

COMITE EDITORIAL

Alejandro Cassini Oscar car Esquisabel Mariano Garreta Leclercq
UBA-CONICET UNLP - CONICET UBA-CONICET

Oswaldo Guariglia Ricardo Ibarlucía Eleonora Orlando Mario Presas
CONICET UNSAM UBA - CONICET UNLP - UBA

Secretario de redacción: Juan M. Melone

CONSULTORES ACADÉMICOS

María Julia Bertomeu, *Universidad Nacional de La Plata - CONICET*
Mario Bunge, *Mc Gill University*
Carla Cordua, *Universidad de Chile*
Marcelo Dascal, *Universidad de Tel-Aviv*
Ernesto Garzón Valdés, *Universidad de Mainz*
† Alfonso Gómez Lobo, *Georgetown University*
Jorge E. Gracia, *State University of New York (SUNY), Buffalo*
Joao Paulo Monteiro, *Universidad de Lisboa*
C. Ulises Moulines, *Universidad de Munich*
O. Porchat Pereira, *Universidad de San Pablo*
David Sobrevilla, *Universidad de Lima*
Ernesto Sosa, *Brown University*
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 FILOSOFIA

Editada en: Centro de Investigaciones Filosóficas

Miñones 2073 (C1428ATE) Buenos Aires - Argentina

Fax: (54-11) 4787-0533 – E-mail: cifrlf@retina.ar – www.rlf-cif.org.ar

En Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

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

Argentina

Individuos..... \$ 100

Instituciones \$ 200

Exterior

Individuos..... U\$S 35 € 30

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: Francisco Naishtat, 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° 11723.

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** está indizada por el *Philosopher's Index*, *Repertoire bibliographique de la philosophie*, *Latinindex* y *SciELO Argentina*.

ISSN 0325-0725

Mayo 2012

Diseño de tapa: Buyi Presas

NUEVAS INCORPORACIONES AL COMITÉ EDITORIAL

A partir del presente número de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* se han incorporado al Comité Editorial tres nuevos miembros: Oscar Esquisabel, Mariano Garreta Leclercq y Ricardo Ibarlucía. Por su parte, María Julia Bertomeu ha pasado a ser miembro del cuerpo de Consultores Académicos de la revista.

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

OTOÑO 2012

VOLUMEN XXXVIII

Nº 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

- M. I. Santa Cruz**, Sobre la categoría de relativos en Platón
y Aristóteles 5
- P. Junqueira Smith**, Por que Bacon pensa que o ataque cético
ao dogmatismo é insuficiente? 31
- J. Udi**, Justicia *versus* caridad en la teoría de la propiedad de
Locke..... 65
- M. Vargas**, El problema del tiempo histórico y la imagen
dialéctica en Walter Benjamin 85

CRÓNICA

- M. Boeri**, Alfonso Gómez Lobo 109

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

- C. H. Kahn**, *Essays on Being* (F. Zeiguer). **C. Vassallo**, *La dimensione
estetica nel pensiero di Plotino. Proposte per una nuova lettura dei trat-
tati Sul bello e Sul bello intelligibile* (M. E. Díaz). **D. Sobrevilla**,
Estética de la Antigüedad Occidental (V. Suñol). **G. Berkeley**, *Siris.
Empirismo e idealismo platónico en el siglo XVII* (F. Bahr) 115

COLABORADORES

PLÍNIO JUNQUEIRA SMITH possui graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1986), doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1991) e pós-doutorado na Universidade de Oxford (1997). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), bolsista do CNPq, nível IC, com o projeto “Argumentos céticos na filosofia moderna”. É coordenador do GT Ceticismo da ANPOF e editor da revista *Sképsis*. Publicou diversos livros e artigos em revistas especializadas, sobre filosofia moderna, ceticismo e filosofia analítica.

E-mail: plinio.smith@gmail.com

MARÍA ISABEL SANTA CRUZ es Doctora en Historia de la Filosofía (Universidad de París I). Actualmente es Investigadora Superior del CONICET y Profesora Titular Consulta y Directora del Instituto de Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras UBA). Desde 2007 es miembro del Comité Ejecutivo de la *International Plato Society*. Ha sido coeditora de la Serie *International Plato Studies* (2001-2007). Ha dirigido y dirige proyectos de investigación (UBA, CONICET, FONCyT), doctorandos y becarios. Es autora de numerosas publicaciones nacionales y extranjeras sobre filosofía antigua y ha participado como invitada en múltiples reuniones de la especialidad en el país y en el extranjero.

E-mail: maritasantacruz@gmail.com

JULIANA UDI es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Nacional de Quilmes y realiza su doctorado en la UBA con un proyecto de investigación que se propone vincular la teoría lockeana de la propiedad privada con el campo temático-problemá-

tico de la justicia distributiva. Se desempeña como docente en la cátedra de Ética del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y es becaria doctoral del CONICET.

E-mail: julianaudi@yahoo.com.ar

MARIELA SILVANA VARGAS es Licenciada en Filosofía. Actualmente se encuentra cursando su doctorado en la Universidad Técnica de Berlín con una beca del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland. Se desempeña como docente de Filosofía del Lenguaje en la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de Salta desde 2006 y de Estética en la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Católica de esa misma ciudad desde 2008.

E-mail: lublinskaya@yahoo.com.ar

SOBRE LA CATEGORÍA DE RELATIVOS EN PLATÓN Y ARISTÓTELES

María Isabel Santa Cruz

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: Uno de los textos de lectura y comentario casi obligados en las escuelas medio y neoplatónicas fue el tratado *Categorías* de Aristóteles. No contamos con evidencia de que Platón haya desarrollado algo tan elaborado como las categorías aristotélicas, pero ya la Antigüedad encontró en los diálogos un anticipo de ellas. Los textos y testimonios de los que disponemos permiten sostener que Platón ya tenía en claro la distinción entre algunas de lo que Aristóteles llamó luego “categorías”, al menos las de sustancia, cualidad, cantidad y relativos. En el artículo se presta atención a algunos aspectos del tratamiento aristotélico de la categoría de relativos y se trata de mostrar cómo hay en él elementos ya presentes en los diálogos de Platón.

PALABRAS CLAVE: Platón - Aristóteles - Categorías - Relativos

ABSTRACT: Aristotle's *Categories* was one of the texts read and commented in Medioplatonist and Neoplatonic schools. We have no evidence that Plato developed something as elaborate as the Aristotelian categories, but the Ancients found in the dialogues an advance of them. The available texts and testimonies allowed us to sustain that Plato already made a clear distinction between some of what Aristotle called “categories”, at least substance, quality, quantity and relatives. The article pays attention to some aspects of the Aristotelian treatment of the category of relatives and tries to show that in that treatment there are different elements already present in the dialogues of Plato.

KEYWORDS: Plato - Aristotle - Categories - Relatives

El siglo I a.C. –época en la que, tras la devastación de Sila, se produce la ruina de la mayor parte de las escuelas filosóficas de Atenas y se forman numerosas instituciones filosóficas en el conjunto de la cuenca mediterránea– constituye, sin duda, un hito de fundamental importancia en el desarrollo de la filosofía antigua. En efecto, se asiste entonces a lo que Gigon ha denominado “renovación de la filosofía”,¹ marcada no sólo por una circulación de los escritos esotéricos de Aristóteles sino también por la creciente atención que se presta a la filosofía de Platón, a lo que se suma la circulación de escritos pitagóricos y el renacimiento de un auténtico escepticismo. Dos motivos en especial, ligados entre sí, caracterizan esta renovación: la exigencia de retomar las concepciones de los grandes maestros del pasado y la importancia de los textos escritos, necesarios como elemento para dirimir discusiones filosóficas en el seno de las escuelas, cuya organización, en el período que se inicia a partir del siglo I a.C., se transforma, a la vez que cambia la metodología de enseñanza. Los cursos de filosofía se dedican ante todo al comentario de textos y el ejercicio escolar principal, en el período entre el siglo I a.C. y el III d.C., consiste en explicarlos, con lo cual la actividad exegetica (ya practicada antes, seguramente) se torna preponderante.² En las escuelas es habitual, por ese tiempo, discutir si Aristóteles había elaborado sus doctrinas siguiendo estrechamente a Platón y si Platón, a su vez, dependía de Pitágoras, discusiones surgidas no tanto por un motivo polémico sino, más bien, con el fin de legitimar las propias elecciones doctrinarias, que debían hallar sustento en los textos escritos disponibles.³

Como es sabido, la fuerte tendencia entre los platónicos medios fue hallar una convergencia entre Platón y Aristóteles. En esa

1. Gigon, O., “Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros”, en *Entretiens sur l’antiquité classique III: Recherches sur la tradition platonicienne*, Vandoeuvres-Genève, 1957, pp. 25-29.

2. Cf. Hadot, P., “Théologie, exégèse, révélation. Écriture dans la philosophie grecque”, en *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, pp. 27-58.

3. Bonazzi, M., “Eudoro di Alessandria e il *Timeo* di Platone (a proposito di Simplicio)”, en Calabi, F. (ed.), *Arrhetos Theos. L’ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, Firenze, Edizioni ETS, 2002, pp. 11-34; cf. pp. 11-12.

misma dirección se enrolaron los neoplatónicos, quienes, de modos diversos, llevaron a cabo una transformación tanto de Platón como de Aristóteles, motivada fundamentalmente por el deseo de armonizar los dos autores.⁴ Simplicio (*In Cat.* 7, 23-32, ed. Kalbfleish), por ejemplo, dice que el buen comentador debería hallar armonía entre Platón y Aristóteles en la mayor parte de los puntos.⁵ En todo caso, puede decirse que, en general, el presupuesto para un neoplatónico es que, en caso de desarmonía, es Platón quien tiene razón.⁶

Uno de los textos de lectura y comentario casi obligados en las escuelas fue el tratado *Categorías* de Aristóteles. Sabemos que la obra gozó de gran fortuna, tuvo notable influencia en la historia de la filosofía y mereció extensos comentarios, los primeros de los cuales fueron los de Porfirio⁷ y, posteriormente, los de Dexipo (IV d.C.), Amonio (s. V d.C.), Simplicio, Filópono, Olimpiodoro, Elías y David (s. VI d.C.). Ya desde la Antigüedad, la génesis de la teoría aristotélica de las categorías así como la naturaleza misma de las categorías fueron objeto de discusión. Se he discutido incluso, desde entonces, acerca de la autenticidad del tratado, y entre aquellos intérpretes modernos que lo consideran auténtico hay quienes piensan que no refleja el pensamiento de un Aristóteles maduro, sino que es una obra temprana, más cercana a Platón.

4. Entre los comentadores, la armonización es más marcada en Porfirio y Amonio, y menos en Siriano y Proclo.

5. De ahí en más se insiste en la armonización principalmente por un motivo anticristiano. Cf. Sorabji, R., *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook*, vol. 1. Ithaca, NY, Cornell University Press, 2005, pp. 14-15.

6. A menudo en los estudios sobre la recepción de Aristóteles se sostiene que Plotino contraponía Platón a Aristóteles y que a continuación, contra Plotino en buena parte, sigue una larga tradición de búsqueda de convergencia. Pero no sólo con Porfirio aparece entre los platónicos la idea de buscar una concordancia entre ambos, sino que hay una tradición bien atestiguada de “filoaristotelismo” en el platonismo anterior a Plotino. Porfirio, según la versión habitual –discutible, sin duda, y discutida–, tras el ataque a Aristóteles que hace Plotino, armoniza las categorías de Aristóteles con el platonismo.

7. A menos que se considere como un comentario los análisis críticos de Plotino en los tratados *Sobre los géneros del ser* (VII-3).

Mi propósito en este trabajo es, por cierto, limitado. Me referiré brevemente, casi a modo de introducción, a algunos pasajes de los diálogos de Platón en los que –incluso según testimonios de platónicos medios– está prefigurada la distinción en categorías trazada con claridad por Aristóteles. Luego haré algunas observaciones a propósito del tratamiento que hace Aristóteles en *Categorías* sobre la categoría de relativos. No pretendo, pues sería demasiado ambicioso, abordar los múltiples problemas que la cuestión encierra y que los comentaristas, ya desde la Antigüedad, han expuesto con mayor o menor detalle: el status de los relativos, su complejidad, su carácter abarcador, su relación respecto de las otras categorías o la historia de su interpretación. Me centraré sólo en algunos puntos con la intención de ver en qué medida hay en ese tratamiento elementos que están ya presentes en Platón.⁸

I. Categorías

Los textos y testimonios de los que disponemos nos proveen de elementos que permiten sostener que Platón ya tenía en claro la distinción entre algunas de lo que Aristóteles llamó luego “categorías”, al menos las de sustancia, cualidad, cantidad y relativos, a las que podrían agregarse estar en un lugar, estar en un tiempo, actuar y padecer. Por cierto, no contamos con evidencia de que Platón haya desarrollado algo tan elaborado como las categorías aristotélicas,⁹ pero ya la Antigüedad encontró en los diálogos un anticipo de ellas. En efecto, en el platonismo medio, tanto el autor

8. En este trabajo no analizaré otros pasajes de Aristóteles en los que critica a Platón a propósito de los relativos, como por ejemplo, *Metafísica* N 1088a 20-35, donde achaca a Platón poner a los relativos entre los principios; tampoco me ocuparé de la exposición y crítica del argumento platónico que lleva a sostener Ideas de relativos en los fragmentos conservados del *Sobre las Ideas*.

9. Cf. Dillon, J., *The Middle Platonists* (80 B.C. to A.D. 220), Ithaca N. Y., Cornell University Press, 1977, p. 8. Hay una nueva edición revisada, de 1996.

del comentario anónimo al *Teeteto*¹⁰ como Alcinoos hallan las categorías en los escritos de Platón.

Hay, sin duda, muchos puntos de contacto entre el *Didaskalikós* de Alcinoos¹¹ y el comentario anónimo al *Teeteto*.¹² Uno de ellos es precisamente el descubrir en Platón las categorías de Aristóteles. Sabemos que en las escuelas platónicas de los primeros siglos se siguieron dos líneas respecto de las categorías de Aristóteles: su aceptación o su rechazo.¹³ Tanto Alcinoos como el comentarista anónimo del *Teeteto* –en contraste con Lucio y Nicóstrato, quienes atacan las *Categorías*– aceptan totalmente la doctrina aristotélica de las categorías, siguiendo seguramente el ejemplo de Antíoco.

10. Bastianini, G.- Sedley, D. (eds.), *Commentarium in Platonis “Theaetetus”* (P.Berol. inv. 9782), in *Corpus dei papiri filosofici* III, Firenze, Olschki 1995, pp. 227- 562, col. LXVIII, 7 ss., p. 450. Sobre la fecha de composición y probables autores del comentario anónimo al *Teeteto*, ver Opsomer, J., *In Search of the Truth: Academic Tendencies in Middle Platonism*. Brussels: Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, 1998, pp. 34 ss.

11. Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*. Texte introduit, établi et commenté par J. Whittaker; traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1990. Véase también Alcinoos, *The Handbook of Platonism*. Translated with an Introduction and Commentary by J. Dillon, Oxford, Clarendon Press, 1993. Como sugiere Dillon (*ob. cit.*, p. xiv), la obra estaba pensada como un manual para profesores (o al menos *amateurs*) de platonismo y no como un libro de texto para principiantes, en razón de que presupone por parte del lector no sólo dominio de terminología técnica de lógica, ética y física, sino, además, una familiaridad con los diálogos de Platón y una buena comprensión de ellos.

12. Witt, R. E., *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1937. Witt atribuye erróneamente el *Didaskalikós* a Albino, tal como lo hace Dillon en la primera edición de su *The Middle Platonists* antes citado.

13. La actitud positiva aparece desde Antíoco, con el grupo de Gayo y Amonio Sacas, hasta Porfirio y sus sucesores; la negativa, a partir de Eudoro de Alejandría, a través del grupo ortodoxo (Lucio, Nicóstrato, Ático) sería retomada por Plotino. Sobre este punto, cf. la Introducción de É. des Places (quien sigue a Prächter) a la edición de los fragmentos de Ático: Atticus, *Fragments*. Texte établi et traduit par É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 18.

El comentario anónimo al *Teeteto* encuentra las categorías de sustancia, cantidad, cualidad y relación en *Teeteto* 152d. En esa sección del diálogo Platón expone la concepción de la infalibilidad de la percepción y la “doctrina secreta”, esto es la tesis heraclíteica del flujo que se identifica allí con la posición relativista de Protágoras. El pasaje, que ofrece dificultades de interpretación,¹⁴ dice así: “Que también yo voy a mencionar una explicación que no es para nada vulgar: que no hay nada que en y por sí mismo sea uno [=sea una sola cosa] y que nada podrás enunciar correctamente como algo ni como cualificado de alguna manera (*hèn mèn autò kath'hautò oudèn éstin, oud' án ti proseípois orthós oud' hopoionoûn ti*); si lo enuncias como grande (a)parecerá también pequeño, y si pesado, (a)parecerá liviano, y así en todos los casos, ya que nada es uno –ni algo determinado ni cualificado (*méte tinòs méte hopoionoûn*)” (152d1-6). Lo que Platón está diciendo es que nada es una cosa en el sentido de algo determinado ni tampoco es uno como cualidad que se predica de un algo x. La cosa nunca admite una única descripción; lo que no permanece y no posee estabilidad no puede recibir un predicado como “esto” o “aquello” (cf. *Timeo* 49d-e).¹⁵ Podría decirse que nada es ni sujeto de predicación ni predicado de un sujeto, en la medida en que todo está en continuo cambio. Enunciar algo como *ti* es, sin duda, respuesta a la pregunta “¿qué es?”, mientras que enunciar algo como *hopoionoûn* es responder a la pregunta “¿cómo es?” o “¿de qué cualidad es?”

El comentarista cita el pasaje y añade como explicación en este punto: “nada es en sí por sí mismo (*autò kath'hautò*), es decir, nada tiene subsistencia (*hypóstasin*) por sí mismo, es decir, nada es propiamente por sí, sino que todo es en relación con algo (*oudèn katà idían, allà pánta prós ti*). Y agrega inmediatamente: “[Platón] indica la sustancia cuando dice: ‘nada podrás enunciar como algo’, pues el algo (*tò ti*) revela la sustancia (*ousían*); e [indica] la cantidad (*tò posón*) cuando dice: ‘uno en sí y por sí’ (*hèn mèn autò kath'hautò*) e

14. Cf. sobre este punto, McDowell, J., *Plato Theaetetus*. Translated with notes by—, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 122-128, y Chappell, T., *Reading Plato's Theaetetus*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004, pp. 62-64.

15. Cf. la nota *ad. loc.* de Boeri en su traducción del *Teeteto*: Platón, *Teeteto*, traducción, introducción y notas de M. Boeri, Buenos Aires, Losada, 2006.

[indica] la cualidad (*tò poión*) a través del ‘cualificado de alguna manera’ (*hopoionoûn ti*)”. Cita nuevamente: “‘si la enuncias como grande (a)parecerá también pequeño, y si pesado, (a)parecerá liviano’. Grande y pequeño, pesado y liviano caen bajo los relativos (*tôn prós ti*); en efecto se los considera según la relación respecto de otra cosa (*[tèn] pròs hétéron skhés[in]*)”.

Más allá de lo que dice el comentarista, el texto mismo del *Teeteto* permite pensar que Platón de algún modo está ofreciendo una anticipación de las categorías aristotélicas. Al menos la distinción resulta clara entre sustancia y cualidad y, con un poco de esfuerzo, sin duda, podría reconocerse la categoría de cantidad. Los relativos, aunque no están explícitamente presentados en este pasaje, están en juego a partir del ejemplo del viento dado inmediatamente antes (frío para uno y no frío para otro); nada es por sí mismo algo o algo cualificado, sino siempre respecto de alguien o de otra cosa. Por otra parte, en 182 a-b, Platón establece con claridad una distinción entre “cualidad” (*poiótes*) y cualificado o cualificación (*poión*), que Aristóteles retoma, y emplea el abstracto *poiótes*, primera aparición del término en la literatura griega conservada. Platón la emplea aquí por única vez y según Simplicio (*In Cat.* 208, 23-28, ed. Kalbfleish), que cita el pasaje del *Teeteto*, es un neologismo forjado por el propio Platón.

Alcinoos, por su parte, hacia el fin de la sección del *Didaskalikós* dedicada a la dialéctica, señala muy brevemente que “Platón ha indicado las diez categorías en el *Parménides* y en otros lugares, mientras que en el *Crátilo* examina todo el dominio de la etimología” (159.43-44).¹⁶ Alcinoos no especifica en qué sección del *Parmé-*

16. Como señala G. Bechtle, la breve referencia de Alcinoos pone en directa relación el *Parménides* de Platón con las *Categorías* de Aristóteles, lo cual prueba que ya se daba en ese momento una discusión acerca de la anticipación de las diez categorías de Aristóteles en algunos diálogos de Platón y en particular en el *Parménides*. Alcinoos parece asumir que la concepción categorial es efectivamente de Platón y que Aristóteles resulta ser, entonces, un auténtico platónico. Cf. “The Anonymous Commentary on Plato's *Parmenides* and Aristotle's *Categories*: Some Preliminary Remarks”, en Turner, J. and Corrigan, K. (eds.), *Plato's Parmenides and its Heritage. Volume I: History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010, pp. 243-256. Cf. p. 252.

nides Platón ha indicado las diez categorías, pero es posible que esté pensando en más de un pasaje del diálogo.¹⁷ Por ejemplo, en la primera de las hipótesis sobre lo uno se afirma que lo uno no está en ninguna parte (*pou*), ni en sí mismo ni en otra cosa (138a-b) y tampoco está en el tiempo (*en khrónoi*) (140e-141d) ni participa de la *ousía* (141e). Tampoco es idéntico ni diferente, ni semejante ni desemejante, ni igual ni desigual ni respecto de sí mismo ni respecto de otro (139e ss.). No hay duda de que Platón tiene muy en claro el significado de la pareja “semejante-desemejante” (*hómoion-anómoion*) y su diferencia con “idéntico-otro” (*tautón-héteron*) y con “igual-desigual” (*íson-ánison*). Allí, en efecto, Platón señala explícitamente que “lo que posee idéntica afección es semejante” (139e8; 140b1; 148a2), en un contexto en el que hay una nítida distinción entre identidad, semejanza e igualdad. Hay identidad cuando dos o más cosas tienen el mismo ser, mientras que hay igualdad cuando dos o más cosas son de las mismas medidas o tienen las mismas medidas y hay semejanza cuando dos o más cosas tienen la misma cualidad.¹⁸

17. Para una enumeración de los pasajes de la segunda parte del *Parménides* en los que pueden identificarse las categorías, cf. Bechtle, *ob. cit.*, p. 250.

18. Vale la pena citar el pasaje: “—Además, tampoco será lo mismo que algo diferente ni que él mismo (139b4), y, a su vez, no será diferente de sí mismo ni de algo diferente. —¿Cómo es eso? —Si fuera diferente de sí mismo, sería diferente de uno y no sería uno. —Es verdad. —Y si fuera lo mismo que algo diferente, sería este algo diferente y no sería él mismo; de ahí que, de ese modo, no sería lo que es, uno, sino diferente de uno.” (139b4-c2) “Si, entonces, lo uno fuese lo mismo que él mismo, no sería uno para sí mismo; y así, siendo uno, no sería uno. Pero esto es, por cierto, imposible; en consecuencia, también le es imposible a lo uno ser diferente de algo diferente o lo mismo que él mismo. —Imposible. —Resulta así que lo uno no podrá ser ni diferente ni lo mismo respecto de sí mismo ni de algo diferente. —No podrá, en efecto. —Pero tampoco será ni semejante ni desemejante a algo, ni a sí mismo ni a algo diferente. —¿Por qué? —Porque semejante es aquello que tiene una misma afección (139e1-8)”. Algo más adelante, tras mostrar que lo uno no puede ser ni semejante ni desemejante ni a otra cosa ni a sí mismo, prosigue el texto: “—Además, al ser tal, no será ni igual ni desigual ni a sí mismo ni a otro. —¿Cómo? —Si es igual tendrá las mismas medidas de aquello a lo que es igual” (140b6-8).

Por otra parte, vale la pena señalar —aunque sea rápidamente— que el concepto de semejanza es crucial en la crítica a la paradoja de Zenón (129a ss.), al término de la cual Sócrates hace referencia a “las formas de semejanza, desemejanza, pluralidad, unidad, reposo, movimiento, y todas las realidades por el estilo”. Nuevamente lo semejante tiene un papel central en el argumento a menudo llamado “el segundo tercer hombre”, que sostiene que la participación consiste en que las cosas son *homoiómata* de las formas. El argumento lleva a consecuencias indeseadas, porque se sostiene y se acepta que no hay modo en que lo semejante no sea semejante de lo semejante, esto es, que todo lo que es semejante es semejante a un semejante.¹⁹

Parménides, entonces, está anticipando lo que Aristóteles señalará en *Categorías* a propósito de los *propia* de sustancia, cantidad y cualidad. En efecto, en *Categorías* textualmente nos dice que las cosas “se dicen semejantes y desemejantes únicamente respecto de la cualidad (*katà mónas tās poiótetas*... Así, será propio de la cualidad el que lo semejante y lo desemejante se digan respecto de ella” (8, 11a 15-20). Y respecto de la cantidad sostiene que “lo que es más propio de la cantidad (*ídion...toû posoû*) es que [algo] se diga igual o desigual... De modo que lo más propio de la cantidad será que [de algo] se diga lo igual y lo desigual” (6, 6a 25-35).²⁰ Por otra parte, en *Metafísica* V, 9, 1018a 16ss., a propósito de la noción de semejanza, leemos lo siguiente: “se dicen semejantes las cosas que tienen las mismas afecciones en todos los aspectos o que tienen más de esos atributos que de diferentes y aquellas cuya cualidad es una”

19. Platón hace aquí referencia al *ser* de lo semejante (emplea el verbo *éinai*) y no al *decirse de*. Y adelanta lo que será mucho más claro un poco después: que el semejante y su semejante participen en algo uno, y lo mismo, en este caso, un *éidos*. En el argumento siguiente —la más grave dificultad— se apela a los relativos y allí se usa nuevamente *éinai*: las formas son lo que son unas respecto de las otras y sólo en esa relación tiene su ser. Por su parte, los relativos de entre nosotros también son lo que son en su relación mutua y no por su relación con las formas. El ejemplo es el de amo y esclavo, más precisamente ser amo y ser esclavo. El segundo ejemplo es el de ser ciencia, que es relativo al ser verdad.

