

The RLF is indexed in:

Philosopher's Index
Repertoire bibliographique de la philosophie
Latindex
SciELO
EBSCO

Submitted papers must be unpublished, and will undergo an evaluation through a system of blind review.

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas por correo electrónico, dirigidas al Comité Editorial de la *RLF*, a la siguiente dirección: rlf@retina.ar. Se admitirán archivos *Word* o *PDF*. Puesto que la *RLF* ha adoptado el arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en un archivo separado.
2. Las colaboraciones deberán estar escritas originalmente en español, portugués o inglés. El Comité Editorial de la *RLF* se reserva el derecho de considerar la posible publicación de trabajos traducidos de otras lenguas.
3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras de extensión; las notas y estudios críticos las 6.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000, y las reseñas bibliográficas las 1.500. El número máximo de palabras incluye también las notas y las referencias bibliográficas. El Comité Editorial se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que superen esos límites.
4. Los artículos, notas, estudios críticos y discusiones deberán incluir dos resúmenes, uno en español o portugués y otro en inglés, que no superen las 120 palabras. Cada uno de ellos deberá incluir al final entre 3 y 5 palabras clave en los respectivos idiomas. Los autores también deberán adjuntar un *curriculum vitae* actualizado que no exceda las 120 palabras.
5. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los trabajos hayan recibido su aprobación definitiva por parte del Comité Editorial.
6. Los trabajos deberán incluir al final una bibliografía de todas las obras citadas en el texto y en las notas, listadas por orden alfabético. Las normas completas para las citas bibliográficas deberán solicitarse al Comité de Redacción, escribiendo a la dirección indicada en el primer párrafo de estas instrucciones.
7. Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de aceptados para su publicación en la *RLF*, no podrán ser reproducidos sin la autorización escrita del Comité Editorial.
8. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista y el archivo *PDF* de sus contribuciones.
9. El Comité Editorial de la *RLF* se reserva el derecho de publicar en la página web de la revista (www.cifnet.org.ar) las colaboraciones aparecidas en la edición impresa en papel.