20. Para *Categorías* sigo la edición de Minio-Paluello, L., *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione*, Oxford, Oxford Classical Texts, 1949.

(*hôn he poiôtes mía*). Y en V, 15, 1021a 11-12 –en el capítulo dedicado al relativo– leemos que “idénticas son las cosas cuya *ousía* es una, semejantes aquellas cuya cualidad es una, e iguales aquellas cuya cantidad es una”.²¹ Aristóteles señala la identidad como propio de la sustancia, la semejanza como propio de la cualidad y la igualdad como el propio de la cantidad y señala asimismo el carácter correlativo que han de tener los verdaderos relativos.

También Plutarco (*De animae procreatione in Timaeo* 1023 E) halla una “descripción” o un esbozo (*hypographê*) de las diez categorías en *Timeo* 37 a-b.²² En este pasaje del diálogo, después de haber explicado la posición del cuerpo del mundo dentro del alma, Platón pasa a describir las funciones del alma del mundo, que, formada por la naturaleza de lo mismo, la de lo otro y una tercera sustancia compuesta de la mezcla de esas tres realidades, se mueve en círculo, girando sobre sí misma. Según entre en contacto con la sustancia dispersa o con la indivisible, ella proclama a qué sustancia es idéntica (*tautón*) y de cuál es diferente (*héteron*), pero “por sobre todo con relación a qué, cuándo y cómo (*pròs hōti te málīsta kai hōpei kai hōpos kai hōpōte*) ocurre, entre las cosas en devenir, que cada una sea o padezca, una en relación con la otra y en relación con las realidades que son siempre idénticas a sí mismas”. Algunos han querido hallar acá una sintética referencia al examen de los “géneros supremos” del *Sofista*, pero Plutarco, en cambio, ve en este pasaje una anticipación del esquema categorial de Aristóteles. Comentando el

21. Para *Metafísica* sigo la edición de Jaeger, W., *Aristotelis Metaphysica*, Oxford, Oxford Classical Texts, 1957.

22. Para el texto de Plutarco, sigo la edición de Huber, C. – Drexler, H., Leipzig, Teubner, 1959. Cf. Whittaker, J., “Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* ii 36 (1987), 1, pp. 81-123; cf. p. 111. Ático, en cambio, reprocha a sus contemporáneos (¿Alcinoos?) la apropiación errónea que hacen de las categorías aristotélicas: “Y cuando enseñes a dividir los bienes según las diez categorías, en diez especies, ¿qué relación podrían tener esas lecciones con el pensamiento de Platón?” (frag. 2, 136-138). Cf. Atticus, *Fragments*. Texte établi et traduit par É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1977. El título de la obra de Ático es, por cierto, muy significativo: “Contra los que pretenden explicar las doctrinas de Platón por medio de las de Aristóteles”. Cf. Bechtel, *ob. cit.*, p. 253.

texto y criticando las concepciones de Posidonio y de Jenócrates, dice que Timeo sostiene que no sólo las almas de los mortales tienen la capacidad de conocer lo perceptible, sino también el Alma del Mundo, según entre en contacto, al girar sobre sí misma, con algo que tiene esencia dispersa o con algo con esencia indivisible. Ella va expresando con su movimiento a qué es idéntico su ser y de qué es distinto “y, en especial con respecto a qué, cuándo y cómo sucede que cada uno es relativo a cada uno en el ámbito de las cosas sometidas a cambio. Términos –en los que a la vez hace un esbozo de las diez categorías– cuyo contenido deja aún más claro con lo siguiente...” Y Plutarco cita a continuación *Timeo* 37 b-c, aunque omitiendo algunas líneas y con algunas imprecisiones (1023 E-F).

II. Relativos

Aristóteles consagra el capítulo 7 de *Categorías* al tratamiento de los relativos, *tà prós ti*.²³ El relativo es algo, un ítem, que es esencialmente “relación con otro”.²⁴ En tanto uno de los géneros de predicción, el relativo, en sentido estricto, no es pasible de una definición. La caracterización con la que se inicia el capítulo 7, bajo forma de esbozo general, es una fórmula que no es, por cierto, del todo novedosa: “se dicen relativos los ítems de este tipo: todos aquellos que, lo que son, se dice que lo son *de* otros [ítems] o, del modo que

23. Los comentadores han acordado importancia al orden en que Aristóteles presenta las categorías en *Categorías*, donde dedica a los relativos el capítulo 7, después de la cantidad y antes de la cualidad. Por ejemplo, Simplicio consagra al tema un pasaje extenso al comentar la categoría de relativos (155.33- 159.8) y refiere como de la misma opinión a Lucio, Arquitas y Porfirio. Simplicio distingue entre un orden natural y uno pedagógico. Según el natural, la cualidad debe seguir inmediatamente a la *ousía*, porque las cualidades están en un sujeto mientras que los relativos son accidentes de un sujeto. Las cualidades hacen conocer mejor una sustancia particular que los relativos. Además, éstos son expresiones incompletas desde el punto de vista formal.

24. Aristóteles no atribuye un nombre general y abstracto a los *prós ti*, como lo hacen más tarde Arquitas, Plotino, Simplicio, etc.

sea, en relación con algo diferente" (*Prós ti dè tà toiaûta légetai, hōsa autà háper estìn hetéron eînai légetai è hoposoûn állos pròs héteron*: 6, 6a20-25).

Esta primera caracterización ofrece algunas dificultades, pues su generalidad –como Aristóteles mismo señala más adelante– permitiría incluir entre los relativos ítems que Aristóteles no acepta como tales. Llama la atención que, tras hacer todo el desarrollo en el capítulo sobre la base de esta caracterización general, ofrece una nueva caracterización, con el fin especial de excluir a toda sustancia de entre los relativos. Dice, en efecto, en 8a 28-35: "Por ende, si la definición (*horismós*) de los relativos se ha expuesto de modo satisfactorio, resultará o sumamente difícil o imposible resolver [la controversia] afirmando que ninguna sustancia se cuenta entre los relativos. Pero si no se ha expuesto de modo suficiente, sino que son relativos aquellos ítems para los cuales *ser* es lo mismo que hallarse dispuesto de algún modo con relación a algo (*hoîs tò eînai tautón esti tòî prós ti pos ékhein*), en tal caso quizás podría decirse algo para hacer frente a las cuestiones [controvertidas]. La primera formulación acompaña a todos los relativos, sin embargo esto –a saber, el que aquello mismo que ellos son se diga de otros– no es [lo que caracteriza] el ser un relativo para ellos."

Aristóteles ha pasado así de caracterizar a los relativos como aquellos ítems que *se dicen* de otro o con relación a otro, a caracterizarlos como ítems que *son* de otro o con relación a otro. ¿Por qué la fluctuación de una a otra de las caracterizaciones? Desde la última caracterización, el *ser* de los relativos coincide con su *ser de* otra cosa o *respecto de* otra cosa. La primera caracterización, en efecto, es insuficiente, pues no permite distinguir entre, por ejemplo, "cabeza" y "doble". Si bien en ambos casos puede usarse la construcción con genitivo y hablar de la cabeza de un hombre del mismo modo que del doble de la mitad, mientras que la cabeza es una sustancia, el doble es un relativo puesto que su ser mismo consiste en ser doble de una mitad. "Decirse de otro" caracteriza a todos los relativos, pero se extiende más allá de ellos indebidamente.²⁵

25. Otra dificultad es determinar si son relativas cosas que poseen una determinación que las pone en relación con otras, o la propiedad que esas cosas poseen. Para usar un ejemplo de Aristóteles: una montaña es grande

Relativos son aquellas determinaciones que en su significado mismo implican relación con otra cosa.²⁶ Pero una misma determinación, según el punto de vista desde el cual se la considere, puede entrar en la categoría de relativos o en otra categoría, como cualidad o cantidad, pero nunca en la de sustancia. Hay dos tipos de determinaciones: unas que son relativos en sentido estricto y que sólo entran en esa categoría, y otros que entran también en otra categoría. Ejemplo de este último tipo de determinación son lo semejante (identidad de cualidad) o lo igual (identidad de cantidad), que pertenecen a las categorías de cualidad y de cantidad respectivamente, pero también a la de relativos porque implican siempre referencia a otra cosa.

Podría decirse que Aristóteles traza una distinción entre lo que podríamos llamar "relativos esenciales" y "relativos accidentales". La primera caracterización de los relativos con la que se abre el capítulo 7 incluye a todos, mientras que la segunda, en cambio, se restringe a los "relativos esenciales". Pero esta segunda caracterización no excluye a la primera, sino que la ajusta: un relativo es aquello cuyo ser no puede expresarse sin hacer referencia a algo diferente de él.²⁷

En los textos de Platón (y también en los de otros autores de la Academia) hay conceptualizaciones que se parecen mucho a

con respecto a alguna otra cosa más pequeña. ¿Es la montaña el relativo o es el grandor de la montaña? Si fuera la primera, las sustancias individuales caerían en los relativos, en abierta oposición a lo que dice el propio Aristóteles (7, 8a16-18). Cf. Mignucci, M., "Aristotle's definitions of relatives in *Cat. 7*", *Phronesis* xxxi (1998) pp. 101-127.

26. Como señala Zanatta, en el plano lingüístico, son relativos aquellos términos que denotan determinaciones que expresan relaciones. Cf. Aristotele, *Le categorie*. Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta. Testo greco a fronte, Milano, BUR, 1989, pp. 198-99.

27. Aristóteles no usa la noción de unidad accidental, pero resulta claro que los relativos de *Categorías* son lo que más tarde llamará "unidad accidental". Así dirá que si Corisco es un padre, el padre que es Corisco no es idéntico a Corisco, sino sólo accidentalmente lo mismo que Corisco. Cf. Matthews, G., "Aristotelian Categories", en Anagnostopoulos, G. (ed.), *A Companion to Aristotle*, Malden, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 144-161; cf. p. 156.

los relativos de Aristóteles. Así, la distinción entre lo que es por sí (*kath'hautó*) y lo que es por relación con otro (*pròs hétéron*) parece anticipar la distinción que traza Aristóteles entre lo que es sustancial y todo lo que no es sustancial. Las caracterizaciones de Aristóteles retoman terminología que Platón ha usado, por ejemplo en *Sofista*, para referirse, no al relativo, sino a lo Otro, la Alteridad, esto es, uno de los géneros supremos.

Dice, en efecto, el Extranjero en el *Sofista*: “de las cosas que son, unas se dicen en sí por sí mismas y otras, en relación con algo otro”... “lo otro es siempre en relación con algo otro” (255c13-d1). Y repite unas pocas líneas después: “...todo lo que es otro ocurre necesariamente que es lo que es *de* otro.” (255d6-7).

Dexipo (*In Cat.* 31, 11 ss., ed. Busse) al criticar a quienes atacan a Aristóteles diciendo que el número de categorías es excesivo, hace referencia a quienes dividen las cosas en *kath'hautá* y *prós ti*. Simplicio (*In Cat.* 63,22, ed. Kalbfleisch), por su parte, los identifica con “Jenócrates, Andrónico y sus seguidores”. Dice así: “Jenócrates, Andrónico y sus seguidores parecen incluir todo en [la oposición] por sí (*tò kath'hautó*) y relativo (*tò prós ti*), de modo que, según ellos, una multitud tan grande de géneros parece superflua. Otros dividen en sustancia y accidentes y dicen que los accidentes son relativos, porque son siempre ‘de otras realidades’, y que la sustancia es por sí”.²⁸ Simplicio añade que Aristóteles incurre en una deficiencia de terminología, porque no todo es de otra cosa por ser accidente, sino sólo lo que se llama relativo. La distinción trazada por Jenócrates, que Simplicio recuerda, muy probablemente retoma directamente *Sofista* 255c-d, donde se distinguen *kath'hautá* de *prós álla*, y seguramente se hace eco también de las enseñanzas orales del propio Platón.²⁹

Es muy posible, sobre la base de los testimonios que poseemos, que a partir del s. I a.C. se había buscado conciliar la dicotomía

28. Este pasaje de Simplicio constituye el fragmento 12 en la ed. de Heinze de Jenócrates, que corresponde al fragmento 95 en la ed. de Isnardi Parente.

29. Para una presentación de quienes aceptaron esta dicotomía académica (Hermodoro, Alcinoos, Nicóstrato y neopitagóricos), cf. Dillon, J., *The Middle Platonists*, pp. 8, 133, 236, 279-280 y 342-343.

platónica y la doctrina aristotélica de las diez categorías. Pronto la oposición *por sí* y *respecto de otro* se habría identificado con la distinción entre *ousía* y *symbebekós*, justificada a través de la noción de *állou ênai*, pues el accidente es un relativo en la medida en que pertenece siempre a otra cosa, que es precisamente lo que caracteriza al *prós ti*.

Pero Aristóteles ya no piensa el relativo dentro de una distinción binaria, esto es, no engloba todo aquello que no es sustancia, sino que lo concibe sólo como uno de los (nueve) géneros de accidentes. Aristóteles seguramente reconoce a Platón el mérito de haber advertido que hay un tipo de entidades o propiedades cuyo ser consiste en decirse de o en ser siempre en relación con algo diferente de ellas. Pero critica la limitación de esa distinción binaria y el hecho de haber reducido el carácter relacional de una propiedad a la sola alteridad. Por lo demás, en el *Sofista*, el género de lo Mismo, contrapuesto a lo Otro, también cae entre los relativos, y en los relativos entran no sólo la identidad y la alteridad sino la semejanza y la desemejanza, la igualdad y la desigualdad, etc. Aristóteles, por su parte, indica una variedad tal de relativos, que resulta muy difícil advertir en qué pueda consistir la unidad y el carácter propio, el *ídion*, de esa categoría.³⁰

No hay duda de que la problemática de la predicación que Aristóteles desarrolla en *Categorías* retoma lo que constituye una parte fundamental del *Sofista*, en debate implícito con la posición de Antístenes: de qué modo es posible atribuir a una misma cosa

30. En los relativos entran estados, posiciones, virtudes, la ciencia, la sensación, etc. La ciencia en general es un relativo, pero una ciencia determinada es una cualidad. Aristóteles confiere a esta categoría una abarcaridad muy grande y apela al relativo para determinar el propio de otras categorías, al menos las de sustancia, cualidad y cantidad. Cf. Bodéüs, R., “Observations sur la notion de ‘relatif’ chez Aristote”, *Centre d’études sur la pensée antique “kairos kai logos”*, 1996, 1-11, cf. pp.5-6. Propio de la sustancia es, en efecto, el ser idéntico, numéricamente uno y capaz de recibir contrarios, el de la cantidad es el decirse de algo igual o desigual, y el de la cualidad el decirse de algo semejante o desemejante. Si el relativo sirva para precisar el propio de otras categorías, él mismo no parece tener un propio o, al menos Aristóteles no lo señala de modo claro. Dice, a lo sumo, que todo relativo tiene un correlativo, pero nada más.

una pluralidad de nombres (251b).³¹ Pero no hay que esperar al *Sofista*, ni al *Filebo*, ni tampoco al *Parménides*, porque ya en la *República* se advierte que Platón es perfectamente consciente de la necesidad de distinguir formas de predicación y que tiene en claro, al menos, la diferencia entre sustancia, cualidad y relativos. Como veremos, en el libro IV de *República* y con cierto tecnicismo, Platón, anticipándose a Aristóteles, formula una caracterización de los relativos.³²

La sección del libro IV de *República* consagrada a la tripartición del alma es compleja y no puedo entrar aquí en el detalle de la argumentación que allí se desarrolla. Me limitaré a ofrecer algunas consideraciones sobre un punto que, casi al pasar, Platón toca en la argumentación apelando a la analogía ciudad-alma.

A partir de 435c4, en la compleja sección destinada a probar que hay en el alma las mismas tres “partes” que en la ciudad y que ellas difieren entre sí, el concepto de relativos juega un papel central, y, para apoyar el argumento, se la combina con el de cualidad.³³ En 436a se plantea el problema de decidir si cuando obramos lo hacemos siempre con el alma entera o bien hacemos algunas cosas con una de sus “partes” y otras con otra, esto es, si comprendemos con un elemento, nos encolerizamos con otro y apetecemos con un tercero. Sócrates argumenta apelando a casos familiares de conflictos mentales o psicológicos, pero sólo después de haber sentado lo que podría llamarse el “principio de los opuestos” o “principio de conflicto”: “es evidente que un mismo [elemento o ser] no admiti-

31. Que Aristóteles está familiarizado con el *Sofista*, del que toma muchos elementos, resulta claro, por ejemplo, a partir de la distinción entre “decirse en combinación” y “decirse sin combinación” que aparece en el capítulo 2 de *Categorías*, y que está anticipado en *Sofista* con los mismos términos y el mismo alcance.

32. Para citas y referencias de *República*, sigo la edición de Slings, S. R., *Platonis Rempublicam*, Oxford, Oxfors Classical Texts, 2003.

33. Aunque no voy a detenerme en este punto, me interesa señalar que en el argumento de *República* IV (435a6- b3) Platón está anticipando lo que Aristóteles considera como el *proprium* de la cualidad: la semejanza. Sobre este punto, me permito remitir a mi artículo “Qualité et relatifs dans *République* IV”, en Brisson, L.- Notomi, N., *Plato's Politeia*, Sankt Augustin, Academia Verlag (en prensa).

rá hacer o padecer cosas contrarias al mismo tiempo, en la misma parte de sí mismo y con relación a lo mismo” (436b9-10).³⁴

En este contexto Sócrates se interesa por ese tipo de situaciones en las que hay un conflicto interno a propósito de una acción, cuando una persona está inclinado a una acción y al mismo tiempo se abstiene de esa acción, está atraído y aprueba y al mismo tiempo rechaza y desaprueba respecto de *un mismo objeto*³⁵ (437 b-c). Muchas veces quienes tienen sed no quieren beber (439 c 2-3), resisten a la tentación de beber, por ejemplo, por razones de salud. Así en una misma persona hay algo que le ordena o lo compele (*tò keleúon*) a beber (la sed), algo que surge como resultado de afectos y dolencias (439 c 10- d 2) y algo que le hace abstenerse de beber, que es resultado de un razonar (*ek logismoû*), y que se impone (*kra-toûn*) a aquello otro (439 c 6-8). Así, el conflicto no es estrictamente entre dos deseos, sino entre un deseo y el cálculo de las consecuencias de acceder a ese deseo.³⁶

34. La formulación se repite unas líneas después: “no nos persuadirá en lo más mínimo que la misma cosa pueda al mismo tiempo en la misma parte de sí misma y con relación a lo mismo padecer o también ser o hacer cosas contrarias.” (436e7-437a1). En este pasaje se ha querido ver una versión del principio de no contradicción, pero la diferencia respecto de la formulación de Aristóteles ha llevado a varios intérpretes a rechazar tal identificación. Por mencionar sólo a algunos, S. Lovibond lo denomina “principio de oposición” (“Plato’s Theory of Mind”, en Everson, S. (ed.), *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 35-55; cf. p. 48); F. Miller, lo llama “principio de no-oposición” (“The Platonic Soul”, en Benson, H. (ed.), *A Companion to Plato*, Malden MA, Blackwell, 2006, pp. 278-307; cf. p. 287). C. Bobonich, por su parte, prefiere hablar de “principio de contrarios”, pero traza una distinción entre contrarios completos y contrarios no completos (*Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 223 ss).

35. Deseo y aversión son, en efecto, estados mentales opuestos que a veces se experimentan simultáneamente respecto de un mismo objeto. Pero el conflicto de motivos no puede atribuirse, sin caer en contradicción, a la persona como una unidad, y para evitarlo es preciso especificar *en qué respecto* o *con relación a qué* cada uno de los predicados opuestos se aplica al objeto o a la acción.

36. Este “principio de conflicto” se usa para mostrar que a pesar de nuestro cotidiano supuesto de que una persona es una unidad, sin embar-

Pero me interesa detenerme en otro punto del argumento, que aparece a partir de 437b. Cada apetito, tomado en sí mismo es apetito de aquello y sólo de aquello que por naturaleza le conviene: la sed en tanto tal es sed *de* bebida y el hambre, hambre *de* comida. Sócrates evoca una eventual objeción contra la posibilidad de remitir los deseos a esos movimientos generales afirmativos (437d2-439a): podría decirse que no hay deseo en general y que todo deseo ha de ser un deseo particular de tal o cual determinado objeto. Por el contrario, lo que Sócrates afirma es que el deseo es siempre relativo a un objeto, pero a un objeto en general. Y que cuando una propiedad o una cualificación se une a la sed, por ejemplo, esa será sed de una bebida cualificada (437d10): mucha sed, por ejemplo, será sed de mucha bebida. Tras una serie de ejemplos sobre los que volveré enseguida, el principio se generaliza: “Pero, por cierto, cuantas cosas son tal cual son de algo (*hōsa g’esti toiaūta hoīa eīnai tou*), unas, tales y cuales, son de algo tal y cual (*tà mèn poiā átta poiōū tinós estin*), según me parece, pero cada una por sí misma es solamente de algo en particular (*tà d’autà hékasta autoū hekástou mónon*)” (438a 7-b2). Es decir, todas las cosas que por su naturaleza tienen un objeto propio, tomadas por sí mismas tienen ese objeto tomado en sí mismo, pero si ellas poseen cierta especificación (cualificación cuantificación, temporalización) su objeto debe tener, también él, la especificación correspondiente.

Para ilustrar el punto Sócrates ha propuesto dos conjuntos de ejemplos que tienen diferentes implicaciones. El primero es el de la relación entre grados diferentes de cantidades comparativas: lo más grande no es tal sino *que [de]* lo más pequeño, lo más grande lo ha sido *de* lo más pequeño, lo que será más grande lo será *de* lo que será más pequeño (437b); y el más *en relación con* el menos, el doble *en relación con* la mitad, lo más pesado *en relación con* lo más liviano, lo más rápido *en relación con* lo más lento, lo caliente *en relación con*

go, los hechos de la conducta humana nos obligan a tratar una persona como conteniendo más de una fuente motivacional. Platón elabora este argumento porque, sin duda, choca contra el sentido común. Se trata de conflictos que tienen que ver con las motivaciones mismas y no con sus objetos.

lo frío (438c). Adviértase cómo primero se emplea la construcción con genitivo y luego con *prós*.

El otro grupo de ejemplos ilustra el tipo de relación entre ítems que pertenecen a diferentes dominios, instancias determinadas de conocimiento y sus respectivos objetos. La ciencia en sí es ciencia *del* conocimiento en sí, mientras que la arquitectura, que es conocimiento de la construcción, y la medicina, conocimiento de la salud y la enfermedad (438c-d), son un tipo de ciencia con una cierta cualificación (*poiā*), por el hecho de tener un tipo de objeto con una cierta cualificación (*poiōū tinos*). Si una ciencia es ciencia de un objeto de una determinada cualificación, ella es de la misma cualificación que su objeto (*epistēme dé tis kai poiā tis poiōū tinos kai tinós*: 438c8-9). Sócrates reformula inmediatamente su caracterización de los relativos: “todas las cosas que son tales cuales son de algo (*hōsa estin hoīa eīnai tou*), ellas mismas, tomadas sólo en sí mismas, son de ese objeto solo, mientras que si son de objetos cualificados, ellas son cualificadas” (*tôn dè poiōn tinon poiā átta*) (438d10-e1).

El segundo grupo de ejemplos puede servir de modelo para la relación entre un deseo y su objeto, pero es difícil ver en qué sentido puede ser útil el primer grupo de ejemplos.³⁷ ¿Para qué presentar, con considerable detalle, esos ejemplos de correlativos que parecen desviar del propósito?³⁸ Podría decirse que el propósito es sólo introducir la “categoría” de relativos, invocando ejemplos que los interlocutores aceptan fácilmente, y afinar enseguida los ejemplos con el fin de ilustrar la relación entre el deseo y su objeto.

Hay que subrayar las construcciones con el genitivo y con *prós ti*. En el primer caso en español estrictamente deberíamos usar “que” y no “de”, pero prefiero expresarlo de este modo para conservar la construcción con genitivo del griego, que es de suma importancia para caracterizar la relación o, mejor dicho, los relativos. Porque tal caracterización responde perfectamente al modo

37. Cf. Dorter, K., *The Transformation of Plato's Republic*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2006, p. 115.

38. Dorter (*ob. cit.*, pp. 118-119) piensa que Platón con esto proporciona ejemplos de oposición y puede entonces iluminar algo la oposición entre diferentes formas del alma, y que las diferencias de grado o cantidad pueden producir oposiciones fundamentales.

más general en que Aristóteles presenta los relativos, apelando al caso genitivo o a la fórmula con *prós* (Cat. 7, 6a36-37). Los primeros ejemplos que pone Aristóteles inmediatamente son los mismos de Platón: lo mayor respecto de lo menor, el doble respecto de la mitad. Primero (6a 36) pone ejemplos de términos seguidos por un genitivo y luego (en 6b8-10) de términos seguidos por algún otro caso o por una frase proposicional.³⁹

También en *Filebo* (24a-25b) el *ápeiron* es caracterizado por los relativos, parejas de cualidades como más caliente y más frío, que verifican la característica general del más y el menos. Entre los relativos citados en *República* Sócrates menciona en pie de igualdad, junto al “más y el menos” (que en *Filebo* corresponde al *ápeiron*), “doble respecto a la mitad” (438c1) (que en *Filebo* 25 corresponden a medida y límite). Habría que distinguir entre contrarios relativos y contrarios tomados en sí mismos; estos últimos son, por ejemplo, frío-caliente, mientras que contrarios relativos son más frío y más caliente, esto es contrarios que se expresan comparativamente. En *Filebo* los relativos se oponen a las cosas en sí (51c-d), oposición que también aparece en el mismo pasaje de *República*.⁴⁰

Porfirio, por su parte (In Cat. 111. 28-29),⁴¹ a propósito de la definición aristotélica de relativos en *Categorías* 6a 36-37, sostiene que se dice que la descripción propuesta por Aristóteles es la de Platón, aunque Aristóteles la rectifica. Amonio (In Cat. 67, 12-16, ed. Busse) en su comentario al capítulo sobre los relativos, afirma que el método que sigue Aristóteles es dar primero, como el *propium* de los relativos, la definición de los relativos propuesta por “los antiguos” y mostrar luego las consecuencias absurdas que se siguen de

39. Lo mucho y lo poco, así como lo grande y lo pequeño no pertenecen a la categoría de cantidad sino a la de *prós ti* (Cat. 6, 5b 15 ss.: no se dice de algo que es grande o pequeño por sí mismo (*kath'hautó*), sino respecto de algo diferente (*pròs héteron*). El ejemplo es una montaña o un grano de mijo, que son grandes o pequeños comparados con otros del mismo género.

40. Sobre los relativos en *Filebo*, cf. Wersinger, A., “L'*apeiron* et les relatifs dans le *Philèbe*”, en Dillon, J. – Brisson, L. (eds.), *Plato's Philebus*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2010, pp. 348-354.

41. Sigo la edición de Bodéüs, R., Porphyre, *Commentaire aux Catégories d'Aristote*. Édition critique, traduction française, introduction et notes par —, Paris, Vrin, 2008.

ella, para proponer luego un *propium* diferente, que corresponda a todos y sólo a ellos.⁴²

Simplicio (In Cat. 8.159,9-22, ed. Kalbfleisch) sostiene que, ante la imposibilidad de dar una definición de los relativos, puesto que se trata de un género primero, Aristóteles, a través de una descripción nos permite formarnos de ellos una noción y esto lo hace, según dice Boeto, siguiendo a Platón de acuerdo con la primera proposición (*apódosis*),⁴³ “pues él dice que Platón se expresó de este modo a propósito de los relativos: *hósa autà háper estin hetéron légetai*. Pero, al parecer, Boeto olvidó lo dicho por Platón (pues yo no diría que lo ignoraba, ya que fue un hombre de mérito), pues que él caracteriza a los relativos, no por *decirse* (*légesthai*) respecto de otra cosa sino por *ser* (*eînai*) respecto de otra cosa, como Aristóteles también piensa, lo muestra en la *República* cuando dice ‘pero, dije yo, cosas, sean las que fueren, son tales que son de algo, las que son calificadas lo son de algo cualificado’ (*hósa gé estin toiaûta hoîa eînai, autà mèn poià átta poiôû tinos*) *República* 438a-b) y también en el *Sofista*, donde, queriendo demostrar que lo otro pertenece a los relativos, dice: ‘algo, sea lo que fuere, que es otro, ocurre necesariamente que es lo que es de otra cosa’ (*Sofista* 255d)”.⁴⁴

Un poco más adelante, tras aclarar que los relativos se expresan de diferentes maneras y no sólo en caso genitivo o dativo, señala Simplicio (162, 36 ss., ed. Kalbfleisch) que “sea la definición de Pla-

42. “Primero, da la definición propuesta por los antiguos para los relativos, luego muestra que de esa definición se sigue una serie de consecuencias absurdas. Entonces, propone para ellos un *propium* diferente, que pertenece a todos ellos y sólo a ellos. Con el fin de no parecer que está atacando a los antiguos, presenta primero la definición de ellos como el *propium* de los relativos”

43. *Apódosis* puede traducirse por “definición”, tal como hace B. Fleet en su traducción de los capítulos 7-8 del comentario de Simplicio, pero en este contexto está claro que Simplicio no lo toma en ese sentido, puesto que acaba de decir que es imposible dar una definición de los relativos. Cf. Simplicius, *On Aristotle Categories 7-8*. Translated by Barrie Fleet, London, Duckworth, 2002, p. 13.

44. La cita de Simplicio no es exactamente la de nuestro texto de *República*, ya que después de *eînai* en Platón hay un genitivo *tou* y un *tà mèn*, mientras que Simplicio utiliza *autà*.

tón o de algún otro, no tiene, a manera de corrección, la adición ‘o lo que de cualquier otro modo son relativos a otra cosa’, sino que esto es parte de la definición.” [...] “Por cierto, Boeto, que escribió todo un libro sobre el relativo y lo que está dispuesto relativamente, cree que la definición que dio Platón llega hasta ‘las que se dicen que son lo que son de otras cosas’, y que el resto lo agregó Aristóteles a modo de corrección. Pero al parecer la definición parece haber sido dada enteramente por quien la dio, pero haber sido aclarada por medio de los ejemplos anteriores que se adecuan al ‘se dice que son de otras cosas’....” En efecto, podemos advertir que Platón, si bien formula el principio apelando al genitivo, inmediatamente, en los ejemplos que siguen en 438c, utiliza el *prós ti*.

Pero tampoco hay que esperar hasta la *República*, pues en diálogos como *Fedón* o *Banquete* – en los que no entraré en esta ocasión – también podemos encontrar lo que creemos claros indicios de los relativos. Quiero detenerme un momento sólo en un pasaje significativo del *Gorgias* (476b4-d4). En el contexto de la discusión con Polo acerca de las ventajas de ser castigado cuando se actúa injustamente, aparece un argumento interesante para nuestro propósito. Sócrates inicia el argumento apelando a la relación que se da entre términos correlativos, en este caso la pareja *poiêin* - *páskhein*, actuar y recibir una acción. Señala allí que si hay un agente (*poioûn*) tiene que haber también un paciente (*páskhon*) que recibe la acción del agente, y añade inmediatamente que si el acto de un agente se cualifica de una determinada manera, la afección que recibe el paciente debe tener la misma cualificación.⁴⁵ Uno de los ejemplos a los que acude es que si alguien golpea, debe haber algo golpeado y, si golpea violentamente, lo golpeado también es golpeado violentamente. Sócrates generaliza entonces el principio: “En resumen, fíjate

45. Este tipo de correlaciones es el que se discute también en *República* 437d-438d, en el marco del argumento destinado a probar la tripartición del alma. Aristóteles (*Retórica*, 1397a-b) ofrece contraejemplos de este argumento que parte de correlativos. El principio es válido sólo cuando la propiedad de la acción pertenece a ella intrínseca y no relacionamente o se refiere implícitamente a la cosa afectada y no al agente. Sócrates elige aquí como ejemplos sólo casos que no generan dificultades, para lograr el acuerdo de Polo.

ahora si estás de acuerdo, como decía hace un momento, acerca de todas las cosas: que tal cual actúa lo que actúa, tal cual es afectado lo que es afectado”. En el caso, pues, de relativos correlativos agente y paciente, los dos términos en relación poseen una misma cualificación: *tal* como es uno, *tal* es el otro (*hoîon...toioûton*).

Si hago referencia a este pasaje del *Gorgias* es precisamente porque Olimpiodoro,⁴⁶ en su comentario al diálogo, encuentra aquí anticipada la categoría de relativos. El comentario es interesante. A propósito de 476b4, Olimpiodoro (22.3) hace notar que Aristóteles en *Categorías* (7, 6a36-b11) dice que hay dos modos de caracterizar los relativos: uno es que un relativo es aquello que se dice (*legómenon*) con referencia a otra cosa, por ej., izquierda, que se dice por relación con la derecha, y esclavo en relación con el amo. El segundo modo es que un relativo es (*êstin*) lo que es en relación con otra cosa y no que se dice en relación con otra cosa. Porque, si decimos “se dice de”, las sustancias quedarían incluidas en los relativos (cabeza se dice cabeza de alguien), mientras que relativo en sentido propio es lo que es en relación con otra cosa. Citemos el pasaje: “Algunos de los exégetas [=comentadores] que no entienden cuestiones que son de Platón dicen que [Aristóteles] recibió la primera forma [de caracterización] de Platón, porque Platón caracteriza los relativos de acuerdo con el *se dice de* y no de acuerdo con el *es*. Obsérvese, entonces, que es posible probar a partir de muchos otros [pasajes] que él no piensa esto, sino que anticipando a Aristóteles toma [el relativo] según el *es*, y eso especialmente a partir de lo que se dice aquí: porque [Sócrates] no dice ‘si hay un agente es necesario también que *se hable de* (*legesthai*) un paciente”, sino ‘es necesario también que haya (*eînai*) un paciente’, de modo que el agente ha de ser un agente *de un paciente*”.

Amonio (*In Cat.* 70, 10 ss., ed. Busse), remitiendo al mismo pasaje del *Gorgias* comentado por Olimpiodoro (476b), señala que quienes afirman que Platón define a los relativos diciendo que su ser consiste en el ser dicho de, difaman al filósofo. “Se puede advertir que quienes dicen que Platón define los relativos de ese modo y piensa que el ser real (*hypóstasis*) de los relativos está en su ser

46. *In Platonis Gorgiam Commentaria*, ed. Westerink, L. G., Leipzig, Teubner, 1970.

dicho de (*en tōi légesthai*), difaman al filósofo. Porque puede decirse a partir de lo que se dice en *Gorgias* (476 b) que él los caracteriza como ser (*eînai*). Pues dice, 'Si hay un agente, es necesario que haya para él un paciente también'. Dice 'ser' (*eînai*) y no 'decirse de' (*légesthai*).

El pasaje de Olimpiodoro que citamos muestra el nivel de debate sobre *Categorías* en la Antigüedad.⁴⁷ El propio Olimpiodoro en varias ocasiones indica puntos en que Platón anticipa a Aristóteles (3.7, 31.8, 43.8). Según él, Platón ha desarrollado y expresado a manera de esbozos y a veces alegóricamente doctrinas que no han sido formalmente expuestas hasta Aristóteles. En 3.7, señala, a propósito de una respuesta de Polo (448e2), quien indica qué clase de cosa es, pero no dice qué es. "Obsérvese cómo Platón era capaz de distinguir los "problemas" aun antes que Aristóteles". Y en 31.8, comentando 496e4-5, sostiene que Platón habría anticipado facetas de la lógica aristotélica: Platón, antes de Aristóteles, habla de "lo que se sigue" en un silogismo.

Como señalamos al comienzo, los comentaristas neoplatónicos, aunque quizás en medida algo menor que los platónicos medios, buscan armonizar Platón con Aristóteles y, en general, cuando hallan desacuerdos entre ellos, consideran que es Platón quien tiene la razón. Sin embargo, Olimpiodoro apoya a Aristóteles contra Platón en la definición de los relativos, en *Cat.* 112,19 ss., pero considera platónica esa definición. En efecto, dice: "Pero puesto que la primera descripción [o esbozo] de los relativos, aun si es falsa, es platónica, algunos tratando de defenderla dicen que la descripción aristotélica difiere de la platónica solamente por ser más clara y tratan de mostrar que, dada la definición platónica, la dificultad [discutida antes]⁴⁸ no tiene lugar" (112, 19-23). Unas líneas más abajo

47. Nota Tarrant (171, n. 447). Westerink cita, por el lado de los que sostienen que Aristóteles hace la corrección, a Amonio *In Cat.* 70. 9-14 (que se apoya en este pasaje del *Gorgias*) y Filópono, *In Cat.* 109.26-31. Entre quienes cometen el error, incluye a Porfirio, Elías y Boeto así como a Olimpiodoro, *In Cat.* 112.19-113.15, pero esta última es, de hecho, una discusión compleja del punto como secuela de Amonio, y no un ejemplo de no haber advertido lo que Olimpiodoro advierte aquí.

48. Se trata de la dificultad surgida de la definición de los relativos, que

continúa: "Frente a esto nosotros decimos que no sólo por ser más clara, sino por ser también más verdadera, la descripción aristotélica difiere de la platónica. Pues, en primer lugar, la descripción platónica definió sólo un lado de los relativos, sin prestar atención al otro lado; dice, en efecto, que [los relativos] se dice que son lo que son de otras cosas <y> nada dice sobre aquello en relación con lo cual se dice [que son lo que son]. La descripción peripatética, por otro lado, incluye ambos correlativos y dice a propósito de ellos que ser es lo mismo que estar dispuesto relativamente a otra cosa (*pròs hétéron pos ékhein*). Además, la definición platónica caracteriza a los relativos en términos de *decirse de* (*apò toû légesthai*), mientras que la peripatética en términos de *ser* (*apò toû eînai*). Así pues, en la medida en que *ser* es más adecuado a los relativos que *decirse de*, la definición peripatética es más precisa que la platónica. Pero los platónicos dicen que Platón también hizo mención del ser cuando dijo "todas aquellas cosas que se dice que son lo que son de otras cosas" (*hōsa autà háper estin hetéron eînai légetai*), pero no se dieron cuenta de que hacían aun mayor la dificultad de la definición, puesto que tras decir "son" [Platón] no se mantuvo en ello sino que lo cambió al "se dicen". Y eso no correspondía, pues el ser de los relativos reside no en ser dichos sino en ser en relación con algo (*en tōi eînai prós ti*). Resulta así, entonces, que la definición peripatética es más precisa que la platónica. Pero quienes están del lado opuesto dicen que el propio Aristóteles a tal punto cree que en nada difiere la descripción hecha por él de la platónica, que al final de la [discusión de] las categorías dice que es difícil pronunciarse sobre tales cosas sin haberlas examinado previamente, pero que, sin embargo, no es algo inútil recorrer las dificultades sobre estos puntos" (112,30-113,10).

Sólo añadido una breve conclusión. En lo anterior he tratado de poner en evidencia en qué medida Platón anticipa la doctrina categorial que Aristóteles presenta de un modo sin duda mucho más elaborado y sistemático. Me he centrado, con tal fin, en la categoría de relativos, a la que Aristóteles dedica un largo capítulo en *Categorías*, y he intentado mostrar cómo Platón la tematiza explícita-

permitiría considerar relativos también a las sustancias (la mano o la cabeza son *de* un cuerpo).

mente no sólo en diálogos tardíos como *Sofista* y *Filebo*, sino incluso en diálogos anteriores. Más allá de las claras referencias a algunas categorías que aparecen tanto en *Teeteto* como en *Parménides*, son sin duda paradigmáticos algunos pasajes del libro IV de *República*, que muy posiblemente Aristóteles tiene en mente y retoma cuando ofrece su propia caracterización de los relativos. He tomado también un pasaje que encuentro muy ilustrativo del *Gorgias*, diálogo seguramente anterior a *República*. Por cierto, el rastreo de elementos genuinamente platónicos en la doctrina categorial de Aristóteles, rastreo que, sin duda alguna, merece un desarrollo mucho mayor que el que aquí he ofrecido, se ha apoyado en buena medida en los invalorable elementos que nos proveen autores medioplatónicos, como Alcino, el comentarista anónimo del *Teeteto* y Plutarco, y, especialmente, comentaristas neoplatónicos como Porfirio, Dexipo, Amonio, Simplicio y Olimpiodoro. Todos ellos han creído tener buenas razones para hallar en Platón una clara anticipación de la concepción categorial de Aristóteles y han argumentado sobre la base de una cuidadosa exégesis de los textos. Muchos siglos después, sus análisis siguen siendo para nosotros invalorable e inevitables. Apelando a los textos mismos y a las buenas razones que creemos que han tenido los comentaristas, hemos intentado ofrecer buenas razones para poner al descubierto un aspecto de la constante –e ineludible– presencia de Platón en Aristóteles.

Recibido: 12-2011; aceptado: 01-2012

POR QUE BACON PENSA QUE O ATAQUE CÉTICO AO DOGMATISMO É INSUFICIENTE?

Plínio Junqueira Smith

Unifesp, CNPq

RESUMO: Há duas interpretações principais a respeito da relação entre Bacon e o ceticismo na parte crítica de sua filosofia. Enquanto a tradicional afirma que Bacon pouco se interessou pelo ceticismo, a mais recente sustenta que a *pars destruens* é cética. Procuro defender uma interpretação intermediária, em que o ceticismo é um interlocutor privilegiado para a elaboração da recusa baconiana da tradição filosófica, mas que essa recusa não é cética. Para sustentar minha interpretação, primeiro examino os sentidos de ceticismo e sua importância nas obras de Bacon; depois, apresento e avalio os argumentos dessas duas interpretações principais, mostrando suas deficiências; finalmente, exponho as análises de Bacon das proposições “nada é conhecido” e “nada pode ser conhecido” para mostrar as muitas semelhanças e as diferenças cruciais entre Bacon e os céticos.

PALAVRAS-CHAVE: ceticismo, Bacon, *akatalepsia*, suspensão do juízo, método.

ABSTRACT: There are two main interpretations concerning Bacon's relation to scepticism in the destructive part of his philosophy. While the traditional one affirms that Bacon didn't pay much attention to scepticism, more recent ones assert that its *pars destruens* is sceptical. I propose an intermediate interpretation, according to which scepticism is a privileged interlocutor for Bacon to develop his own kind of criticism, but his refusal is not sceptical. In order to defend it, first I examine how Bacon uses the word “scepticism” and its importance throughout his works; then, I offer my criticism of both interpretations; finally, I present an analysis of Bacon's remarks concerning both sceptical propositions “nothing is known” and “nothing can be known”, thereby showing many similarities and the crucial differences between Bacon and the sceptics.

KEY WORDS: scepticism, Bacon, *akatalepsia*, suspension of judgment, method.

“Qualquer coisa sugerida é bem mais eficaz do que qualquer coisa apreendida. Talvez a mente humana tenha uma tendência a negar declarações. Lembrem o que dizia Emerson: argumentos não convencem ninguém. Não convencem ninguém porque são apresentados como argumentos. E então o contemplamos, e refletimos sobre eles, e os ponderamos, e acabamos decidindo contra eles.”

Jorge Luis Borges, *Esse ofício do verso*

1. Embora não completamente ignorado, o ceticismo é um assunto que ainda precisa de um tratamento mais aprofundado por parte dos comentadores de Bacon.¹ No volume organizado por Peltonen,² somente poucas observações dispersas aqui e ali mal tocam nele, sem que nenhum artigo lhe seja dedicado. Mesmo aqueles que estudam a história do ceticismo, como Richard Popkin³ e Charles Larmore,⁴ não despendem muita energia para entender cuidadosamente o que Bacon tinha a dizer sobre os cétricos, nem consideram os detalhes de seu uso do ceticismo. Para boa parte dos comentadores, Bacon quase não teria se ocupado com o ceticismo na parte destrutiva e o teria praticamente ignorado na parte positiva, em que apresenta uma nova concepção de ciência. Ele não tinha tempo a perder com os cétricos, mesmo em sua recusa da tradição, pois seu interesse residiria no fornecimento de auxílios para os sentidos e intelecto e na reconstrução da ciência, não no seu impedimento. Não haveria razão para desespero, uma vez que outra via para a verdade seria possível. Ao dizer que “Bacon jamais levou a sério o desafio cético como uma filosofia”,⁵ Zagorin resume bem essa posição.

1. Agradeço ao parecerista anônimo que me permitiu rever e melhorar alguns pontos deste artigo.

2. Peltonen (1996).

3. Popkin (2000).

4. Larmore (1998).

5. Zagorin (1999), p. 36.

A situação, contudo, progrediu nos últimos anos, pois vemos um número crescente de artigos, que, tomados coletivamente, sugerem uma nova leitura das relações de Bacon com o ceticismo.⁶ Não somente se argumentou que o ceticismo é fundamental na *pars destruens*,⁷ como também se sustentou que mesmo na tarefa positiva e científica o ceticismo seria um ingrediente importante de sua filosofia.⁸ Assim, enquanto alguns estão inclinados a ver a parte destrutiva como cética, outros caracterizam a parte positiva como uma forma de ceticismo construtivo.⁹

O que me proponho a fazer aqui é examinar a relação de Bacon com o ceticismo no que diz respeito à parte destrutiva, deixando para outro trabalho o exame do suposto ceticismo ou de sua suposta rejeição na parte positiva. Defenderei uma posição moderada, a meio caminho da interpretação usual e da nova interpretação. Concordo com a nova interpretação de que o ceticismo é um interlocutor privilegiado de Bacon na sua recusa da tradição grega, tanto filosófica como científica. Contudo, veremos que o ataque cético ao dogmatismo, aos olhos de Bacon, é claramente insuficiente para os seus propósitos e a recusa da tradição filosófica.

Para mostrar isso, partirei da concepção de ceticismo apresentada por Bacon, lembrando algumas passagens em que Bacon se refere ao ceticismo, para atestar sua importância. Em seguida, discutirei criticamente algumas das principais interpretações propostas sobre a relação de Bacon com o ceticismo em torno de sua afirmação de que haveria uma semelhança inicial e uma oposição final. Em terceiro lugar, sustentarei minha interpretação à luz de dois pontos: de um lado, a atitude de Bacon e dos cétricos com relação à proposição “nada pode ser conhecido” e, de outro, o método de rejeição da tradição ou do dogmatismo. Tecerei, então, algumas considerações sobre que tipo de filosofia é o ceticismo, na termino-

6. O artigo de Prior (1968), originalmente publicado em 1954, já chamava a atenção para a importância do ceticismo em Bacon.

7. Entre os artigos mais recentes, ver Granada (2006), Eva (2008) e Eva (2011).

8. Manzo (2009) e Oliveira e Maia Neto (2009).

9. Ver Jardine (1985) para a ideia de que a interpretação da ciência baco-niana como um cético é bastante antiga.

logia de Bacon. Finalmente, farei uma breve conclusão, resumindo minha interpretação e o que se pode aprender com ela.

2. Pode-se rejeitar rapidamente a ideia de que Bacon jamais levou o ceticismo a sério. Um exame, mesmo que superficial, da quantidade das passagens em que o ceticismo é claramente mencionado atesta sua importância para o pensamento de Bacon. Já no final do século XVI, em *The Praise of Knowledge*, Bacon aludia aos céticos.¹⁰ Encontram-se inúmeras referências em obras da primeira década de 1600 como *Valerius Terminus*,¹¹ *Temporis Partus Masculus*,¹² *Redargutio Philosophiarum*,¹³ *Cogitata et Visa*¹⁴ e *Sapientia Veterum*.¹⁵ Todo um texto, o *Scala Intellectus*, é dedicado a esse assunto. No *Progresso do conhecimento*, há referências ao ceticismo tanto no Livro 1 como no Livro 2.¹⁶ E após 1620, quando elabora a *Instauratio Magna*, Bacon continua a referir-se constantemente aos céticos: no prefácio à *Instauratio Magna*,¹⁷ na *Distributio Operis*,¹⁸ no *Novum Organum*, tanto no prefácio,¹⁹ como diversas vezes ao longo desse livro,²⁰ na *Historia Vitae et Mortis*,²¹ que compõe a parte 3, na introdução à parte 4²² e, mesmo, na parte 5.²³ Em muitas obras, ao longo de toda sua vida, Bacon se referiu com constância aos céticos.

Um exame qualitativo dessas passagens mostra de maneira ainda mais clara a importância do ceticismo para Bacon. Embora digam mais ou menos a mesma coisa, de forma que a quantidade de referências explícitas possa parecer indicar poucas ideias sobre o

assunto, um exame mais cuidadoso revela não somente que Bacon conhecia diversas facetas do ceticismo, mas também que ele considerou o ceticismo como um interlocutor privilegiado em certos assuntos. Primeiro, vale a pena lembrar os diversos tópicos céticos mencionados por Bacon, como a suspensão do juízo, o método de argumentar a favor e contra uma doutrina, suas dúvidas, a denúncia da precipitação que conduz a erros e, finalmente, a *akatalepsia*.²⁴ E, como veremos mais adiante, o ceticismo certamente desempenha um papel de destaque na busca de uma forma para recusar a tradição filosófica nos textos de 1603-1608.

Deve-se ressaltar também o lugar estratégico ocupado pelo ceticismo na economia interna de seu pensamento, em particular no *Novum Organum*, livro I, em que aparece em praticamente todos os tópicos e sempre em momentos cruciais do texto. Por exemplo, o ceticismo é mencionado na introdução à doutrina dos ídolos²⁵ e na passagem dessa doutrina para os signos e causas.²⁶ Além disso, é considerado a principal causa para o desespero e o que mais impediria a busca do conhecimento.²⁷ O ceticismo aparece ainda na passagem da esperança para a preparação da mente²⁸ e, finalmente, perto da conclusão dessa preparação.²⁹ A presença do ceticismo se estende para quase todas as partes da *Instauratio Magna*, inclusive as mais avançadas, quando a parte positiva já está bem adiantada e temos alguns partes da ciência. O texto *Escada do entendimento* deveria ser incorporado na introdução da parte 4, na qual algumas aplicações preliminares do método baconiano seriam levadas a cabo. E mesmo na parte 5 há uma importante e talvez surpreenden-

10. Cf. Granada (2006), p. 3.

11. VT, VI, p. 65-66.

12. TPM, VII, p. 30.

13. RP, VII, p. 88.

14. CV, VII, p. 111-112.

15. DSV, XIII, p. 47.

16. Ver as referências na nota 24 abaixo.

17. IM, I, p. 202 (VIII, p. 29).

18. IM, I, p. 226 (VIII, p. 52).

19. NO, I, pref., p. 233 (V, p. 59).

20. NO, I, 37, 46, 67, 75, 92, 115, 126.

21. HVM, III, p. 376 e p. 401.

22. SI, V.

23. IM, I, p. 226 (VIII, p. 52).

24. O número de vezes que esses tópicos céticos ocorrem somente no *Advancement of Learning* nos dá uma ideia da recorrência do ceticismo em suas obras: i) a suspensão do juízo é mencionada em ADV, VI, p. 129 e, talvez, em ADV, VI, p. 302; ii) a argumentação dos dois lados de uma questão é mencionada em ADV, VI, p. 156 e p. 163; iii) as dúvidas são mencionadas em ADV, VI, p. 163, p. 232-235 e p. 292; iv) a menção à precipitação ocorre em ADV, VI, p. 265; v) o elogio à *akatalepsia* em ADV, VI, p. 266-268.

25. NO, I, 37.

26. NO, I, 67; ver também NO, I, 46.

27. NO, I, 92.

28. NO, I, 115.

29. NO, I, 126.

te referência ao ceticismo e à suspensão do juízo, pois nela se recolheriam alguns resultados, “coisas que eu mesmo descobri, provei ou acrescentei”.³⁰ É curioso notar que Bacon, ao tentar estabelecer uma correlação entre a longevidade e as filosofias, afirma que “as seitas de Carnéades e dos acadêmicos” contribuem para uma vida longa, enquanto “filosofias que lidam com sutilezas, dogmáticas,” tendem a diminuí-la.³¹

À luz da quantidade, qualidade, diversidade e importância estratégica dessas passagens sobre o ceticismo, pode-se concluir que o ceticismo não pode ser negligenciado numa interpretação mais cuidadosa e abrangente da filosofia de Bacon, em particular da *pars destruens*. Como, então, Bacon concebe o ceticismo? E de que modo deveremos proceder para explicar essa relação que parece tão importante?

Bacon tinha, ao menos, duas concepções de ceticismo, uma estrita, outra mais ampla. Às vezes, ele concebe o ceticismo de maneira rigorosa, porque parece ter se restringido ao ceticismo antigo, em particular ao ceticismo acadêmico, e mais especificamente ainda a Carnéades. Nesse sentido estrito, Bacon identifica a *akatalepsia* e o probabilismo como as duas principais doutrinas céticas.

Bacon tece alguns comentários sobre a *akatalepsia*. Primeiro, a *akatalepsia* está associada à suspensão do juízo.³² O cético suspenderia o juízo quando sustenta “simplesmente que nada pode ser conhecido”,³³ terminando por afirmar que as coisas não podem ser apreendidas, seja pelos sentidos, seja pelo intelecto. Com efeito, no *Sala Intellectus*, Bacon atribui aos céticos a “opinião rígida” (*decretum durum*) de que “nada é conhecido”³⁴ e, logo a seguir, diz que os céticos afirmam “absolutamente” (*prorsus*) que “nada pode ser conhecido”.³⁵ Assim, a *akatalepsia* é formulada de duas maneiras: uma mais branda, afirmando somente o fato de que “nada é conhe-

30. IM, I, p. 226 (VIII, p. 51-52). As traduções para o português são minhas, exceto Bacon (SI).

31. Bacon (HVM, III, III), p. 401.

32. Cf. NO, I, 126.

33. IM, I, p. 226 (VIII, p.52).

34. SI, V, p. 177 (p. 197).

35. SI, V, p. 178 (p. 199).

cido”, mas também, de maneira mais forte, introduzindo a impossibilidade completamente geral de que “nada *pode ser* conhecido”. Para Bacon, os céticos “afirmaram que absolutamente nada pode ser conhecido”.³⁶

Portanto, para uma compreensão adequada das relações entre Bacon e o ceticismo, deve-se focalizar principalmente a proposição “nada pode ser conhecido”. Toda a questão reside em comparar as posições de Bacon e dos céticos (como Bacon a entende) diante dela. Segundo Bacon, os céticos, ao suspenderem o juízo, foram levados a sustentar de maneira completamente geral a tese de que o conhecimento é impossível, de que o conhecimento não pode ser alcançado. A respeito dessa proposição, os céticos não teriam suspenso o juízo, mas a teriam endossado plenamente. Assim, parece que Bacon interpreta a *akatalepsia* de maneira similar à maneira como Sexto interpretava a Nova Academia, como uma espécie de dogmatismo negativo.

Confirma-se a ideia de que a *akatalepsia* cética é um dogma por um comentário de Bacon sobre seu desenvolvimento histórico. Esta foi introduzida, num primeiro momento, como uma espécie de ironia e, depois, foi transformada num dogma.³⁷ Assim, no período especificamente cético da Academia platônica, a *akatalepsia* é considerada por Bacon uma doutrina, uma tese, uma afirmação ou um dogma.³⁸ Há, naturalmente, uma ironia do próprio Bacon ao caracterizar o seu emprego cético dessa maneira, pois faz voltar contra os céticos a crítica que estes dirigem contra os dogmáticos. Percebe-se, portanto, que Bacon acusará os céticos de preservarem o que gostariam de rejeitar.

Segundo, Bacon está consciente de que os céticos falam de probabilidade, concebem a ciência como um empreendimento provável e entendem a ação como baseada em probabilidades que permitem fazer escolhas. A esse respeito, uma consequência importante (a ser analisada em outra oportunidade) é o divórcio entre verdade e probabilidade. Se não há absolutamente nenhum critério de verdade, se absolutamente nada pode ser conhecido, então a probabi-

36. NO, I, pref., p. 233 (V, p. 59).

37. NO, I, 67; NO, I, pref., p. 233 (V, p. 59).

38. NO, I, 37, 75; RP, VII, p. 88.

lidade diz respeito somente à ação e ao uso da ciência. Nesse sentido, Bacon parece seguir a interpretação de Carnéades oferecida por Cícero: a suspensão do juízo é compatível com a probabilidade.³⁹ Noutra passagem,⁴⁰ Bacon distingue entre o ceticismo acadêmico e o pirronismo porque o último aboliria “toda investigação”, enquanto o primeiro aceitaria o resultado da investigação como provável. Assim, num sentido estrito, “ceticismo” significa ceticismo acadêmico, especialmente o ceticismo carneadeano.

Há, ainda, um sentido mais amplo de ceticismo. Às vezes, Bacon assimila ceticismo acadêmico e pirronismo, pondo-as lado a lado, como se não houvesse diferença significativa entre elas.⁴¹ Essas passagens sugerem que, no fundo, a antiga controvérsia sobre pirrônicos e acadêmicos, de saber se eram duas correntes ou uma só, não lhe interessava muito, ora confundindo-as, ora distinguindo-as. Além disso, ele às vezes incluía na seita dos céticos, não somente essas duas correntes, mas também muitos outros filósofos que comumente não são vistos como céticos. Assim, Bacon inclui na categoria de céticos: i) aqueles que questionam e objetam da mesma maneira; ii) aqueles que proclamam a obscuridade das coisas; iii) aqueles que confessam-na na sua intimidade em silêncio.⁴² Quem seriam esses filósofos “céticos”, mas que usualmente não são considerados assim? No primeiro grupo, poder-se-ia talvez incluir Sócrates e, mesmo, Platão, já que este teria introduzido a *akatalepsia*, ainda que de maneira irônica;⁴³ no segundo grupo, Demócrito certamente seria o mais importante de todos, mas também se deve incluir Empédocles;⁴⁴ no terceiro grupo, aparentemente Bacon incluiria todos os filósofos que “quando voltam a si mesmos, queixam-se da sutileza da natureza, dos esconderijos da verdade, da obscuridade das coisas, das complicações das causas, da fragilida-

39. Com efeito, Bacon explicita suas fontes a respeito da filosofia grega. Para nossos propósitos, é interessante notar que ele cita Cícero e Diógenes Laércio; cf. CV, VII, p. 117.

40. NO, I, 67.

41. TPM, VII, p. 30; NO, I, 67; ADV, VI, p. 266-268.

42. SI, V, p. 178-179 (p. 199).

43. NO, I, 67.

44. DSV, XIII, p. 47.

de da mente humana”.⁴⁵ Entendida dessa maneira ampla, a seita dos céticos incluiria “de longe os maiores homens desde os tempos antigos, uma vez que a maioria afirmou sem confiança”.⁴⁶

Assim, quando se discute a relação de Bacon com o ceticismo, deve-se levar em conta não somente os céticos acadêmicos, mas também os pirrônicos (ainda que ele possa não ter conhecido as obras de Sexto Empírico diretamente); não somente os céticos antigos, mas também os céticos renascentistas, como Agrippa, Sanches e, sobretudo, Montaigne;⁴⁷ e, finalmente, não somente os céticos confessos, mas todos aqueles dogmáticos que, num momento mais consciente e de franqueza, levantam dificuldades sobre suas próprias doutrinas e admitem que nada é certo. Neste último grupo, Demócrito é certamente o filósofo mais admirado por Bacon, mais talvez que os próprios acadêmicos. Com efeito, Bacon diz que Demócrito se queixava com moderação da obscuridade das coisas, enquanto Empédocles o fazia com veemência e os céticos acadêmicos teriam ido “longe demais nessa direção”.⁴⁸

3. Uma vez estabelecida a importância do ceticismo, tanto antigo como moderno, para a filosofia de Bacon, passemos para a discussão de algumas das principais interpretações oferecidas sobre o sentido mais geral da posição de Bacon em face do ceticismo.

O próprio Bacon indica quais são essas relações. De um modo geral, Bacon simultaneamente aponta semelhanças e restrições ao ceticismo, sugerindo que essa relação tem, ao menos, dois momentos. A esse respeito, uma passagem crucial é NO I, 37, na qual Bacon reconhece haver algum acordo no início, mas uma oposição no final. Como a passagem é extremamente importante para o tema em pauta, vale a pena citar esse aforisma na íntegra.

O método dos que sustentaram a tese da acatalepsia segue, no início, em certa medida, uma via paralela ao nosso, mas se separa no fim e se opõe inteiramente. Com efeito, esses filósofos afirmaram sem restrição

45. IM, I, p. 202 (VIII, p. 29).

46. SI, V, p. 178 (p. 199).

47. Cf. Villey (1973), Granada (2006), p. 2, Eva (2008) e Eva (2011).

48. DSV, XIII, p. 47.

que não se pode saber nada, enquanto, de nossa parte, afirmamos que não se pode saber muita coisa sobre a natureza pela via ora em uso. Mas eles terminam por arruinar a autoridade dos sentidos e do entendimento, ao passo que nós elaboramos e fornecemos auxílios a essas faculdades.

É bastante evidente, de um lado, que Bacon assume uma posição relativamente ambígua em face da posição cética: se, de um lado, ele se aproxima dos céticos, não será sem a qualificação “em certa medida”; e se, de outro, há alguma aproximação inicial, não será sem uma oposição final. Duas questões, então, surgem imediatamente. Primeiro, no que exatamente Bacon concorda e discorda dos céticos? Segundo, o que se deve entender por “início” e por “fim”? Naturalmente, as duas perguntas estão associadas.

Uma interpretação é a de que o contraste entre início e fim corresponde ao contraste entre uma primeira leitura e uma leitura mais atenta e cuidadosa. Assim, se no início há semelhança e no fim, oposição, isso significaria que, aparentemente, haveria similaridades entre a recusa baconiana da filosofia e o ataque cético ao dogmatismo, mas, no fundo, haveria somente oposição. Poderia parecer que a doutrina dos ídolos, por exemplo, é similar aos argumentos céticos ou, mesmo, uma reelaboração desses argumentos, mas, na verdade, a doutrina dos ídolos não teria nenhuma relação com a argumentação cética. Essa é, aproximadamente, a interpretação tradicional, que rejeita qualquer comparação mais detalhada entre Bacon e o ceticismo. Assim, o ceticismo não seria relevante para a doutrina dos ídolos e esta teria sido elaborada por Bacon de maneira independente dele.⁴⁹

Essa interpretação não parece correta. Não somente pelo que já vimos acima, quando chamamos a atenção para a presença de temas céticos no pensamento de Bacon, mas também porque o próprio Bacon parece indicar, noutro texto bastante similar a NO I, 37, que, no “início”, as semelhanças com o ceticismo são muito extensas.

49. Por exemplo, Deleule (2009, p. 36) rejeita explicitamente a origem cética da doutrina dos ídolos e prefere referi-la a Platão e Epicuro.

Mas, de outra parte, retornando àquela sociedade de que falamos [entre Bacon e os céticos], ver-se-ia com clareza, facilmente, que nós, em relação a esses homens, estamos unidos inicialmente em nossas opiniões, mas no final estamos imensamente separados. Pois, ainda que primeiramente não parecêssemos muito dissentir — porque eles sustentam a incompetência do intelecto humano de modo absoluto e nós a sustentamos condicionalmente —, este é, por fim, o resultado: eles, não desabrindo nem esperando nenhum remédio a esse mal, desistem da empresa e, uma vez assediada a certeza dos sentidos, despojam a ciência dos seus fundamentos mais básicos; nós, trazendo uma nova via, esforçamo-nos por controlar e corrigir os erros, ora da mente, ora dos sentidos.⁵⁰

O exame dessa “sociedade” com os céticos, cuja companhia não o envergonha (muito ao contrário, está ao lado daqueles que são “de longe os maiores homens desde os antigos”), permite explicar melhor o que, no início, Bacon compartilha com os céticos. Com efeito, diz Bacon,

não podemos de todo negar que, se pudesse ocorrer uma associação entre nós e os antigos, é com este gênero de filosofia [o ceticismo] que estaríamos mais ligados, pois estaríamos de acordo com muitos dizeres e observações prudentes feitos por eles acerca das variações dos sentidos, da falta de firmeza do julgamento humano e acerca da necessidade de conter e suspender o assentimento.⁵¹

Nesse texto crucial para nosso assunto, Bacon fornece uma lista dessas similaridades. Haveria ainda, no entender de Bacon, muitos outros pontos de contato, pois “a estes poderíamos ainda acrescentar diversos outros também pertinentes”.⁵² Encontramos em diversos textos, como já vimos, inúmeras passagens em que Bacon endossa a suspensão do juízo e a atitude dubitativa, bem como critica a precipitação e parcialidade dogmática, que são tópicos céticos recorrentes. Não é o caso de insistirmos em todas essas possíveis semelhanças, pois, de maneira muito significativa, Bacon concede que, entre sua recusa da tradição e o ataque cético ao dogmatismo, haveria somente uma diferença, coincidindo em tudo o mais.

50. SI, V, p. 179 (p. 199).

51. SI, V, p. 178 (p. 198-199).

52. SI, V, p. 178 (p. 199).

Entre nós e eles resta apenas essa diferença: eles afirmam, sem mais, que verdadeiramente nada pode ser conhecido e nós afirmamos que verdadeiramente nada pode ser conhecido pela via que até aqui percorreu a raça humana.⁵³

A meu ver, essa é uma declaração de uma afinidade entre seu pensamento e o dos céticos que vai além da formulação de NO I, 37: não se trataria somente de uma coincidência “em alguma medida”, mas de uma grande aproximação em muitos pontos importantes, ainda que, é claro, não haja uma identidade, pois sempre resta alguma diferença. Assim, parece seguro dizer que no “início” não significa “aparentemente” ou “superficialmente”, mas indica que há efetivamente grandes semelhanças e mesmo companhia entre eles.

Uma segunda interpretação, mais natural e espontânea, é a de que Bacon comparte com os céticos a rejeição do passado, mas se opõe a eles no que diz respeito ao futuro, pois, enquanto os céticos acham que jamais teremos um conhecimento, Bacon tem a esperança de construir uma nova ciência com a adoção de um novo método. Dessa forma, por “início”, Bacon se referiria à *pars destruens* e, por “fim”, ao seu novo método e à *pars construens*. Se essa interpretação estiver correta, então a grande similaridade apontada implicaria, na verdade, uma quase total identificação entre a doutrina dos ídolos (junto com os signos e as causas) e o ceticismo, a ponto de se poder dizer que a doutrina dos ídolos seria uma doutrina cética.

A interpretação mais recente revelou o uso extenso do material legado pelos céticos, tanto antigos como modernos, por parte de Bacon. Nesse sentido, as referências explícitas, ainda que muitas,⁵⁴ não exaurem as similaridades que se podem descobrir entre a recusa baconiana da tradição e o ataque cético ao dogmatismo. O primeiro a sugerir essa interpretação foi Wolf, que teria se limitado às referências explícitas de Bacon aos céticos antigos.⁵⁵ Villey mostrou,

53. SI, V, p. 178 (p. 199).

54. Essas referências foram indicadas no item anterior.

55. Cf. Granada (2006), p. 1.

posteriormente, os débitos de Bacon com Montaigne.⁵⁶ Granada,⁵⁷ bem mais recentemente, ampliou essa comparação, incluindo todos céticos modernos, não somente Montaigne, mas não desenvolveu o ponto. Os trabalhos de Luiz Eva⁵⁸ examinam em detalhe, considerando ídolo por ídolo, como Bacon teria retomado os modos céticos e os argumentos presentes em Cícero, Sexto Empírico, Agrippa, Sanches e Montaigne. Trata-se da contribuição mais significativa nessa direção, ao mostrar como o conhecimento de Bacon era extenso e como o uso foi amplo. Oliveira afirma que, “além da aceitação parcial e histórica da crítica cética, há por parte de Bacon uma utilização não explícita de alguns de seus argumentos”.⁵⁹

Vale a pena insistir nesse ponto estabelecido pelos intérpretes mais recentes, segundo o qual haveria um uso implícito de diversas ideias céticas. Indicarei alguns dos modos pelos quais Bacon as teria empregado. Por exemplo, Bacon mostra que as doutrinas filosóficas são problemáticas por meio de certos signos e um desses signos é o grande desacordo entre os filósofos e a diversidade das escolas filosóficas. A conclusão desse signo é que “aparece claramente que nem nos próprios sistemas, nem nos modos de demonstração existe alguma coisa certa ou sólida”.⁶⁰ Esse é um tipo de observação recorrente em sua obra. Obviamente, Bacon está se apoiando na ideia cética de que existe um conflito insuperável entre os dogmáticos. Neste caso, temos uma incorporação consciente, embora implícita, da mesma ideia, tal como foi usada pelos céticos.

Outro exemplo de incorporação implícita diz respeito ao sentido mais amplo de ceticismo empregado por Bacon. Antes de tudo, cabe notar que também Montaigne considera acadêmicos e pirrônicos como pertencendo igualmente à seita dos céticos. De acordo com Montaigne, das três seitas da filosofia duas (pirronismo e ceticismo acadêmico) “fazem profissão expressa de dúvida e de ignorância”.⁶¹

56. Villey (1973).

57. Granada (2006).

58. Eva (2008) e Eva (2011).

59. Oliveira (2002), p. 75.

60. NO, I, 76.

61. Montaigne (E), II, 12, p. 260.

E, sobretudo, vimos como Bacon admitia que muitos filósofos, aparentemente dogmáticos, poderiam ser considerados céticos. Nesse ponto, Bacon está seguindo uma ideia já presente em Cícero⁶² e que será retomada por Montaigne na “Apologia de Raimond Sebond”, a de que a história da filosofia estaria repleta de céticos não confessos e mesmo os dogmáticos seriam, no fundo, céticos disfarçados, já que não teriam confiado plenamente em suas próprias doutrinas ou não as teriam afirmado com certeza e segurança.⁶³

Para mostrar esse ponto, sigamos a mesma ordem de inclusão na seita dos céticos apresentada por Bacon mais acima. Primeiro, Montaigne também incluiu Sócrates e Platão na seita dos céticos, quando diz, por exemplo, que “o condutor de seus diálogos [de Platão], Sócrates, está sempre perguntando e agitando a discussão, nunca decidindo, nunca satisfazendo, e diz não ter outra ciência além da ciência de opor objeções”.⁶⁴ Montaigne refere-se a Empédocles como sustentando que “todas as coisas nos são ocultas”⁶⁵ e a Demócrito como um exemplo de alguém que tem uma “paixão diligente que nos ocupa em perseguir coisas que estamos desesperançados de alcançar”,⁶⁶ com “intenção mais de indagar do que de instruir”.⁶⁷ A ideia baconiana de que os filósofos são sensatos em seus momentos de dúvida e insensatos em suas afirmações dogmáticas também pode ter sido extraída de Montaigne. Por exemplo, Montaigne diz que “não me convenço facilmente de que Epicuro, Platão e Pitágoras nos tenham oferecidos como moeda sonante seus átomos, suas ideias e seus números. Eles eram sensatos demais para fundamentar seus artigos de fé em algo tão incerto e tão discutível”.⁶⁸ Igualmente, lemos que os dogmáticos “amiúde eram forçados a forjar conjecturas frágeis e loucas – não que eles mesmos

62. Cícero (Ac) II, 72-76.

63. Para uma comparação geral entre Bacon e Montaigne, ver Villey (1973).

64. Montaigne (E), II, 12, p. 264. Ver também Montaigne (E), II, 12, p. 261 e p. 265.

65. Montaigne (E), II, 12, p. 266.

66. Montaigne (E), II, 12, p. 267.

67. Montaigne (E), II, 12, p. 264.

68. Montaigne (E), II, 12, p. 268.

as tomassem como fundamento, nem para estabelecer alguma verdade, mas como exercício de reflexão”.⁶⁹ Assim, ponto por ponto, o sentido mais amplo de ceticismo empregado por Bacon encontra-se claramente na passagem mais importante da “Apologia” de Montaigne sobre o ceticismo.

Um terceiro exemplo de uso implícito de material cético diz respeito ao valor do conhecimento. Bacon, em diversos textos, procura defender o conhecimento contra algumas críticas. Numa passagem,⁷⁰ ele endossa a ideia de que, para obter conhecimento, devemos ser cuidadosos, de que deveríamos suspender o juízo antes de seguir adiante. É óbvio que Bacon está implicitamente se referindo aos céticos, uma vez que fala da suspensão do juízo. Neste caso, contudo, seu objetivo é completamente diferente do objetivo dos céticos, quando estes suspendem o juízo e acusam os dogmáticos de precipitação. Enquanto os céticos desesperariam da possibilidade de alcançar o conhecimento, Bacon pretende alcançá-lo numa investigação mais árdua e diligente. Nessa investigação em busca da verdade, resultados provisórios e sujeitos a correções e melhorias seriam aceitos desde que acompanhados com suspensão do juízo.⁷¹ Essa é uma incorporação que se poderia chamar de inovadora, uma incorporação em que Bacon está consciente da novidade que introduz na ideia cética.

À luz dessas análises, dizer que há somente algum acordo, como às vezes faz Bacon,⁷² é uma admissão muito modesta de seus débitos. O exame detalhado dos comentadores mais recente estabeleceu, a meu ver, uma ampla presença do ceticismo no pensamento de Bacon, em particular na *pars destruens*. No entanto, a questão é saber se essa presença permite afirmar que a doutrina dos ídolos (junto com os signos e as causas) é uma doutrina cética. A afirmação de Bacon, no *Scala Intellectus*,⁷³ em que ele admite somente uma diferença entre sua parte destrutiva e o ceticismo estará mais perto da verdade? Não se deve ignorar, por outro lado, de que, ape-

69. Montaigne (E), II, 12, p. 269.

70. ADV, VI, p. 129.

71. IM, I, p. 226 (VIII, p. 52).

72. NO, I, 37.

73. SI, V, p. 178 (p. 199).

sar dessas semelhanças todas, Bacon nunca se esquece de manter certa distância dos céticos. O acordo, no entender de Bacon, nunca é total, sempre há acordo numa certa medida ou com uma ressalva. Assim, não parece correto qualificar, sem mais, a doutrina dos ídolos como uma doutrina cética. Mesmo com grandes semelhanças, é preciso explicar cuidadosamente a diferença existente entre a recusa baconiana da tradição e o ataque cético ao dogmatismo. Quais são, de fato, as diferenças entre eles? E qual é, exatamente, sua importância?

Eva, em distintos artigos, ofereceu interpretações bastante sofisticadas das semelhanças e diferenças entre a recusa baconiana da tradição, em particular a doutrina dos ídolos, e o ataque cético ao dogmatismo. Numa dessas interpretações,⁷⁴ Eva sugere que por “início” Bacon entende os dois primeiros tipos de ídolos e por “fim” ele entende o último ídolo. Assim, quando diz que, no início, há semelhanças, Bacon estaria dizendo que os dois primeiros tipos de ídolos são muito próximos dos modos céticos e, quando diz que, no fim, há oposição, é porque ele criticaria os céticos no último tipo de ídolo. A interpretação de Eva é sustentada por uma longa análise de cada um dos tipos de ídolo e uma comparação com os céticos antigos e modernos, de forma que é impossível discuti-la em detalhe aqui. No entanto, levantarei algumas dificuldades que, a meu ver, tornam difícil sustentá-la.⁷⁵

Se essa interpretação de Eva é correta, então deveríamos encontrar, no início, algumas semelhanças explícitas indicadas por Bacon. Além disso, deveríamos observar, no último tipo de ídolo, críticas ao ceticismo que não se encontrariam no início da doutrina dos ídolos. No entanto, não vemos nenhuma dessas duas coisas. Primeiro,

74. Eva (2008), p. 73: “parece-nos possível descrever o percurso que se inicia no aforismo I, §37 (onde, como vimos, Bacon declara sua concordância “inicial” com os céticos) como o de uma explicação progressiva da divergência para com esses filósofos, que culmina com uma crítica explícita”.

75. Muitas das coisas que sustento neste artigo estão de acordo com boa parte das interpretações de Eva. No entanto, misturados aos pontos que me parecem corretos (e que retomo aqui), estão alguns outros que me parecem menos aceitáveis.

Bacon não mostra semelhanças entre seus dois primeiros tipos de ídolo e o ceticismo, mas, ao contrário, já indica em NO I, 37 tanto semelhanças como diferenças, de tal modo que, desde o início, as diferenças já estão claramente apresentadas ao leitor. Segundo, embora seja verdade que em NO I, 67 Bacon é mais explícito em suas críticas aos céticos, também é certo que ele mesmo alude à NO I, 37, indicando que essa crítica já tinha sido feita na abertura da doutrina dos ídolos. A meu ver, isso sugere que Bacon está somente ampliando um pouco a mesma crítica, isto é, não há progressão de um acordo para uma oposição, mas somente maior explicitação de uma crítica já formulada.

Além disso, deveríamos observar um contínuo afastamento do ceticismo, ídolo após ídolo, de forma que o primeiro tipo de ídolo seria o mais cético de todos, o segundo um pouco menos cético, o terceiro bem pouco cético e o quarto nada cético. Mas não é isso o que acontece. De fato, como o próprio Eva reconhece,⁷⁶ o segundo tipo de ídolo é mais próximo do ceticismo do que o primeiro. Isso faz com que Eva altere, em suas análises, a ordem dos ídolos, começando pelos ídolos da caverna, e passe, em seguida, para os da raça. Ora, a ordem de Bacon não obedece a esse princípio, mas a outro princípio, o seu enraizamento no intelecto humano, indo do mais inato ao mais adquirido. Assim, “início” e “fim” não correspondem ao progressivo afastamento do ceticismo, mas ao progressivo afastamento do mais interno à mente ao mais externo. Eva é obrigado a reordenar os ídolos para que estes se adaptem à sua interpretação, e não o contrário. Por essas razões, creio que se deve rejeitar a primeira interpretação de Eva.

Uma segunda interpretação oferecida por Eva⁷⁷ também pro-

76. Eva (2008), p. 51.

77. Eva (2011), p. 102: “Mas mesmo se compartilha alguns dos problemas epistêmicos dos céticos, ele [Bacon] não compartilha suas conclusões. Essa é a consequência, como argumentarei no final deste artigo, da maneira particular em que os elementos céticos são adaptados dentro de sua nova doutrina [dos ídolos], com a finalidade de alcançar um nível mais profundo de crítica do que o deles [céticos]”. A ideia de que a crítica de Bacon é mais profunda que a dos céticos reaparece ao longo do texto, em particular nas páginas 110, 113, 121 e 123.

cura mostrar como, no interior da doutrina dos ídolos, Bacon no início se aproxima e no fim se afasta do ceticismo. Agora, entretanto, Eva não atribui um afastamento progressivo da argumentação cética ao longo dos ídolos, mas enxerga um *aprofundamento* da crítica cética, que seria, aos olhos de Bacon, insuficiente e demandaria uma *radicalização* de sua postura. A ideia principal de Eva é que os cétricos teriam atacado o dogmatismo somente por meio dos ídolos adquiridos, o que conduziria a uma crítica superficial do conhecimento, ao passo que Bacon teria ido até os ídolos inatos: como estes não poderiam ser erradicados, sua recusa da tradição seria mais contundente do que o ataque cético. Seria preciso seguir na mesma direção dos cétricos, mas ir mais longe do que os próprios cétricos foram⁷⁸. Deste novo ponto de vista, Eva inverte sua interpretação: agora, os dois primeiros ídolos apresentariam a inovação de Bacon, enquanto os dois últimos guardariam mais semelhanças com o ceticismo. O que pensar dessa interpretação que atribui um aprofundamento ou radicalização do ceticismo na doutrina dos ídolos?

É verdade que os cétricos estavam certos em mostrar o fracasso do dogmatismo por meio de argumentos “que não devem ser desprezados”.⁷⁹ Deveria Bacon, então, dar continuidade a esses argumentos, radicalizando-os? Embora talvez seja verdade que Bacon aproxime os ídolos adquiridos à argumentação cética e descubra os ídolos inatos à mente que não teriam correspondentes no ceticismo, ainda assim há um sentido em que a ideia de aprofundamento ou radicalização do ceticismo é enganosa. Bacon não estava buscando impedimentos cada vez mais enraizados na mente como os cétricos, que teriam descobertos somente ídolos que se implantam na mente durante a vida. Bacon não enxergava, no procedimento cético, um caminho a ser seguido e continuado. Essa crítica cética, para Bacon, era um “excesso” que “não leva a nada”.⁸⁰ A seus olhos, os cétricos foram longe demais, levados por zelo e inclinação⁸¹

78. Bacon estaria, assim, antecipando em alguma medida a ideia de Descartes de levar o ceticismo mais longe do que os próprios cétricos foram capazes de levar.

79. NO, I, pref., p. 233 (V, p. 59).

80. NO, I, 67. Ver também DSV, XIII, p. 47.

81. NO, I, pref., p. 233 (V, p. 59).

e por não se moderarem.⁸² Se seguisse na mesma direção dos cétricos, Bacon não iria tão longe, já que o caminho cético destrói tudo. Assim, há um sentido em que a recusa da tradição por parte de Bacon é menos radical do que o ataque cético. Nesse sentido, é significativo que Bacon preserve algum conhecimento e tenta aprender com as falhas da tradição,⁸³ enquanto o cético demole todo o edifício do suposto conhecimento dogmático, sem deixar pedra sobre pedra. Com efeito, para Bacon, a disposição cética conduziria o cético a destruir tudo, indo muito além do que deveriam. Por essa razão, parece-me incorreto afirmar, como o faz Eva, que Bacon precisa de uma “crítica mais profunda”.⁸⁴ Como veremos adiante, não se deve esperar nenhuma crítica mais profunda que a dos cétricos, uma vez que se aceitam os primeiros princípios e as regras da demonstração postos pelos dogmáticos. Dados os pressupostos da tradição, os cétricos foram tão longe quanto se poderia ter ido. Menos ainda pretende Bacon trilhar na mesma direção, mas parando no meio do caminho. Bacon não aprofundou a crítica cética, nem seguiu-a parcialmente, mas propôs uma crítica de tipo diferente.

4. Devemos investigar agora o núcleo central da questão, que gira em torno das proposições “nada é conhecido” e, sobretudo, “nada pode ser conhecido”. Considerando suas respectivas atitudes diante delas, podemos ver em que medida a perspectiva de Bacon é próxima da perspectiva cética e em que medida, embora possa haver pouca diferença, essa diferença é notável.

Eles concordam em grande parte, como acabamos de ver, porque ambos assentem à proposição “nada pode ser conhecido”. Bacon não se cansa de repetir os méritos dos cétricos quando denunciam a ciência grega, mostrando as deficiências dos sentidos e a limitação da razão humana, ressaltando a obscuridade das coisas. Creio que se pode afirmar, à luz dos itens precedentes, que há um grande acordo de Bacon com os cétricos no início, isto é, em alguma forma de adesão à proposição “nada pode ser conhecido”.

No entanto, eles assentem a essa proposição de maneiras muito

82. SI, V, p. 177 (p. 198).

83. Como veremos a seguir.

84. Eva (2011), p. 102 e p. 123.

diferentes, já que o acordo entre eles não é completo, mas parcial. Enquanto os céticos assentem a ela “sem qualificação”, Bacon qualifica-a acrescentando “pela via que está em uso”.⁸⁵ Os céticos enunciam uma opinião rígida, afirmando-a de modo absoluto. Dizer que eles simplesmente a afirmam, ou que a afirmam absolutamente ou sem qualificação é dizer que os céticos aceitam a proposição em sua forma declarativa simples: “nada pode ser conhecido”. Por essa razão, transformaram a *akatalepsia* num dogma. Bacon é mais prudente, não somente porque não fecha as portas para investigações futuras sobre a natureza das coisas, mas também porque seu endosso da proposição é meramente condicional, isto é, sua adesão se dá no interior de uma frase condicional: “se nos confinarmos ao método em uso, então nada pode ser conhecido”. Assim, nada é dito sobre o conhecimento se usarmos outro método. Ao contrário, o assentimento à frase condicional traz esperança para o futuro, não desespero.

Além disso, não é exatamente verdade que Bacon aceita que “nada é conhecido”. Não somente podemos vir a conhecer muita coisa no futuro, se usarmos uma via nova para o conhecimento, mas também com relação ao passado, mesmo usando um método inadequada, alguma coisa se tornou conhecida. O que Bacon realmente pensa é que pouca coisa foi descoberta e o que foi descoberto deveu-se mais ao acaso e sem nenhuma articulação numa ciência integrada. O *Advancement of Learning*, por exemplo, não é simplesmente uma recusa do conhecimento passado, mas um exame completo com o propósito de corrigir e melhorar as ciências que nos foram legadas. “Com efeito, eu pensei que fosse bom demorar-me sobre o que recebemos, para que o velho possa ser mais facilmente aperfeiçoado e o novo mais facilmente abordado”.⁸⁶ Algum conhecimento foi adquirido e até as deficiências do passado podem nos ajudar no futuro.⁸⁷

Portanto, em pelo menos dois pontos Bacon não partilha das opiniões céticas: a adesão de Bacon à proposição “nada pode ser conhecido” é condicional, não absoluta, e Bacon nem sequer

pensa que “nada é conhecido” por meio da via agora em uso, já que o que ele realmente quer dizer é: pouco conhecimento foi adquirido por essa via. Enquanto o cético assente à proposição “nada pode ser conhecido”, Bacon assente à seguinte proposição: “se nos confinarmos ao método em uso, então muito pouco foi e pode ser conhecido”. Explica-se, assim, a meu ver, por que Bacon vê tantas semelhanças iniciais entre sua recusa da filosofia e o ataque cético ao dogmatismo, indicando somente uma ou duas diferenças.

É preciso, agora, explicar o afastamento e, mesmo, a oposição final entre Bacon e os céticos. Seja-me permitido fazer mais uma longa citação, que articula explicitamente a passagem das semelhanças iniciais para a oposição final, que servirá como fio condutor para entendermos melhor o afastamento de Bacon em relação aos céticos.

Pois, ainda que primeiramente não parecêssemos muito dissenter — porque eles sustentam a incompetência do intelecto humano de modo absoluto e nós a sustentamos condicionalmente —, este é, por fim, o resultado: eles, não descobrindo nem esperando nenhum remédio a esse mal, desistem da empresa e, uma vez assediada a certeza dos sentidos, despojam a ciência dos seus fundamentos mais básicos; nós, trazendo uma nova via, esforçamo-nos por controlar e corrigir os erros, ora da mente, ora dos sentidos.⁸⁸

As diferenças acima apontadas, embora poucas, parecem conduzir a conclusões muito diferentes. Se uma pessoa sustenta de maneira absoluta, sem qualificação ou restrição a proposição “nada pode ser conhecido”, então a conclusão natural é que ela desista de buscar o conhecimento; no entanto, se essa pessoa sustenta de maneira qualificada ou condicional essa proposição, então a conclusão natural é que ainda se pode buscar o conhecimento, mas de outra forma, e toda a questão gira em torno de uma nova via para o conhecimento. Ao atribuir um caráter condicional e limitado, o resultado das considerações sobre a proposição acaba sendo o inverso: o cético desespera do conhecimento, Bacon mantém a

85. Ver NO, I, 37 e SI, V, p. 178 (p. 199).

86. IM, I, p. 212 (VIII, p. 38-39).

87. NO, I, 94.

88. SI, V, p. 178 (p. 199).

esperança; o cético apenas critica os sentidos e o intelecto, Bacon busca auxílios para eles.

Assim, a meu ver, a relação entre o início e o fim é a seguinte. Por “início”, Bacon entende as reflexões sobre as dificuldades dos sentidos e do intelecto humano, sobre a obscuridade das coisas etc., que nos levam a sentir a força das proposições “nada é conhecido” e “nada pode ser conhecido”; por “fim”, ele entende a *consequência filosófica* que se deve extrair dessas proposições, quando devidamente qualificadas e moderadas. Creio que a relação entre o início e o fim é uma relação de *inferência*, uma espécie de *conclusão* que se deve extrair de premissas.⁸⁹ De afirmações similares, mas não idênticas, chega-se a conclusões opostas. O que fazer diante da proposição “nada pode ser conhecido”? Deseperar do conhecimento, abandonar a sua busca, continuar a argumentar contra os dogmáticos que pretendem ter desvendado a verdade. E o que fazer diante da proposição “se nos confinarmos ao método em uso, então muito pouco pode ser conhecido”? Buscar outro método, propor auxílios para remediar os defeitos dos sentidos e do intelecto, para que se possa, finalmente, alcançar o desejado conhecimento.

Essa oposição final confere um sentido muito diferente para aquilo que, no início, parecia muito semelhante. Cabe, então, considerar um terceiro ponto a ser investigado, talvez o mais importante de todos. De acordo com esse ponto, não se pode dizer que a *pars destruens* de Bacon está no mesmo barco dos céticos, que Bacon pertence à mesma sociedade que os céticos. A pergunta que se deve colocar é: está correto dizer que Bacon faz o mesmo *tipo* de crítica que os céticos?⁹⁰ Quais as características da recusa baconiana da tradição e as do ataque cético ao dogmatismo? Responder a essas perguntas nos levaria longe demais e não é possível tratá-las neste artigo. No entanto, é possível indicar por que o tipo de crítica levado a cabo pelos céticos é insuficiente para Bacon.

89. Naturalmente, não se trata de uma inferência lógica.

90. Por exemplo, a ideia de um aprofundamento ou radicalização da crítica cética, defendida por Eva (2011), sugere que a crítica de Bacon seria do mesmo tipo

Os céticos têm um método dialético de refutação.⁹¹ De acordo com esse método, eles argumentam dos dois lados de uma questão para suspender o juízo e mostrar que os dogmáticos não sabem o que dizem saber. Se os dogmáticos argumentam a favor de uma tese, os céticos argumentam contra ela, mesmo que somente para mostrar que a posição oposta é igualmente persuasiva. Assim, se os dogmáticos argumentam que podemos conhecer as coisas, os céticos argumentam que não podemos conhecer as coisas. Para isso, os céticos lançarão mão de uma diversidade de argumentos, que pretendem estabelecer, por exemplo, as deficiências dos sentidos, a fragilidade da razão humana ou a obscuridade das coisas. O ataque cético está repleto de argumentos, argumentos do mesmo *tipo* que os argumentos dogmáticos, só que em sentido contrário. De fato, os céticos fazem os argumentos dogmáticos conflitarem uns com os outros de modo que eles se destruirão mutuamente. Dessa forma, enquanto os dogmáticos oferecem argumentos para sustentar uma opinião, os céticos oferecem argumentos conflitantes justamente para não ter nenhuma opinião.

Embora, aparentemente, Bacon não faça nenhuma referência ao caráter dialético da argumentação cética, não há dúvida de que ele o tinha em vista. Primeiro, Bacon conhecia bem o procedimento cético de argumentar dos dois lados de uma questão.⁹² Ora, esse procedimento é precisamente o procedimento do método dialético. É dessa forma que Bacon descreve a filosofia de Carnéades e dos acadêmicos: eles “disputavam tranquilamente em todas as direções”.⁹³ Além disso, as considerações de Bacon sobre o tipo de

91. Talvez seja importante notar que o termo “método” não é empregado por Bacon nesse contexto. Bacon costuma usar “método” quando se refere ao procedimento dos filósofos aristotélicos e reserva o termo “via” para o seu próprio procedimento. No entanto, cabe caracterizar a maneira pela qual os céticos conduzem sua investigação filosófica, isto é, argumentando a favor e contra uma doutrina, como o “método cético”. Assim, o termo “método” aplicado para o procedimento cético não tem necessariamente relação com o uso baconiano dos termos “método” e “via”, e não deve com eles ser confundido. O mesmo vale para o termo “dialético”.

92. Como vimos em nota anterior, Bacon menciona a argumentação dos dois lados de uma questão já em ADV, VI, p. 163.

93. HVM, III, p. 401.

rejeição da tradição tratam exatamente das características do método dialético. O ponto fundamental para pensar o tipo de rejeição gira em torno da aceitação ou não aceitação de princípios primeiros e regras de demonstração, de modo que, caso os aceitemos, a rejeição se fará de maneira argumentada a partir de dentro da própria tradição (esse é o ataque cético) e, caso não os aceitemos, teremos de buscar outro tipo de rejeição da tradição (será a recusa baconiana).⁹⁴

Para Bacon, os céticos compartilham primeiros princípios e regras de demonstração com os dogmáticos. Isso está obviamente presente em sua concepção de um método dialético, de acordo com o qual eles podem usar somente o que seus adversários aceitam. Embora não a explorem a fundo, essa interpretação já foi apontada antes por Oliveira e Maia Neto, quando sustentam que “os céticos apresentaram suas objeções dentro da própria tradição filosófica, isto é, eles usaram os mesmos tipos de raciocínio e instrumentos conceituais empregados pelos filósofos dogmáticos que tentavam refutar para mostrar as inconsistências de seus sistemas filosóficos”.⁹⁵ Também Eva apontou nesse direção, explorando-a mais longamente.⁹⁶ Com efeito, Bacon parece atribuir aos céticos muitas, se não a maioria, das características presentes na filosofia e na ciência gregas. Prior⁹⁷ e Granada⁹⁸ afirmam, por exemplo, que os céticos partilham da mesma concepção individualista do conhe-

94. Várias são as passagens em que Bacon diz que sua recusa não pode apoiar-se em argumentos que pressupõem os primeiros princípios e as regras de demonstração. Por exemplo: RP, VII, p. 55-56 e NO, I, 115.

95. Oliveira e Maia Neto (2009), p. 250-1.

96. Eva (2011), p. 102: “Também tentarei mostrar que a proximidade dos ídolos de Bacon com os temas céticos é útil para mostrar que sua crítica dos céticos é essencialmente metodológica”. Não está claro, porém, qual sentido de “metodológico” Eva tem em mente. Por um lado, Eva parece estar se referindo ao método dialético dos céticos (ver, por exemplo, Eva (2011), p. 122), mas, por outro, ele parece se referir ao método científico, isto é, ao fato de Bacon propor uma nova via em contraposição aos métodos usuais, como a dedução silogística e a indução por enumeração (ver Eva (2011), p. 123).

97. Prior (1968), p. 143.

98. Granada (2006), p. 3.

cimento que os dogmáticos e, por isso, o aforismo “a vida é breve, a arte é longa” pode ser um argumento a favor do ceticismo. Numa concepção como a de Bacon, em que o conhecimento é construído coletivamente por muitos cientistas e ao longo de muitas gerações, esse aforismo perde sua força cética.

Os elementos dialéticos presentes no método cético não são somente epistêmicos, mas também incluem valores. Para Bacon, os céticos realizam seu ataque ao dogmatismo de maneira similar ao que criticam, isto é, os céticos também são levados por “zelo e inclinação”,⁹⁹ mantêm a maneira contenciosa de fazer filosofia,¹⁰⁰ sendo tão beligerantes quanto os dogmáticos. O ataque cético ao dogmatismo deve ser entendido nesse sentido retórico em que a filosofia é um campo no qual uma batalha é travada e os argumentos são como armas.¹⁰¹

Bacon pensa que, em função de suas características, há uma grande limitação no método cético de argumentação. O máximo que uma refutação dialética consegue é mostrar que os dogmáticos não alcançam o que pensavam que poderiam alcançar. Mesmo se, logicamente falando, não haja nada errado com uma redução ao absurdo, esse método pode ser problemático de outro ponto de vista. Bacon parece pensar que os céticos se enredam nessa concepção e jamais conseguem sair dela, condenando os homens às trevas eternas.¹⁰² Declarando o conhecimento impossível, eles fecham as portas a qualquer outra tentativa.¹⁰³ Portanto, o ceticismo se torna tão estéril como o dogmatismo que tenta refutar.

Por essa razão, não encontramos na recusa baconiana da tradição nenhum *argumento* contra a tradição. Esta é uma característica notável de sua recusa que merece cuidadosa reflexão, já que é muito diferente do ataque cético ao dogmatismo. Com base em sua análise detalhada da doutrina dos ídolos e sua suposta origem nos modos céticos, tanto antigos como modernos, Eva conclui que exis-

99. NO, I, pref., p. 233 (V, p. 59).

100. Cf, por exemplo, SI, V, p. 178 (p. 198), e TPM, VII, p. 30.

101. Cf. IM, I, p. 206 (VIII, p. 33).

102. RP, VII, p. 88.

103. NO, I, 92.

te uma “ausência de argumentos céticos na doutrina de Bacon”.¹⁰⁴ Parece-me que esse fato, se for um fato, da ausência de argumentos na recusa de Bacon é crucial para determinar a relação entre sua *redargutio* (das filosofias, das demonstrações e da razão humana) e o ataque cético ao dogmatismo.

Não somente não há nenhum argumento em sua recusa como *não poderia haver nenhum*. Não pode haver argumentos na recusa baconiana da tradição simplesmente porque, se você não compartilha primeiros princípios e as regras da demonstração, não há uma base comum na qual se pudessem avaliar a validade e força dos argumentos. Bacon pensa que, se você compartilha primeiros princípios e regras da demonstração, então você pode entrar numa espécie de discussão em que argumentos podem ser formulados de ambos os lados de uma questão. Contudo, se você não os compartilha, então uma discussão racional, no sentido de propor e avaliar argumentos oferecidos pelos dois lados, está excluída ou é impossível. “É certo que não há regra de discussão, uma vez que não compartilhamos a mesma opinião que você sobre princípios. Mesmo a esperança de discussão nos é roubada, pois demonstrações em uso foram postas em dúvida e acusadas”.¹⁰⁵ Portanto, se alguém quiser rejeitar uma posição com relação à qual não compartilha primeiros princípios e regras de demonstração, então sua refutação não estará baseada em argumentos, mas em outra coisa. Assim, a recusa de Bacon não pode ser do mesmo *tipo* que o ataque cético, não pode ser uma refutação dialética na qual argumentos positivos e negativos são opostos.¹⁰⁶

Essa é, obviamente, uma rua de mão dupla. Assim como Bacon não pode condenar a filosofia baseado em argumentos, “nenhum julgamento pode ser corretamente formado seja do meu méto-

do ou das descobertas a que ele leva, por meio das antecipações (quer dizer, do raciocínio que está agora em uso), já que eu não posso aceitar uma sentença de um tribunal que está ele próprio sob julgamento”.¹⁰⁷ Seria uma discussão entre surdos. Deve-se tentar a nova via proposta por Bacon e realizar o trabalho que ela propõe: se este tem êxito, muito bem; se não, pode-se rejeitá-la. A questão não deve ser decidido por argumentação, não se devem ter opiniões apoiadas em raciocínios a respeito da nova via, o que seria precipitado e prematuro.¹⁰⁸ Assim, torna-se um problema premente para Bacon encontrar um método de rejeição das ciências legadas pelos gregos, já que o método cético não está mais disponível para ele. “Que meios, que método apropriado usaremos para levar adiante essa tarefa?”.¹⁰⁹ Não é o caso de investigarmos as respostas dadas por Bacon,¹¹⁰ mas somente de indicar a ruptura radical entre sua recusa da tradição e o ataque cético ao dogmatismo.

O ataque cético ao dogmatismo, portanto, é feito de dentro da própria filosofia. Correspondentemente, Bacon entende o ceticismo como uma filosofia, seu ataque sendo dirigido somente às filosofias dogmáticas, e não à filosofia como um todo. Quando menciona Arcesilau ou Carnéades, os dois grandes expoentes do ceticismo acadêmico, Bacon os inclui ao lado de filósofos como Sócrates, Platão, Aristóteles, entre outros.¹¹¹ Enquanto os céticos pretendem traçar uma distinção fundamental entre eles e os dogmáticos,¹¹² Bacon traça uma distinção original entre três gêneros de filosofia: a sofística, a empírica e a supersticiosa,¹¹³ sem que o ceticismo seja um gênero autônomo, mas, ao contrário, integra-os com as demais sei-

104. Eva (2011), p. 121.

105. RP, VII, p. 56.

106. Eva (2011, p. 122) sugere que os ídolos não podem ser desalojados da mente humana por meio de argumento e, por isso, o método cético seria insuficiente. No entanto, se essa explicação fosse aceitável, ela valeria, no melhor dos casos, somente para os ídolos inatos. Como vimos, a razão de Bacon para rejeitar o método dialético dos céticos reside na rejeição dos pressupostos da racionalidade grega.

107. NO, I, 34.

108. Cf. IM, I, p. 210-211 (VIII, p. 36-37), e NO, I, pref., p. 237-238 (V, p. 37).

109. RP, VII, p. 56.

110. A esse respeito, o leitor poderá consultar, por exemplo, Rossi (2006), Deleule (2009) e Eva (2011).

111. HVM, III, p. 401.

112. Sexto Empírico (HP I, 1-4) dividia os filósofos em três tipos: dogmáticos, acadêmicos e pirrônicos. Montaigne (E II, 12, p. 254-269), como vimos, retoma essa distinção, não sem reelaborá-la à sua maneira.

113. Cf. NO, I, 62.

tas filosóficas.¹¹⁴ Para Bacon, ainda que com inegáveis méritos, os céticos não passam de mais uma seita filosófica entre tantas outras.

Se assim é, a que gênero de filosofia, na tipologia de Bacon, pertence o ceticismo? A questão não se deixa responder muito facilmente. O cético Carnéades foi um dos chefes da Academia, escola fundada por Platão, e Bacon sabia disso muito bem.¹¹⁵ Ora, Platão e sua escola eram, para Bacon, o exemplo mais sutil e perigoso de filosofia supersticiosa.¹¹⁶ Seriam os céticos acadêmicos, então, filósofos supersticiosos? É difícil, contudo, pensar que os céticos, acadêmicos ou pirrônicos, poderiam ser considerados filósofos supersticiosos. A própria descrição das características desse gênero de filosofia, que inclui, por exemplo, o deixar-se levar pelas fantasias e a mistura com a teologia, parece excluir que o ceticismo possa ser uma filosofia supersticiosa. Além disso, Bacon parece distinguir entre a escola de Platão, limitando-a ao platonismo, e a Nova Academia, o período cético da Academia de Platão, já que esta deu uma guinada na doutrina da *akatalepsia*.¹¹⁷ Isso sugere que a Nova Academia, para Bacon, não faz parte da escola de Platão. Aliás, é usual distinguir entre o platonismo da Velha Academia e o ceticismo da Nova Academia. Bacon parece seguir essa distinção tradicional. Outro indício claro dessa distinção é que Bacon, em *Historia Vitae et Mortis*, após dizer que a filosofia supersticiosa de Platão (e Pitágoras) favorece a vida longa, trata daqueles que investigavam o mundo e as coisas naturais, como Demócrito e os estoicos. Só então Bacon menciona Carnéades e os acadêmicos, mas claramente afastando-os da filosofia supersticiosas com suas sublimes contemplações.¹¹⁸

Teria Bacon julgado que os céticos pertenciam à seita dos filósofos empiristas, na sua classificação? Talvez os pirrônicos, ao menos, pertenceriam a esse gênero filosófico, pois Sexto Empírico, como

114. Por exemplo, em NO, I, 62. Segundo Bacon, há três tipos de filósofos: sofistas, empiristas e supersticiosos.

115. A ligação entre a escola de Platão e a Nova Academia aparece, por exemplo, em NO, I, 67.

116. NO, I, 65.

117. NO, I, 67.

118. HVM, III, p. 401.

o próprio nome diz, era um empirista.¹¹⁹ No entanto, ao discutir os filósofos empiristas, Bacon não faz nenhuma alusão aos céticos antigos, o que seria natural se ele pensasse os céticos como filósofos empiristas, já que, nesse contexto, Bacon menciona principalmente os filósofos antigos. Entre os empiristas, vemos referência somente a Gilbert e aos alquimistas.¹²⁰ Nas críticas endereçadas ao ceticismo, nunca aparece a objeção de que o ceticismo estaria baseado em poucas experiências. Nem mesmo a doutrina do provável é criticada por uma insuficiência empírica. Por outro lado, Bacon sempre enfatiza que a investigação cética é uma argumentação dos dois lados de uma questão, não uma experimentação, ainda que repetitiva e limitada. Portanto, nada indica que, para Bacon, os céticos antigos, pirrônicos ou acadêmicos, seriam filósofos empiristas.

Resta, portanto, o gênero da filosofia sofística. Mas também não é fácil ver que os céticos antigos pudessem pertencer a esse gênero de filosofia. Entre os sofistas, Bacon menciona, por exemplo, Aristóteles, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito, Parmênides, Empédocles, Heráclito e os escolásticos.¹²¹ Bacon a introduz como o gênero racional do filosofar (*rationale genus philosophantium*). Essa identificação da filosofia sofística com o racionalismo não é gratuita, pois esses filósofos abandonam a experiência em suas especulações em favor da mera reflexão. Bacon parece retomar, do pensamento antigo, a tradicional oposição entre racionalistas e empiristas. Ora, os próprios céticos recorriam a essa divisão e, como se sabe, Sexto escreveu diversos livros contra os racionalistas (*dogmatikói*). Parece, portanto, que os céticos não seriam filósofos sofísticos ou racionalistas.

No entanto, por tudo o que vimos aqui, os céticos antigos preservavam as características da filosofia sofística. De um lado, como acabamos de ver, eles não baseavam sua filosofia na experiência e observação, mas num método argumentativo que examina os dois lados de uma questão. Ora, é precisamente assim que Bacon caracteriza os céticos. Para Bacon, a investigação cética é, essencialmen-

119. A questão sobre o empirismo de Sexto, no entanto, é controversa. Ver HP I, 236-241.

120. Cf. NO, I, 64.

121. NO, I, 63.

te, uma forma de argumentar em favor de todas as doutrinas. O que diferiria os céticos dos demais filósofos sofísticos? Enquanto filósofos como Demócrito e os estoicos, por exemplo, realizariam uma reflexão profunda¹²² e produziram uma teoria que seria imposta ao mundo, sem consultar a experiência,¹²³ os céticos disputavam tranquilamente em todas as direções.¹²⁴ A ideia de uma disputa tranquila ou amena, distante da realidade, sem o rigor exigido para conhecer a verdade sobre as coisas, aparece constantemente nas referências de Bacon ao ceticismo.¹²⁵ Finalmente, Bacon pensava que os dogmáticos, em seus momentos mais lúcidos, “quando voltavam a si mesmos”,¹²⁶ “confessam na intimidade e no silêncio”¹²⁷ que não sabem com certeza aquilo que afirmam. No sentido amplo de ceticismo, este não é senão o lado sincero das filosofias dogmáticas (na terminologia de Montaigne e Sexto),¹²⁸ em particular das filosofias sofísticas (na terminologia de Bacon). Portanto, concluo que, para Bacon, o ceticismo é uma espécie particular do gênero sofístico da filosofia.

Pode-se, talvez, aprender alguma coisa dessa longa confrontação que Bacon mantém com o ceticismo. O método dialético é simultaneamente forte e fraco. De um lado, é forte, pois mostra a fragilidade dos dogmatismos à luz dos pressupostos aceitos pelos próprios dogmáticos: por estar baseada em seus primeiros princípios e regras de demonstração, não lhes resta alternativa senão aceitá-la. De outro lado, é fraca, pois jamais nos levará a outra concepção de conhecimento, o que pode explicar por que os céticos permanecem refutando os dogmáticos *ad nauseam*, em sua investigação infundável, isto é, em sua disputa eterna com o dogmatismo. Se alguém realmente quiser romper com esse compromisso entre céticos e dogmáticos, com sua discussão permanente, deve recusar

122. HVM, III, p. 401.

123. Cf. NO, I, 63.

124. HVM, III, p. 401.

125. Por exemplo, NO, I, 67; SI, V, p. 177-178 (p. 198).

126. IM, I, p. 202 (VIII, p. 29).

127. SI, V, p. 178-179 (p. 199).

128. Esse é um ponto em que, como vimos, Bacon segue Montaigne, afastando-se de Sexto. Ver o segundo exemplo de uso implícito acima.

os pressupostos por eles compartilhados e propor um novo tipo de rejeição. Bacon meditou profundamente, durante muitos anos, sobre esse tipo de rejeição, polindo sua forma, refinando seus ídolos, elaborando os signos, identificando as causas. E nessa longa elaboração e refinamento, a confrontação com os céticos foi absolutamente indispensável: seus argumentos, suas armas e sua estratégia dialética foram ingredientes importantes para a formulação de sua recusa, seja no momento de incorporação do ceticismo, seja no momento em que Bacon percebia claramente que deveria dele se separar e, mesmo, se opor. Talvez Bacon jamais tivesse chegado à sua forma específica de recusar da tradição não fosse esse movimento de se aproximar e se distanciar do ataque cético ao dogmatismo. Qual é, exatamente, a recusa baconiana da tradição é tarefa para outro estudo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACON, F. *The Works of Francis Bacon*, [1861-1864] (1976) collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath, 15 vols., Boston: Taggard and Thompson (Michigan: Scholarly Press, 1976). As referências indicam o volume e a página, exceto no caso do *Novum Organum*, quando se cita o livro e o aforismo. As referências entre parêntesis são às traduções consultadas.
- (ADV) *Of the Proficiency and Advancement of Learning Divine and Humane*.
- (CV) *Cogitata et Visa*.
- (DSV) *De Sapientia Veterum*.
- (HVM) *Historia Vitae et Mortis*.
- (IM) *Instauratio Magna (Praefatio e Distributio Operis)*.
- (NO) *Novum Organum*.
- (RP) *Redargutio Philosophiarum*.
- (SI) *Scala Intellectus sive Filum Labyrinthi*. (A escada do entendimento, trad. Luiz Eva, in *Sképsis*, número 3-4, 2008).
- (TPM) *Temporis Partus Masculus*.
- (VT) *Valerius Terminus*.
- Cicero, (Ac) *Academica*, London, England/Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.

- DELEULE, (2009) "Prologue" in Bacon, F. *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules*, Paris : Hermann Editeurs, 2009.
- EVA, Luiz A. A. (2008) "Francis Bacon : ceticismo e doutrina dos ídolos" in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 18, n. 1, p. 47-84, jan.-jun. 2008.
- EVA, Luiz A. A. (2011) "Bacon's 'Doctrine of the Idols' and skepticism" in Machuca, D. (ed.) *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, Dordrecht: Springer, p. 99-129.
- GRANADA, M. A. (2006) "Bacon and Scepticism" in *Nouvelles de la République des Lettres*, 1.
- JARDINE, L. (1986) "EXPERIENTIA LITERATA ou NOVUM ORGANUM? Le dilemme de La méthode scientifique de Bacon" in *Francis Bacon : Science et Méthode*, Malherbe, M. (ed.) Paris: Vrin, p. 135-157.
- LARMORE, Ch. (1998) "Scepticism" in *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Ayers, M. and Garber, D. (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- MANZO, S. (2009) "Probability, Certainty and Facts in Francis Bacon's Natural Histories. A Double Attitude towards Skepticism" in *Skepticism in the Modern Age: building on the Work of Richard Popkin*, Maia Neto, J. R., Paganini, G. and Laursen, J. Ch. (eds.), Leiden/Boston: Brill, p. 123-137.
- MONTAIGNE, M. (E) *Os ensaios*, 3 volumes, São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- OLIVEIRA, B. J. de , (2010) *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*, Belo Horizonte: UFMG/Humanitas.
- OLIVEIRA, B. J. e Maia Neto, J. R. (2009) "The sceptical evaluation of *techné* and baconian science" in *Renaissance Scepticisms*, Paganini, G. and Maia Neto, J. R. (eds.), Netherlands, Springer, p. 249-273.
- PELTONEN, M. (ed.) (1999) *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge: Cambridge University Press.
- POPKIN, R. (2000) *História do ceticismo: de Erasmo a Spinoza*, Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- PRIOR, M. (1968) "Bacon's Man of Science" in *Essential Articles for the Study of Francis Bacon*, Vickers, B. (ed.), Connecticut: Archon Books, reprinted from the *Journal of the History of Ideas*, vol. 15, 1954, p. 348-370.
- ROSSI, P. (2006) *Francis Bacon: Da magia à ciência*, Paraná: EDUEL/EDUFPR.

- SEXTUS EMPIRICUS (HP) *Outlines of Pyrrhonism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- VILLEY, P. (1973) *Montaigne et Francis Bacon*, Genève : Skaktine.
- ZAGORIN, P. (1999) *Francis Bacon*, Princeton: Princeton University Press.

Recibido: 11-2011; aceptado: 04-2012

JUSTICIA VERSUS CARIDAD EN LA TEORÍA DE LA PROPIEDAD DE LOCKE

Juliana Udi

Universidad Nacional de Quilmes

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: En el presente trabajo identifico dos conceptos diferentes de justicia en los escritos de Locke –“justicia propietaria” y “justicia como imparcialidad”– y examino el modo en que cada uno de ellos se vincula con la caridad. Me propongo poner de relieve cómo, en ambos casos, Locke exige que frente a un conflicto de principios prevalezca la caridad. Esto permite matizar la interpretación de Locke como defensor de la apropiación ilimitada y suma elementos de juicio para considerar, en cambio, que su teoría no excluye la convalidación de un esquema redistributivo tendiente a garantizar el bienestar material mínimo de los no-apropiadores.

PALABRAS CLAVE: Locke, propiedad privada, justicia, caridad

ABSTRACT: In this paper I identify two different lockean concepts of justice –“proprietary justice” and “justice as fairness”– and examine the relationship between each of them and charity in John Locke’s theory of property. As I try to show, in both cases Locke considers that charity may have priority over justice. This undermines the classical interpretation of Locke as a defender of unlimited capitalistic appropriation and provides additional evidence supporting Locke’s acceptance of a minimal redistributive system which should guarantee the material welfare of non-appropriators.

KEYWORDS: Locke, private property, justice, charity

La interpretación estándar de la teoría de la propiedad de John Locke –la de más larga data y la que ha cosechado mayor cantidad de adeptos– lo presenta como el teórico de la apropiación ilimitada: un defensor acérrimo de derechos de propiedad absolutos que no deja ningún espacio para la redistribución.¹ Más recientemente, algunos autores pusieron en cuestión esta lectura haciendo hincapié en las dos limitaciones a la apropiación que Locke postula en el *Segundo tratado*: no desperdiciar y dejar suficiente y tan bueno para los demás.² El presente trabajo aborda la relación entre los conceptos de justicia y caridad en la teoría de la propiedad de Locke con el propósito de contribuir a debilitar la lectura tradicional desde un nuevo ángulo.

En el primer apartado presento brevemente la concepción estándar de Locke como teórico de la apropiación ilimitada –y, concurrentemente, como crítico de la redistribución. A continuación, en los apartados II y III, identifico dos conceptos diferentes de justicia presentes en sus escritos y examino el modo en que cada uno de ellos se vincula con la caridad. En primer lugar, la concepción de la justicia como reconocimiento y garantía de derechos de propiedad legítimamente adquiridos, casi omnipresente en el *corpus* lockeano. En segundo término, la concepción de la justicia como imparcialidad, implícita en un escrito poco frecuentado, “*Venditio*”, de 1695. Me propongo poner de relieve cómo, en ambos casos, Locke exige que frente a un conflicto de derechos prevalezca la caridad. Esto permite matizar la interpretación de Locke como defensor de la apropiación ilimitada y suma elementos de juicio para considerar, en cambio, que en su planteo hay espacio para la convalidación de cierto esquema redistributivo tendiente a garantizar el bienestar material mínimo de los no-apropiadores.

1. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1963; C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962; Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990.

2. James Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Context*, Cambridge University Press, 1993; John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1992; Gopal Sreenivasan, *The Limits of Lockean Rights in Property*, New York, Oxford University Press, 1995.

I. Locke como teórico de la apropiación ilimitada

La importancia que Locke confiere a la protección jurídica de la propiedad privada en su teoría política resulta difícil de exagerar. El amparo de la propiedad privada es, para Locke, nada menos que la finalidad que da sentido a la asociación política. “El poder supremo”, escribió en el *Segundo tratado*, “no puede quitarle a ningún hombre parte alguna de su propiedad sin su consentimiento. Puesto que la protección de la propiedad es la finalidad del gobierno y [la razón] en virtud de la cual los hombres entran en sociedad”.³ Muchas de las conclusiones sobre los poderes y límites del gobierno a las que arriba Locke se derivan de esta premisa. Otra muestra contundente de la importancia que Locke otorga a la propiedad es el vínculo estrecho que establece entre el derecho a la propiedad y la libertad individual.⁴ En su obra aparece por primera vez la idea de que la independencia personal presupone una propiedad privada protegida bajo el gobierno de la ley. Y, en términos generales, parecería que la teoría de la propiedad desarrollada en el capítulo quinto del *Segundo tratado* apunta a la legitimación de una “posesión desproporcionada y desigual de la tierra”.⁵ Estos aspectos de la teoría de Locke fueron terreno fértil para la proliferación de interpretaciones que lo estigmatizaron como defensor a ultranza de los derechos de propiedad privada y, consecuentemente, como refractario a cualquier intento de limitarlos en aras de la igualdad, el bien común o algún otro valor supuestamente incompatible con ella. Un hito en esta tradición de interpretaciones anti-igualitarias de la teoría de Locke fue el libro publicado por Crawford Brough Macpherson en 1962, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, donde el teórico marxista acuñó la célebre fórmula

3. John Locke, *ST*, §138, p. 360. Para traducir las citas del *Segundo tratado* de Locke tomo como referencia la siguiente edición castellana: *Ensayo sobre el gobierno civil*, traducción y notas de Claudio Amor y Pablo Stafforini, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes – Prometeo, 2005.

4. John Gray, *Liberalismo*, Madrid, Alianza, 1992, p. 28.

5. John Locke, *ST*, §50, p. 302. Véase Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 178. También C. B. Macpherson, *op. cit.*, p. 221.

“individualismo posesivo” para referirse tanto a la filosofía política de Hobbes como a la de Locke. Según señala Macpherson con ironía, “el logro más asombroso” de Locke consistió en fundar primero el derecho a la propiedad en el derecho natural y eliminar, a renglón seguido, todos los límites originariamente impuestos por la ley natural al derecho a la propiedad.⁶ En la concepción “individualista posesiva” que Macpherson atribuye a Locke el individuo es un ser libre para usar sus capacidades en busca de la satisfacción de sus necesidades y deseos sin otro límite que la propia utilidad, y esa idea es –destaca– el cimiento sobre el que se funda el edificio de la ideología burguesa moderna. En esta misma dirección apunta la interpretación de Leo Strauss (publicada una década antes), escrita con la misma aprehensión por el liberalismo y el capitalismo que luego mostraría Macpherson.⁷ Existen, por cierto, diferencias entre los planteos de ambos autores. Mientras para Macpherson existe un conflicto de valores al interior del pensamiento de Locke –que atribuye al carácter transicional de la sociedad en que vivía–⁸, para Strauss, en cambio, las tensiones observables en el pensamiento de Locke no son expresión de una confusión intelectual o un sentimiento ambivalente. Simplemente responden a un *ocultamiento* astuto y “cauteloso” por parte de Locke de su defensa rotunda de los intereses burgueses.⁹ Es justo observar que estas lecturas no fueron completamente novedosas: tenían ya un precedente importante en Karl Marx, quien en sus *Escritos económicos* caracteriza a la teoría de Locke como “la clásica expresión del concepto burgués del derecho”, señalando que “mayormente su filosofía sirvió como base para todas las ideas subsecuentes de la economía política inglesa.”¹⁰

Entre los autores contemporáneos, Robert Nozick creyó encontrar en la teoría de la propiedad de Locke un material provechoso

para impugnar cualquier forma de justicia distributiva como violatoria de los derechos más fundamentales del hombre. El primero de los tres principios que conforman la concepción de la justicia que defiende Nozick –concepción que él denomina “relativa a las pertenencias” o “retributiva”–, el “principio de la justicia en la adquisición”, se nutre directamente de la teoría de Locke. Las condiciones que estipula este principio para la legitimidad de un acto de apropiación son el criterio de la mezcla del propio trabajo y el mandato de dejar suficiente y tan bueno para los otros, que Nozick entiende en el sentido debilitado de “no empeorar a los demás”, donde esto significa compensarlos suficientemente por el acto de apropiación realizado.¹¹ Todo el que adquiera algo cumpliendo con estos requisitos o lo obtenga por una transferencia voluntaria de parte de alguien que los cumplió, tiene derecho a esa pertenencia (y nadie tiene derecho a una pertenencia si no es por alguna de esas vías). Nozick vincula expresamente la teoría de la propiedad con la recusación de la distribución. El núcleo de su posición, expuesto al comienzo de *Anarquía, Estado y utopía*, es que “los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar esos derechos.”¹² Uno de estos derechos fundamentales que debería respetar una sociedad justa es el derecho de propiedad sobre uno mismo, que el filósofo libertario asimila al principio kantiano que manda no tratar a los hombres sólo como medios.¹³ De acuerdo con la interpretación fuerte de la tesis lockeana de autopropiedad de la que parte Nozick cada individuo es propietario pleno de su persona, sus acciones y sus capacidades y, *consiguientemente*, debería gozar de una libertad igualmente plena para explotar esas capacidades a su antojo y beneficiarse de ellas (siempre y cuando ello no redunde en perjuicio para terceros).¹⁴ En

6. C. B. Macpherson, *op. cit.*, p. 199.

7. Leo Strauss, *op. cit.*.

8. C. B. Macpherson, *op. cit.*, pp. 269-270. De cualquier modo, Macpherson por lo general interpreta las supuestas ambivalencias de Locke en términos de estrategia –Locke “retrocedería” pero sólo para tomar impulso.

9. Leo Strauss, *op. cit.*, pp. 206-207.

10. Karl Marx, *Werke. Band 26: Theorien über den Mehrwert. Teil 1*, Berlin, Dietz Verlag, 1965, p. 343. (La traducción del pasaje es propia.)

11. Por ejemplo, alguien puede apropiarse de una playa que no era de nadie si permite a otros que la usen. Si los usuarios pagaran una cuota y el propietario se comprometiera a prestar ciertos servicios, todos estarían en una situación mejor a la de no-apropiación.

12. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 7.

13. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 44.

14. Califico a esta interpretación de la autopropiedad como “fuerte”, porque supone que la libertad irrestricta para beneficiarnos de nues-

consecuencia, toda política redistributiva que implique sustraer a alguien beneficios alcanzados a partir del uso de sus capacidades, por mínima que sea, será considerada tan violatoria de la autopropiedad como una que exige el cercenamiento de esas capacidades.

Con todo, si bien fue esta la visión dominante durante décadas, más recientemente otros intérpretes y filósofos neolockeanos¹⁵ consideraron que los escritos de Locke no presentan al derecho de propiedad como un título tan absoluto como para excluir la redistribución. Entre ellos hay que destacar los nombres de James Tully, John Simmons y Gopal Sreenivasan. El libro de Tully encierra una lectura tan radical como la de Macpherson, sólo que en un sentido opuesto. Enmarcando su análisis dentro del contexto intelectual del siglo XVII, Tully es uno de los primeros en desafiar la interpretación estándar de la teoría de Locke. Según afirma, lejos de ser un apologeta de la propiedad privada y el capitalismo incipiente de la Inglaterra del siglo XVII, Locke desarrolla una teoría de derechos de uso inclusivos. Tully insiste en el carácter no natural o convencional de la propiedad privada lockeana y sostiene que, como tal, siempre podía ser reconvenida y redistribuida con vistas al bien público.¹⁶ Simmons, contradiciendo a Macpherson y a Strauss, reivindica el carácter efectivamente limitativo de las dos condiciones a la apropiación legítima enunciadas por Locke en el *Segundo tratado* y remarca el uso insistente que hace Locke de la idea de “porciones equitativas” [*fair shares*].¹⁷ Algo semejante sostiene Sreenivasan en *The Limits of Lockean Rights in Property*. Se concentra en la limitación de “suficiente y tan bueno”, que interpreta como exigiendo una distribución equitativa del *acceso* a los recursos naturales (aunque no de la *propiedad* de la tierra) para que, a través de la aplicación de su

tras propias capacidades es *intrínseca* al derecho de propiedad sobre uno mismo.

15. Me refiero a la nueva corriente tributaria del pensamiento de Locke conocida como “libertarianismo de izquierda”, entre cuyos principales exponentes se encuentran Hillel Steiner, Peter Vallentyne y Michael Otsuka.

16. James Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Context*, Cambridge University Press, 1993, p. 99.

17. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 298-336.

trabajo, todo individuo tenga la posibilidad de convertirse en apropiador de bienes de consumo.¹⁸ En líneas generales, estas lecturas se apoyan en una reinterpretación de las exigencias lockeanas de no-desperdiciar y dejar suficiente y tan bueno para los demás que, a diferencia de autores como Strauss o Macpherson, estos autores sí consideran efectivamente limitativas. Mientras que estas limitaciones captaron la atención de la mayor parte de los especialistas, el deber de caridad ha permanecido como un tema apenas tratado. A continuación, voy a concentrarme en aquellos pasajes del *corpus* lockeano en los que Locke tematiza de manera conjunta la justicia y la caridad con el propósito de abonar una lectura menos anti-igualitaria de Locke desde un nuevo ángulo.

II. Justicia propietaria versus caridad

En el apartado 42 del *Primer tratado* Locke menciona juntas a la caridad y la justicia sugiriendo, al menos nominalmente, una contraposición:

Así como la *justicia* otorga a cada hombre un título sobre el producto de su honesta industria y las legítimas adquisiciones que sus antecesores le legaron, de modo análogo la *caridad* da a todos los hombres el derecho sobre lo que le sobra a los que mucho poseen...¹⁹

En este pasaje, el término “caridad” alude al derecho que tiene cada hombre a recibir asistencia en caso de necesidad extrema. Según Locke, las personas que se encuentran en una situación de riesgo inminente y objetivamente probado de muerte por inanición y que se hallan total o parcialmente imposibilitadas para trabajar, tienen derecho a reclamar una parte del excedente de sus congéneres. Este derecho encuentra su fundamento en otro más general: el derecho natural que tienen todos los hombres a los medios de preservación. Siendo los hombres obra de Dios, creador omnipoten-

18. Gopal Sreenivasan, *op. cit.*

19. John Locke, *FT*, §42, p. 170. La traducción de todas las citas del *First Treatise* de Locke es propia. Las cursivas están en el original.

te e infinitamente sabio, constituyen su propiedad y, por lo tanto, deben subsistir por el tiempo que Él disponga, no por el que ellos deseen.²⁰ Si esto puede ser exigido es porque Dios, habiendo dotado al hombre de un fuerte deseo de preservación, le dio también los medios para lograr ese fin.²¹ El deber (y el derecho correlativo) de caridad es la forma bajo la cual *persiste* el contenido normativo del derecho a los medios de preservación una vez iniciado el proceso histórico de apropiación privada de la tierra y de los recursos naturales en general.

En el pasaje citado, la “justicia” remite, en cambio, a los derechos de propiedad legítimamente adquiridos y el respeto que se les debe. Se trata de una categoría que se aplica al reconocimiento y la garantía de los títulos de propiedad sobre bienes objetivos: los que mezclan su trabajo con recursos externos (conforme a las reglas y los límites que impone la ley natural) tienen un derecho basado en la justicia a tenerlos en propiedad y a que su propiedad se les garantice.²² En este sentido, la teoría de la justicia de Locke podría ser catalogada, usando una denominación acuñada por David Miller, como una “teoría de la justicia propietaria”,²³ dado que la propiedad es el concepto fundamental por referencia al cual Locke define esta virtud social.

Aparte del mencionado pasaje del *Primer tratado* de Locke, muchos otros textos apoyan la interpretación de la justicia lockeana como justicia “propietaria” o “relativa a las pertenencias”. Las primeras referencias más extensas de Locke en torno de la justicia aparecen en los *Ensayos sobre la ley natural*, de c. 1663-4, donde se afirma categóricamente que sin propiedad la justicia es inconcebible.²⁴

20. John Locke, *ST*, §6, p. 271.

21. “...los hombres, una vez nacidos, tienen derecho a su preservación y, *consecuentemente*, a comida y bebida, y a las demás cosas que la naturaleza provee para su subsistencia...” John Locke, *ST*, §25, p. 286. (Énfasis añadido.)

22. De modo semejante, las personas tienen un derecho basado en la justicia sobre aquellos bienes heredados que fueron adquiridos legítimamente por sus antepasados.

23. David Miller, “Gerechtigkeit und Eigentum”, *Ratio*, 1980, Heft 2, pp. 2-15.

ble.²⁴ Este vínculo se vuelve todavía más claro en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, donde Locke define a la injusticia como “tomar de otros, sin su consentimiento, lo que su trabajo honesto les ha otorgado”²⁵ y afirma:

“Donde no hay propiedad, no hay injusticia”, es una proposición tan cierta como cualquier demostración de Euclides, pues como la idea de propiedad es la de un derecho a algo, y la idea a la que se da el nombre de injusticia es la invasión o la violación de ese derecho, es evidente que una vez establecidas esas ideas, y una vez anexados a ellas esos nombres, puedo saber con certeza que esa proposición es verdadera, al igual que sé que lo es la que establece que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos.²⁶

En su tratado pedagógico de 1693, *Pensamientos sobre la educación*, Locke insiste sobre esta relación al afirmar que los niños, en la medida en que no tienen la madurez suficiente para comprender la idea de propiedad, son incapaces de conocer el significado de justo e injusto.²⁷

Entendida de este modo, la justicia expresa una exigencia que entra en conflicto con los requerimientos emanados del principio de caridad: para cumplimentar estos últimos un individuo debe renunciar a posesiones que le pertenecen justamente. Así lo entendieron varios intérpretes de Locke que, en consecuencia, buscando resolver esta tensión inherente a su teoría, optaron por minimizar la importancia del deber de caridad en la misma. Edward Andrew, por ejemplo, ubica a Locke como el punto culminante de un proceso de disociación gradual de dos elementos que, según afirma, en el pensamiento cristiano pre-moderno se encontraban compenetrados: la caridad cristiana y los derechos de propiedad. Según Andrew, como culminación de este proceso se llegó al punto en que fue posible distinguir entre un “concepto cristiano de justicia” que *incluye* la idea de caridad, y un “concepto de justicia basado en derechos” [*rights-based justice*] que la *excluye* –siendo Locke, a su

24. John Locke, *ELN VIII*, p. 132.

25. John Locke, *Ensayo*, IV, IV, §9, p. 566.

26. John Locke, *Ensayo*, IV, III, §18.

27. John Locke, *Pensamientos*, §110, p. 150.

juicio, un representante paradigmático de esta última concepción.²⁸ John Winfrey, por su parte, traduce la contraposición lockeana entre justicia y caridad como el equivalente de la oposición entre “mérito” y “necesidad” respectivamente, y la presenta en términos de un “dilema moral” que Locke debe resolver de alguna manera y que, de hecho, resuelve en favor del mérito (es decir, de la justicia).²⁹

Sin embargo, la evidencia textual deja poco espacio para la especulación y contradice estas lecturas. Frente al conflicto de derechos de propiedad y de caridad, Locke expresamente inclina la balanza en favor de los segundos. Esto puede apreciarse en el párrafo del *Primer Tratado* arriba citado:

Dios, Señor y Padre de todos, no ha dado a ninguno de sus hijos tal propiedad sobre su porción particular de las cosas de este mundo, sino que ha concedido a su hermano necesitado un derecho sobre el excedente de sus bienes, de forma que, en justicia, no se le pueden negar cuando sus necesidades apremiantes los reclamen. (...) Y siempre será pecado que un hombre de posición deje perecer en la necesidad a su hermano por no darle algo de lo que mucho tiene...³⁰

La prevalencia de las exigencias de la caridad también se confirma, aunque menos explícitamente, en el *Ensayo sobre la ley de pobres* de 1697.³¹ Allí Locke propone un sistema de asistencia de los indigentes que impone ciertas obligaciones a los propietarios de excedentes, como la transferencia de recursos para instrumentar la asistencia y el empleo compulsivo de mano de obra desocu-

28. Edward Andrew, *Shylock's Rights: a Grammar of Lockian Claims*, Toronto, University of Toronto Press, 1988, pp. 53-65. Los autores previos a Locke que, según el relato de Andrew, forjaron este camino fueron, principalmente, Hugo Grocio, Thomas Hobbes y Samuel Pufendorf.

29. John C. Winfrey, “Charity versus Justice in Locke's Theory of Property”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, No. 3 (Jul. - Sep., 1981), p. 423.

30. John Locke, *FT*, §42, p. 170.

31. El título original es “A Report to the Board of Trade to the Lords Justices 1697, Respecting Relief and Unemployment of the Poor”. Fue publicado bajo el título de “An Essay on the Poor Law” en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 182-198. Para abreviar, en adelante me referiré a este escrito como “Report”.

pada en las tierras y talleres de su propiedad.³² En ese ensayo la palabra “caridad” prácticamente no aparece. Sin embargo, en él nos encontramos nada menos que con el correlato jurídico-político del deber de caridad que en el *Primer tratado* aparecía postulado como un imperativo moral. Locke propone allí dos sistemas complementarios de institucionalización del deber moral de caridad. Por un lado, considera que aquellos individuos totalmente incapaces de trabajar (y, por este motivo, totalmente incapaces de preservarse a sí mismos), deben beneficiarse de las transferencias de recursos de sus congéneres mejor situados instrumentada o regulada por el Estado. Me referiré a esta forma mínima de redistribución convalidada por Locke con el nombre de “caridad caritativa”. La denominación, deliberadamente redundante, pretende establecer un contraste con la otra forma de asistencia propuesta por Locke, a saber, la que tiene por objeto a aquellas personas que sí pueden garantizar su propia subsistencia (total o parcialmente) y que, sin embargo, no lo hacen. Empleando una expresión contradictoria, llamaré a esta forma de asistencia como “caridad no caritativa”.³³

¿En qué consiste la caridad caritativa y cómo se financia? Es preciso distinguir aquí dos circuitos complementarios: la caridad pública, instrumentada por el Estado, y la caridad privada, librada a la voluntad de los particulares aunque regulada por el Estado. Para financiar la caridad caritativa pública Locke está de acuerdo con la recaudación descentralizada de un impuesto a los propietarios, algo ya contemplado en la Ley de Pobres vigente cuando él escribe el *Report*. También avala la existencia de un circuito paralelo de caridad privada. Especialmente interesante resulta la asistencia prevista por Locke para el caso de aquellos individuos que no trabajan –aunque son aptos para hacerlo– bajo el falso pretexto de no conseguir empleo (caridad no caritativa). Si bien no se les propor-

32. Las *English Poor Laws* fueron un conjunto de medidas para lidiar con el problema de la pobreza extrema surgidas en Inglaterra a partir de la Edad Media tardía. Con su “Report” Locke interviene en el debate que se suscita en la década de 1690 acerca de cómo reformar dicho sistema para volverlo más eficiente.

33. Debo las expresiones “caridad caritativa” y “caridad no caritativa” a Claudio O. Amor (en conversación).

cionará el sustento en forma inmediata, se les forzará a apropiarse de lo necesario, esto es, a procurárselo a través de su trabajo. De acuerdo con la reforma que impulsa Locke, el guardián de pobres de cada parroquia³⁴ deberá hacer pública la situación de toda persona que manifieste no conseguir trabajo y solicitar a los terratenientes del lugar que la empleen voluntariamente por un salario inferior al del mercado. Esto último no sólo está pensado como incentivo dirigido a captar el interés de los potenciales empleadores sino, además, como castigo para el desempleado. Locke considera que el desempleado es responsable o culpable de su situación: si nadie lo ha contratado aún, ello tiene que deberse a un defecto propio (de honestidad o de habilidad)³⁵ por el que el desocupado debe “sufrir” las consecuencias. Si nadie acepta contratar voluntariamente a los desempleados, entonces el guardián de pobres podrá obligar a los terratenientes de la parroquia a hacerlo alternadamente. En caso de que alguien se resista a acatar la orden del guardián de pobres, lo mismo tendrá que pagar al desocupado el salario de subsistencia.

III. Justicia como imparcialidad versus caridad

Otro texto iluminador para esclarecer el significado del concepto lockeano de justicia y su relación con el de caridad es el ensayo “Venditio”, de 1695.³⁶ En este texto el concepto de justicia que Locke tiene en mente es otro, aunque no incompatible con el anterior:

34. Las unidades jurisdiccionales más elementales, responsables del cuidado de los indigentes locales.

35. John Locke, *Report*, p. 188.

36. Se trata de un ensayo breve al que se le ha prestado poca atención. Nadie hizo referencia a él al ocuparse de los escritos económicos de Locke y aparece mencionado muy pocas veces en la literatura sobre su teoría política. La primera referencia en esta línea aparece en John Dunn, “Justice and the Interpretation of Locke’s Political Theory”, *Political Studies*, 1968, pp. 68-87. Al final de su artículo Dunn publicaba por primera vez este escrito de Locke.

Si se me pregunta cuál es la medida que debería regir el precio al que se vende de modo de mantener a éste dentro de los límites de la equidad y la justicia, en resumidas cuentas yo diría que es la siguiente: el precio del mercado en el que se vende. Pienso que quien se atiene a esto en lo que sea que vende –suponiendo que sus mercancías estén exentas de defectos– estará libre de que se le impute robo, extorsión, opresión u otro cargo...³⁷

“Justicia” es aquí una categoría que se predica de los intercambios comerciales: estos se realizan con justicia cuando se ajustan al precio del mercado en el que se vende.³⁸ Las razones que aduce Locke para sostener que el precio al que se debe vender es el precio del mercado en el que se vende (ni más alto ni más bajo), pueden resumirse bajo la forma de dos argumentos. El primero es un argumento que ya aparecía en su escrito de 1691, “Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and the Raising the Value of Money”, y que se basa en consideraciones de eficiencia: si uno intenta vender a un precio diferente (más bajo) al del mercado en el que vende –observa Locke–, esto termina siendo autofrustrante (inconveniente en términos del interés de quien vende).³⁹ El segundo argumento, en cambio, es novedoso y tiene, además, un contenido moral: el precio de mercado cumplimenta las exigencias de la justicia y por ello sería inmoral vender a otro precio. La estrategia que adopta Locke para desarrollar estos dos argumentos radica en plantear una serie de casos hipotéticos donde se pueden ver estas razones en juego.

37. John Locke, *Venditio*, p. 340. (La traducción de los pasajes de “Venditio” es propia.)

38. Cómo se fija ese precio, es una cuestión que Locke no aborda en “Venditio” y que escapa al interés que este escrito reviste para nuestra argumentación. Con todo, dada la terminología que emplea, no estará de más aclarar que cuando se refiere a “precio de mercado” [“market price” o “market rate”] no emplea el concepto en el sentido técnico que más tarde le otorgaría Adam Smith, esto es, el precio que surge del libre juego de la oferta y la demanda. Se refiere, simplemente, al precio del mercado en el que se vende –un espacio real en un tiempo determinado– sin expedirse acerca del modo en que ese precio es establecido.

39. John Locke, *Several Papers Relating to Money, Interest and Trade*, New York, Kelley, 1968.

Locke comienza planteando la siguiente pregunta: “¿puede un hombre vender este año a 10 chelines el costal de trigo que el año anterior vendía a 5?”⁴⁰ Su respuesta categórica es que si 10 chelines es el precio del mercado en el que vende *ahora*, debe hacerlo y ello tanto por interés como por respeto a las reglas de la justicia. Por un lado, si intentara vender el trigo de este año al precio del año anterior, la conducta de este comerciante sería autofrustrante –dice Locke–, pues otro “se lo compraría a este precio barato y se lo vendería a otros al precio de mercado de modo tal de sacar provecho de su debilidad y quedarse con una parte de su dinero.”⁴¹ En otras palabras, la perspectiva de la ganancia económica actúa como incentivo para que los individuos se dediquen a la reventa, con el resultado de que los revendedores se quedan con un ingreso que, de otro modo, hubiese ido a parar al vendedor de trigo original. Tampoco los compradores se ven beneficiados. La conclusión es que el comerciante que vende a un precio menor al de mercado para sacar ventaja de sus competidores y/o beneficiar a los consumidores, terminaría por ver frustrado cualquiera de estos dos objetivos que se proponga. Para evitar esto podría proponerse venderles más barato *sólo a los consumidores* (no a los intermediarios), pero en los hechos –observa Locke– sería imposible hacer esta discriminación entre consumidores finales e intermediarios (potenciales revendedores): “el comerciante no puede saber si el comprador (...) no lo volverá a vender para quedarse, así, con el dinero que él pierde.”⁴²

Ahora bien, vender a un precio diferente al precio del mercado en el que se vende, además de infructuoso, es injusto. ¿Qué pasa –se pregunta Locke– si el comerciante de trigo, movido por un sentido de la caridad, decide venderles a los pobres (y sólo a ellos) a un precio inferior al del mercado? Locke responde que “esto es, desde ya, caridad, pero no es lo que la justicia propiamente dicha exige”:⁴³ si es injusto venderle a un hombre pobre a 10 chelines el costal, es igualmente injusto venderle a un hombre rico al mismo

precio, “pues la justicia no tiene sino una única medida para todos los hombres.”⁴⁴ El principio moral que establece Locke es, entonces, que la justicia exige que todos sean tratados por igual y por eso el precio de mercado es el precio justo, porque se aplica por igual a todos los hombres, sin discriminar –por ejemplo, entre pobres y ricos. Cualquiera que vende una misma mercancía a un precio a una persona y a otro precio a otra, viola el principio de justicia.

Locke refuerza su tesis mostrando que el caso converso –vender a alguien un bien a un precio *superior* al del mercado en el cual se vende– es igualmente injusto: “el que se aprovecha de la ignorancia, la fantasía⁴⁵ o la necesidad de un tercero –sentencia Locke– para venderle a alguien cinta, ropa, etc., más caro de lo que lo haría a otra persona, le está robando.”⁴⁶ Esta idea es ilustrada con tres ejemplos. En el primero, el vendedor intenta aprovecharse de la “fantasía” de su comprador, obnubilado por los encantos excepcionales de un caballo que desea adquirir:

A pide a B £40 por un caballo que en un mercado o feria no costaría más de £20. Ahora bien, supongamos que B se rehúsa a entregar £40 y al otro día entra en escena C, quien también desea comprar el caballo siendo tanta su necesidad de poseerlo, que estaría dispuesto a perder por él un negocio mucho más importante. A sabe de su necesidad. Si hiciera pagar a C £50 por un caballo que hubiese vendido a B por £40, lo estaría perjudicando y cometería extorsión. Al no venderle a él el caballo, como se lo vendería a otro, al precio de mercado, que era £40, y aprovecharse de la necesidad de C para exigirle por medio del chantaje £10 más de lo que en su propio parecer era su justo valor –siendo el dinero de un hombre igual de valioso que el de otro–, le está robando.⁴⁷

Otro caso similar es el siguiente:

44. John Locke, *Venditio*, p. 340.

45. “Fancy” en el original. En otros textos Locke traza una distinción entre “necesidades de fantasía”, puramente superfluas, y “necesidades de naturaleza”, que son “aquellas contra las que la razón solamente, sin ningún otro auxilio, es incapaz de defendernos ni de impedir que nos perturben”, como los dolores físicos, la sed, el frío, la fatiga, etc. Cf. John Locke, *Pensamientos*, §107.

46. John Locke, *Venditio*, p. 341.

47. John Locke, *Venditio*, p. 341.

40. John Locke, *Venditio*, p. 340.

41. John Locke, *Venditio*, p. 340.

42. John Locke, *Venditio*, p. 340.

43. John Locke, *Venditio*, p. 340.

En alta mar, un barco que tiene un ancla de sobra se encuentra con otro que las ha perdido todas. ¿Cuál sería el precio justo al que debería vender su ancla al barco que la necesita imperiosamente? A esto respondo que el mismo precio al que vendería ese ancla a un barco que no se encuentra en esa situación de necesidad. Pues éste continúa siendo el precio de mercado por el cual uno le daría a cualquiera cualquier cosa que no se encuentre necesitando de este modo.⁴⁸

La diferencia con el caso anterior es que aquí el comerciante se está aprovechando de la *necesidad imperiosa* del potencial comprador (de no concretarse la transacción, los tripulantes del barco sin ancla se encontrarían en un serio peligro) –no de su fantasía–, pero aparece igualmente clara la concepción de la justicia como trato imparcial.

Por último, un ejemplo resulta especialmente relevante para la tesis defendida en este trabajo, pues no sólo permite –al igual que todos los otros casos planteados– aprehender el concepto lockeano de justicia como “trato imparcial”; nos habla, además, de cómo deben ponderarse, a juicio de Locke, este concepto de justicia y la caridad. Me refiero al ejemplo del comerciante de Danzig, en el cual se comparan dos ciudades: una –Ostend– en la que nadie pasa hambre y se vende el trigo a 5 chelines el costal, y otra –Dunkirk– en la que, por el contrario, impera el hambre y el costal se vende a 20 chelines. Locke sostiene que vender a los necesitados de Dunkirk por encima del precio de mercado es tan injusto como hacerlo por debajo de ese precio. No ve injusticia alguna en que, en esta segunda ciudad golpeada por el hambre el comerciante de Danzig venda el trigo cuatro veces más caro de lo que lo vende en la primera, “pues vende al precio que fija el mercado en el que se encuentra, y no le vende más barato a Thomas de lo que le vendería a Richard.”⁴⁹

Pero si bien la justicia así entendida, como trato imparcial, es el principio fundamental por referencia al cual debe regirse el intercambio entre individuos, una vez más Locke deja en claro que, en ciertas ocasiones, debe hacerse a un lado para dar paso a la cari-

48. John Locke, *Venditio*, p. 343.

49. John Locke, *Venditio*, p. 342.

dad. Es perfectamente justo vender los propios productos al precio del mercado en el cual se vende, pero puede haber circunstancias excepcionales en las que la caridad demande una acción que está por encima de lo que exige la justicia. La conducta maximizadora del vendedor, por justa que sea, no debe ir tan lejos como para hacer que los habitantes de su pueblo mueran de hambre. Es legítimo que el vendedor busque vender el trigo al máximo precio posible

...con todo, si lo eleva hasta el punto en que tienen que darle más de lo que son capaces, o se aprovecha a tal extremo de sus necesidades presentes que no les deja medios para subsistir, entonces ofende el principio común de la caridad que lo alcanza en tanto que hombre y, de morir alguno de éstos de hambre, sin duda se lo considerará culpable de homicidio. (...) *está obligado a sufrir alguna pérdida y transferir algo de lo propio* para salvar a un tercero de morir de hambre.⁵⁰

IV. Consideraciones finales

Como hemos visto, para Locke la justicia y la caridad no son fácilmente conciliables. Las exigencias emanadas de uno y otro principio entran en conflicto y es preciso sentar posición respecto de cómo ponderarlos. Desdibujando las rígidas coordenadas ideológicas dentro de las cuales lo circunscribieron por décadas intérpretes y epígonos contemporáneos, Locke no descarta como inmoral el deber de transferir recursos legítimamente propios a terceros que se encuentran en una situación de necesidad extrema. Por el contrario, considera que es inaceptable dejarlos morir. Tanto en el *Primer tratado* como en “Venditio” sostiene que quien deja morir de hambre a un semejante por negarle algo de lo propio, es culpable de homicidio. Ocurre que su principio de justicia no tiene un carácter absoluto tal que excluya cierta redistribución con fines (mínimamente) igualitarios.

Esta primacía de la caridad por sobre la justicia debe, por cierto, dimensionarse adecuadamente. La caridad no exige nada especial-

50. John Locke, *Venditio*, pp. 342-343. (Énfasis añadido.)

mente oneroso. En “Venditio” manda ofrecer al indigente los bienes de subsistencia a un precio inferior al del mercado en el que vende. La asistencia caritativa que Locke propone en el *Primer tratado* y en el *Report* implica una exigencia algo mayor: transferir a otros una parte de lo propio. Con todo, la distribución que demanda es mínima en, al menos, dos sentidos. En primer lugar, no exige a todos los hombres ceder todo lo que otros requieren, sino que sólo demanda de quienes se hallan en posesión de un excedente transferir una mínima porción del mismo, a saber, la indispensable para que otro no muera de hambre. En segundo término, tampoco exige transferir una parte del excedente a todos los hombres que lo necesiten, sino sólo a aquellos que estén incapacitados para trabajar. Lo que exige, para la mayoría de los casos, es proporcionar un empleo que permita evitar el “crimen” de que alguien muera de hambre en medio de la abundancia concedida por Dios.

En el séptimo de los nueve *Ensayos sobre la ley natural* de Locke queda claro que las circunstancias en las que el principio de caridad se vuelve aplicable son, en efecto, *excepcionales*.⁵¹ En ese ensayo Locke observa que no todos los deberes emanados de la ley natural tienen un alcance perpetuo y universal –entre ellos, el deber de caridad. La fuerza obligatoria de la ley natural sí es perpetua: no existe ni puede existir un lapso de tiempo que se sustraiga a la misma. Es, además, universal, dado que obliga a todos los hombres sin excepción ni distinción de rangos o funciones.⁵² Pero no puede decirse lo mismo de todos los *deberes particulares* emanados de la ley de la naturaleza. Existen algunos casos en los que la obligación de realizar la acción (o abstención) exigida por la ley depende de que se den determinadas circunstancias que los hacen entrar en vigen-

51. La importancia de este ensayo a los efectos de precisar mejor el estatus que Locke confiere al deber de caridad me fue sugerida por un texto de Ana Kuschnir. Cf. Ana Kuschnir, “Derecho de propiedad y deber de caridad en John Locke”, en Hunziker, P. y Lerussi, N. (comps.), *Misanthropía, filantropía, apatía*, Córdoba, Editorial Brujas, 2007.

52. Vale tanto para el rey como para el súbdito, para el padre tanto como para el hijo, para el noble tanto como para el plebeyo. Todos los seres dotados de razón están, por ello mismo, sujetos a los mandatos de la ley natural. Cf. John Locke, *ELN VII*, p. 125.

cia. Hay conductas –como el robo y el homicidio– que *siempre* están prohibidas, y sentimientos que *siempre* debemos experimentar hacia los demás.⁵³ Pero algunos preceptos de la ley natural no se aplican de manera continua. Entre ellos cuenta Locke las exigencias de rendir culto a la divinidad, consolar a un vecino necesitado, ayudar a alguien envuelto en problemas o proporcionar alimento a los que padecen hambre.⁵⁴

De todas formas, del tratamiento que hace Locke de la caridad se desprende que su concepción de los derechos de propiedad no excluye una mínima dimensión inclusiva que procura garantizar el acceso universal a ciertos recursos básicos necesarios para subsistir. Reconoce que el poder político tiene algún grado de responsabilidad a la hora de proporcionar asistencia a los más desamparados y, como se ha visto, para implementar esa asistencia, los propietarios pueden ser obligados a desprenderse de una parte de sus legítimas posesiones. El examen desarrollado en este trabajo muestra que Locke es claro respecto de cómo se deben sopesar la caridad y la justicia. Mientras que la justicia exige que todos los hombres sean tratados por igual (sin conceder un trato preferencial a los pobres) y se respeten sus propiedades, la caridad debe sobreponerse a la justicia cuando está en peligro una vida y exige un trato diferencial y un acto positivo de transferencia de recursos para salvarla. Por debajo de la estructura de las convenciones sociales, flexible y diversa (entre ellas el mercado), subyace el orden natural, rígido y unitario, y sus demandas –que son las demandas de Dios– no admiten excepciones. Todos los hombres tienen el deber de preservar todo lo posible a sus semejantes. Esto implica renunciar a la justicia en cualquiera de los dos sentidos mencionados: renuncia a la exigencia de trato imparcial y renuncia a la titularidad sobre un excedente de bienes legítimamente adquiridos.

53. Locke no proporciona ningún ejemplo de estos “sentimientos obligados”.

54. “...no estamos obligados a brindar refugio y a aliviar con alimento a todos y cada uno de los hombres en todo momento, sino sólo cuando el infortunio de un hombre pobre reclame nuestra limosna, y cuando nuestra propiedad provea los medios para la caridad.” John Locke, *ELN VII*, p. 123. (La traducción de la cita es propia.)

ABREVIATURAS UTILIZADAS:

FT: John Locke, “*First Treatise*”, en *Two Treatises of Government*, editado, prologado y anotado por Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 141-263.

ST: John Locke, “*Second Treatise*”, en *Two Treatises of Government*, editado y prologado por Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 265-48.

ELN: John Locke, “*Essays on the Law of Nature*”, en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 79-133.

Report: John Locke, “*An Essay on the Poor Law*”, en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 182-198.

Venditio: Locke, John, “*Venditio*”, en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 339-343.

Ensayo: John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O’Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Pensamientos: John Locke, *Pensamientos sobre la educación*, traducción de Rafael Lasaleta, Madrid, Akal, 1986.

Recibido: 01-2012; aceptado: 06-2012

EL PROBLEMA DEL TIEMPO HISTÓRICO Y LA IMAGEN DIALÉCTICA EN WALTER BENJAMIN

Mariela Vargas

Universidad Técnica de Berlín

RESUMEN: Este trabajo ofrece un rastreo genealógico del interés por el problema del tiempo histórico en el pensamiento del joven Walter Benjamin. Frente a interpretaciones del mesianismo en Benjamin como una categoría monolítica y estrechamente ligada a la teología judía, se mostrará una inflexión importante dentro de las transformaciones que sufre el concepto de lo mesiánico a lo largo de su obra, que abriría la posibilidad de una relación heterodoxa con el mesianismo judío. Por otra parte, y atendiendo a una relación diferente con el pasado inaugurada por la noción de “imagen dialéctica”, se mostrará la importancia de las reflexiones en torno a Proust para la conformación de la misma.

PALABRAS CLAVES: Mesianismo, imagen dialéctica, Jetztzeit, Proust, recuerdo.

ABSTRACT: This Essay sketches out some moments in Benjamin’s reflexions about time and history and offers a genealogy of Benjamin’s early interest on the problem of philosophy of history. In contrast to current interpretations of messianism as a monolithic category closely related to jewish theology, I will show that an important turning point in the horizon of changes that this concept experiences along his work opens the possibility to a heterodox reading of this concept. On the other side, taking account of the new kind of relationship with the past that the notion of “dialectical image” enables, I will examine the importance of Benjamin’s encounter with Proust in the process of giving shape to that notion.

KEY WORDS: Messianism, dialectical image, Jetztzeit, Proust, memory.

I. Apertura

La preocupación por la cuestión del tiempo y la historia está presente en Benjamin desde el inicio de su trayectoria intelectual. Junto con la cuestión del lenguaje, la problemática de la filosofía de la historia es el motor que impulsa sus búsquedas y lecturas. Como un hilo rojo que recorre su obra, el problema de un enfoque filosófico de la historia adecuado surge ya en sus escritos tempranos y florece en casi todos sus textos más importantes. Los desarrollos benjaminianos en torno a esta cuestión fueron ubicados rápidamente y por completo en los estantes del judaísmo, en una primera catalogación que se debe a la interpretación de Gerschom Scholem. En tiempos más recientes, Michael Löwy¹ retoma la interpretación de Scholem y, dejando intacto los aspectos judaizantes de la misma, la acopla a los elementos histórico-materialistas del pensamiento benjaminiano y los considera como una unidad sin costuras, como una “amalgama”. La lectura de Löwy concluye asimilando el mesianismo de Benjamin al de los románticos e incluyéndolo en una corriente denominada por él “judaísmo libertario”.

En este trabajo se intentará matizar, por un lado, la concepción de un mesianismo monolítico y homogéneo al interior del pensamiento benjaminiano; por otro, se intentará mostrar que la reflexión de Benjamin acerca del tiempo histórico no se deja acuñar en la moneda unívoca del mesianismo, ni se reduce a él, sino que, al igual que un río, recibe en su trayectoria distintos afluentes. En las primeras secciones -I, II, III- se llevará a cabo un rastreo de la génesis del problema del tiempo histórico en Benjamin y se presentarán algunas estaciones de su recorrido hacia una concepción propia de

1. Cf. Michael Löwy, *Redención y utopía*, Bs. As. El cielo por asalto, 1997 y *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Bs. As, F.C.E. 2003. Si bien en *Aviso de incendio* Löwy suaviza la presentación que hizo de Benjamin en su libro *Redención y utopía* y en lugar de afirmar directamente la tesis de que el pensamiento de Benjamin es una “amalgama” de mesianismo y marxismo, se pregunta más prudentemente “¿cómo se articulará este fermento mesiánico, utópico y romántico con el materialismo histórico?”, la tesis fuerte de Löwy -Benjamin sería marxista y teólogo a la vez- no sufre ninguna modificación sustancial. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, p. 22 y 41 (la cursiva es mía)

la temporalidad histórica, la cual culmina en la noción de imagen dialéctica. En las secciones IV y V se alegará que al interés benjaminiano por la historia y por la naturaleza del tiempo histórico le es correlativa la pretensión de captar el tiempo mediante imágenes, de usar éstas como redes para emboscar el tiempo. Esta sería la misión de lo que Benjamin llama “imagen dialéctica”: detener una imagen del pasado en su fuga y hacer aparecer el tiempo detenido en ella. Esto supone explorar dos aspectos del interés benjaminiano por el problema del tiempo histórico: por un lado, su interés por una concepción del pasado y la historia como no clausurados y, por otro, el esfuerzo complementario por examinar diferentes experiencias del tiempo que tratan de hacer comparecer al pasado mediante el ejercicio de la memoria.

II. Búsqueda inicial

En Benjamin, las primeras huellas de una reflexión acerca de la problemática de la historia se remontan a sus tiempos de estudiante. Benjamin se inscribe en la universidad de Freiburg en el semestre de verano de 1912 en Filología, pero asiste a las clases de “Allgemeine Geschichte” (historia general) de Friedrich Meinecke y de Filosofía del neokantiano Heinrich Rickert. Cuando se muda nuevamente a Berlín atiende a las clases de Hermann Cohen. Durante esos años sigue atentamente las posturas de sus contemporáneos sobre la filosofía de la historia. En 1916 lee la *Antrittsvorlesung* de Heidegger en la universidad de Freiburg “*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*”, al cual critica duramente.² Por el contrario, cuando Benjamin lee a los románticos y a Franz Baader lo guía el interés que despierta en él el hecho de que para ambos la religión y la historia constituyen el centro de gravitación de sus trabajos. Dicho interés crecerá a la luz del desencanto del sistema kantiano.

2. Ver: Walter Benjamin, Carta a Scholem del 11.11.1916 en *Gesammelte Briefe* 1, p, 344. En adelante GB. “El artículo [...] documenta de manera exacta el modo en el que *no* tienen que hacerse las cosas”. Ésta y todas las traducciones son mías. De todos modos, he indicado toda vez que me fue posible la página de la edición en español de los textos citados.

Los años de formación que Benjamin tuvo con profesores neokantianos culminan con su crítica a la limitada noción de experiencia kantiana en *"El programa de la filosofía futura"* (1918). Sin embargo, a pesar del componente polémico de aquél escrito programático contra Kant, el programa de la filosofía futura se concebía a sí mismo como una ampliación y una continuación de la línea de pensamiento kantiano.³

Uno de los primeros pasos de alejamiento del kantismo se produce como respuesta al desencanto que experimentó Benjamin cuando, buscando un tema para su tesis doctoral, se aboca a la lectura de los textos de Kant sobre filosofía de la historia. En una carta de noviembre 1917 Benjamin le comunica a Scholem el criterio que ha elaborado para medir el valor de todo proyecto filosófico: la posición que éste adopte frente a la historia, el modo de pensar el tiempo histórico. En esa carta sostiene que "la dignidad metafísica última de una concepción filosófica que realmente quiera ser canónica se mostrará de modo más claro en su tratamiento de la cuestión de la historia".⁴ Las lecturas de Kant no le proporcionarán más que desilusión; en diciembre de 1917 relata a Scholem que "en lo que respecta a Kant luego de la lectura de sus dos textos específicos más importantes (...) mis expectativas más altas se han visto decepcionadas. Eso me molesta bastante, en especial en vista a mis planes para el tema de doctorado, pero no encuentro en los trabajos de Kant ningún punto esencial de conexión con los escritos de filosofía de la historia más cercanos a nosotros".⁵ Este rechazo, traducido en lo que Benjamin llamó su "postura crítica", es válido también contra el método de acceso a la problemática de la historia que Kant pretende aplicar: "el postulado de una forma de observación

3. Ver: GB, 1, p. 150. Benjamin escribe a Scholem en Octubre de 1917: "Einzig im Sinne Kants und Plato und wie ich glaube im Wege der Revision und Fortbildung Kants kann die Philosophie zur Lehre oder mindestens ihr einverleibt werden".

4. GB, 1, p. 391.

5. GB, 1, p. 408. Carta a Scholem del 23.12.1917. En febrero de 1918 (GB, 1, 426) reitera que: "von Kants historischen Schriften aus einen Zugang zur Geschichtsphilosophie zu gewinnen ist schlerterdings unmöglich".

y método propios de las ciencias naturales".⁶ El interés en la filosofía de la historia debía ser alimentado en otras fuentes.

III. Las aristas de lo Mesiánico

La primera consecuencia de este tramo del recorrido intelectual de Benjamin fue la elección de un tema de tesis doctoral vinculado al romanticismo y al concepto de crítica. Uno de los motivos de esta elección se hace visible en su análisis de los objetivos del romanticismo: "el romanticismo busca lograr para la religión lo que Kant hizo con los objetos teóricos: mostrar su forma. (...) En todo caso, el Romanticismo temprano pensó hacer algo análogo con la historia".⁷ Esta era la respuesta a una filosofía que había fundado una "experiencia de poco valor",⁸ que concebía al tiempo como una forma pura y a la historia como parte de un movimiento de perfectibilidad y progreso indefinidos del género humano. Por el contrario, el romanticismo introducía de la mano del mesianismo un tiempo cualitativo y recuperaba una comprensión de la historia bajo el manto y cetro divinos.

En su investigación sobre la definición romántica del concepto de crítica de arte, Benjamin sostiene que su exposición del pensamiento de Friedrich Schlegel y de la idea temprano-romántica del arte "aportan (...) los materiales —aunque no el punto de vista

6. GB, 1, p. 408. Los textos a los que se refiere Benjamin son: "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" y "Zum ewigen Frieden". En la introducción al primero Kant sostiene que las acciones humanas, en tanto fenómenos, están determinadas, al igual que cualquier otro suceso de la naturaleza, por leyes naturales generales (als jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt) Immanuel Kant, *Werke*, Berlin, Walter de Gruyter, 1968. Tomo 8, p. 17.

7. "Die Romantik sucht das an der Religion zu leisten was Kant an den theoretischen Gegenständen tat: ihre Form aufzeigen. (...) Jedenfalls dachte sich die Frühromantik etwas der Analoges unter der Geschichte" (GB, 1, 363)

8. Gerschom Scholem, *Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997, S. 78.

[Gesichtspunkt]- para una determinación de esa esencia histórica”⁹ (i.e. la del concepto de crítica de arte). En una nota al pie, indica sin ambages que “este punto de vista podría ser rastreado en el mesianismo romántico”¹⁰ e introduce luego una cita de Schlegel que ilustra esa posición: “el deseo revolucionario de realizar el reino de Dios [der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren] es el punto de inflexión de la cultura del progreso y el comienzo de la historia moderna”. Este carozo místico-mesiánico del romanticismo atrajo fuertemente a Benjamin, operándose así el primer corte con una concepción formalista del tiempo, en la que el tiempo es mera condición de posibilidad del conocimiento y de una experiencia cuyos alcances se reducían al campo de las ciencias naturales.

Si bien partiendo de las exigencias planteadas por Benjamin a toda reflexión filosófica sobre la historia, el alejamiento del kantismo era obligado, éste no era el único elemento que empujaba a Benjamin fuera de los límites de la filosofía kantiana. El otro factor decisivo para el rechazo del sistema kantiano era la cuestión del lenguaje. Un problema central para Benjamin, quien le adjudicaba un rol determinante en el proceso de conocimiento, pero que para Kant no era significativo. En Benjamin, el lenguaje es el medio del conocimiento, no sólo porque en él la oposición entre sujeto y objeto quedaría anulada, haciendo del lenguaje mismo el sitio de la verdad, sino también porque garantiza la continuidad de las distintas formas de experiencia.¹¹

9. “Trotzdem werden die folgenden Aufstellungen, besonders hinsichtlich der eigentümlichen Systematik von Friedrich Schlegels Denken und der frühromantischen Idee der Kunst, auch für eine Wesensbestimmung Materialien -nicht aber den Gesichtspunkt- beibringen.” Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* tomo I, 1, p. 12 (en adelante GS). [Trad. Cast. Obras, I, 1, Madrid, Abada, 2006, p. 15]

10. “Dieser Gesichtspunkt dürfte in dem romantischen Messianismus zu suchen sein”. GS, I, 1, p. 12. [Trad. Cast. Obras, I, 1, Madrid, Abada, 2006, p. 15 nota al pie N° 3]

11. En sus reflexiones de 1916 en “Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen” Benjamin niega que “mediante” el lenguaje se comunique algo, antes bien, el lenguaje se comunica a sí mismo y las cosas comunican en el lenguaje lo que hay en ellas de comunicable. El lenguaje

En esta pequeña genealogía del interés de Benjamin por la cuestión de la historia, por el carozo constitutivo y el primigenio espesor temporal de todo lo que es, puede verse que éste es anterior a su encuentro con el romanticismo, pero que encuentra en él una instancia central, el mesianismo, como expresión del tiempo cualitativo, a la que se siente afín. No es este el lugar apropiado para discutir si el mesianismo de Benjamin es el mismo que el mesianismo romántico, el cual es un tema que valdría la pena examinar. En cualquier caso, y aunque Benjamin comparta en este punto la crítica romántica a la ilustración, no podría afirmarse sobre Benjamin lo que vale para la filosofía y la estética del romanticismo: ser una huida, una reacción consistente en salir a la búsqueda de Dios y de apoyo en mitologías re-construidas como respuesta a la desaparición de las estructuras feudales tradicionales en Alemania a causa del creciente despliegue de formas mercantiles de intercambio y a modo de compensación por la aniquilación de los fundamentos filosóficos que la ilustración había llevado a cabo. Este doble desencanto condujo a los románticos a la “sacralización del arte” y de la poesía, los cuales, vueltos objetos de culto, garantizaban el acceso a lo absoluto y sostenían la unidad con el “mundo antiguo”.¹² Si bien Benjamin rechaza el

deja de ser medio, para adquirir un status de medium. “Todo lenguaje se comunica a sí mismo. O, dicho con más exactitud: todo lenguaje se comunica *en* sí mismo, dado que él es, en el sentido más puro, el “medio” mismo de la comunicación. Lo medial, que es la *inmediatez* de toda comunicación espiritual, es pues el problema fundamental de la teoría del lenguaje; y si se considera mágica a esta peculiar inmediatez, el problema primigenio del lenguaje es su magia”. GS, II, 1, pp. 140-157, cita, p. 142. [Trad. Cast. “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” en Obras, II, 1, pp. 144-162, cita, p. 147] En una carta dirigida a Buber el mismo año Benjamin explicita nuevamente su rechazo contra el uso y la concepción instrumental del lenguaje. Ver GB, I, pp. 325-327.

12. Ver: Jean-Marie Schaeffer, *La teoría especulativa del arte*. Trad. de Ricardo Ibarlucía. Mimeo. “Dicho de otra manera, el nacimiento de la teoría especulativa del Arte es efectivamente la respuesta a un problema filosófico-teológico: cómo salvar el acceso al ser absoluto y a un fundamento último de la realidad, cuando el criticismo kantiano acaba de bloquear la ontología y de limitar el campo del conocimiento humano a formas y cate-

kantismo por los mismos motivos que lo hace el romanticismo, no seguirá el derrotero de una estética especulativa iniciado por ellos. Ya en 1921, en el ensayo sobre “Las afinidades electivas de Goethe”, concentra su crítica en el Círculo de George y al tipo de crítica literaria que practicaba Gundolf, quien habría hecho de Goethe *el* poeta absoluto y del arte una pseudo-religión o un reemplazo mítico y re-mitificante de la misma.¹³

Por esa misma fecha, 1920-21, la comprensión benjaminiana de lo mesiánico experimenta en el “*Fragmento teológico-político*”¹⁴ una singular transformación. Lo mesiánico es reinterpretado por Benjamin como una “intensidad”, es llevado a la interioridad del hombre, y presentado como “intensidad mesiánica inmediata [unmittelbare messianische Intensität], la perteneciente al corazón, del ser humano individual interno [que] pasa por la desdicha, por el sufrimiento”. Lo mesiánico es inseparable de la idea de felicidad, pero esta felicidad y este mesianismo que se persiguen en el orden de lo profano son pensados por Benjamin como conduciendo a la “eternidad de un ocaso” [Ewigkeit eines Unterganges]: “Pues en la felicidad, todo lo terreno se dirige a su propio ocaso, que sólo en la felicidad puede encontrar, mientras que, por supuesto, la intensidad mesiánica inmediata, la perteneciente al corazón, del ser humano individual eterno, pasa por la desdicha, por el sufrimiento. A la *restitutio in integrum* religiosa que conduce a la inmortalidad le corresponde una *restitutio in integrum* mundana que a su vez conduce a la eternidad de un ocaso; siendo por su parte la felicidad ritmo de eso mundano eternamente efímero, pero uno efímero en

gorías subjetivas así como a objetos fenoménicos, no teniendo ya la cuestión del ser y de Dios más que el estatuto de una idea de la razón, inaccesible a toda especulación teórica”.

13. Cf. GS, I, 1, pp. 158-160. Trad. Cast. “*Las afinidades electivas de Goethe*” en Obras, Libro I, 1, pp. 167-169

14. El título no pertenece a Benjamin, sino que fue puesto por Adorno, quien consideraba que el texto fue escrito hacia 1938. Por el contrario, Gerschom Scholem y Rolf Tiedemann consideran como posible fecha de redacción el período 1920-1921. Un indicio que apoya esa datación es la cercanía temática con “*Para una crítica de la violencia*” y la mención al libro de Ernst Bloch “*Geist der Utopie*”, publicado en 1918 y el cual Benjamin estudió en el otoño de 1919.

su totalidad, en su totalidad espacial y temporal, a saber, el ritmo de la naturaleza mesiánica.”¹⁵

Por otra parte, Benjamin traza una clara línea divisoria entre el orden de lo profano y el orden mesiánico. Aquél no puede relacionarse por sí mismo con lo mesiánico, pues sólo el Mesías puede generar esa relación. Benjamin introduce en este punto una distinción estructural entre meta y final. El Reino de Dios no es meta de ningún movimiento en lo terreno, no podría ser nunca dirección o télos, nada nos conduciría a él, pero no obstante, su llegada coincidiría con el final. A pesar de esta imagen de un mundo profano cerrado completamente sobre sí mismo, Benjamin sostiene que “una fuerza que recorre su camino puede promover una fuerza de dirección contraria”. Es decir, que el orden profano de lo profano, el mundo de la experiencia efímera, transitoria, el mundo de la experiencia que Benjamin en su enfrentamiento con el neokantismo quería recuperar para la filosofía, puede promover la llegada del orden mesiánico. No se trata de redimir la condición efímera del mundo, no es ese el significado que Benjamin le atribuye a “lo mesiánico”, sino, por el contrario, a lo mesiánico nos acercamos al hundirnos en esta condición efímera, en el espesor propio de lo que pasa y desaparece (vergehen). Por su parte, el conocimiento histórico y la experiencia del pasado en Benjamin consistirán en poder “citar”¹⁶

15. GS, II, 1, p. 204: “Denn im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück aber ist ihm der Untergang zu finden bestimmt. - Während freilich die unmittelbare messianische Intensität des Herzens, des innern einzelnen Menschen durch Unglück, im Sinne des Leidens hindurchgeht. Der geistlichen *restitutio in integrum*, welche die Unsterblichkeit einführt, entspricht eine weltliche, die in die Ewigkeit eines Unterganges führt und der Rhythmus dieses ewig vergehenden, in seiner Totalität vergehenden, in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehenden Weltlichen, der Rhythmus der messianischen Natur, ist Glück.” [Trad. Cast. “*Fragmento teológico-político*”. Obras, libro II, vol. I. Madrid, Abada 2007, p. 207]

16. Cf. GS, I, 1, p. 607. Tesis XIV y Tesis III de “*Sobre el concepto de historia*”: “El cronista, que detalla los acontecimientos sin discernir entre grandes y pequeños, tiene en cuenta la verdad de que nada de lo que alguna vez aconteció puede darse por perdido en la historia. Por cierto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Quiere decir

o recuperar mediante el recuerdo, mediante la fuerza del “*Eingedenken*”, momentos del pasado antes de su completa desaparición.

Lo mesiánico resiste el “giro materialista” de 1924 y acompaña las búsquedas profanas de Benjamin, para brillar por última vez, aunque con la intensidad de la primera, en el último texto de Benjamin “*Sobre el concepto de historia*”. Sin embargo, el mesianismo no permanece idéntico a sí mismo, ni coincide exactamente con la representación de la cábala judía del *Tikun*, que muchas veces se ha utilizado para dar cuenta del mesianismo benjaminiano. La formulación de 1920-21 del “Fragmento teológico-político” presenta modificaciones y desviaciones significativas en relación a la idea que tradicionalmente se tiene del mesianismo y también a la idea que Benjamin mismo tenía de éste. Entre 1920 y 1921 entra en juego un aspecto al que se le ha prestado poca atención, pero que es central en la concepción de la historia benjaminiana:¹⁷ por un lado, la idea mesiánica está alimentada por la voluntad de salvar la experiencia histórica en tanto experiencia efímera, amenazada por la posibilidad de la desaparición y del olvido. Por otra parte, el mesianismo es pensado como una intensidad, como un movimiento asintótico de lo profano y en lo profano hacia el corazón de lo efímero.

esto: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de los momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte una citation á l’ordre du jour: día que precisamente es el Juicio Final”. Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. ARCIS-LOM Ediciones. Santiago, 1995, pp. 47-66. Traducción de Pablo Oyarzún.

17. Jacob Taubes ha señalado las modificaciones del mesianismo en Benjamin y, sobre todo, llamado la atención sobre la importancia del “Fragmento-teológico-político” para la comprensión de aquél en su artículo “*Walter Benjamin -ein moderner Marcionit?*” en Bolz, N., Faber, R. (Ed.) *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins “Passagen”*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1986, pp. 138-147, especialmente p. 140 y 142. Allí Taubes examina la interpretación de Scholem devenida canónica de lo mesiánico en Benjamin, denuncia su carácter tendencioso, el cual habría impedido captar la cercanía de Benjamin con figuras cristianas, como la de Marción y Joaquín de Fiore y el acercamiento de Benjamin a una concepción cristiana de la redención cuando habla de una “*restitutio in integrum espiritual*”, es decir, en la interioridad del alma humana a la que se contrapone una “*restitutio in integrum*” mundana.

Lo mesiánico es una eternidad habitada por ese devenir, por el fluir del tiempo en el camino al agotamiento de sí mismo.

Estos dos aspectos, la voluntad de salvar la experiencia efímera y una concepción de lo mesiánico, no como el término de un recorrido teleológico de la historia, sino como una “intensidad”, confluyen en una actitud de crítica al historicismo y a la ideología del progreso. Frente a un mero transcurrir de un tiempo vacío, en cuyo trazo se iría constituyendo la historia, Benjamin plantea la idea de una “construcción” de la historia a través de imágenes, en las que el pasado se encuentra en un determinado momento con el presente, entra en una “constelación” con éste que se vuelve “legible” en un determinado momento de la historia. Contra una representación del tiempo como lineal y progresivo, Benjamin reivindica el carácter discontinuo de la historia y la potencia de lo efímero. Es esta discontinuidad lo que posibilita, por un lado, el “dar cita” al pasado, y con ello la existencia de toda tradición,¹⁸ por otro lado, es condición de posibilidad de la formación de esas “constelaciones” que Benjamin llama “imagen dialéctica”: “no es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo.”¹⁹

IV. Tiempo e imagen

Sobre la imagen dialéctica. En ella está escondido
el tiempo.

W. BENJAMIN. Libro de los Pasajes

18. GS, I, 3, p. 1236 “die Vorstellung des Diskontinuums [ist] die Grundlage echter Tradition” [“La idea de discontinuidad es el fundamento de la auténtica tradición”].

19. Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes* (en adelante LP) Madrid, Akal, 2005. Convoluto N, p. 464. “Nicht ist so, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit andern Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand”. GS, V, 1, pp. 576-77.

Entre los términos “imagen” y “dialéctica”, tomados en sentido estricto hay una cierta contradicción. Hillach señala que, por un lado, una imagen es “una figura (Gestalt) en la que el tiempo que tuvo participación en su formación, se ha detenido. Ello vale también para las imágenes de la realidad exterior. Como resultado de un proceso, no importa de qué índole, la imagen adquiere una cierta consistencia, que no puede ser volcada de nuevo -en tanto forma sintagmática- en el flujo del tiempo, que todo lo modifica, o en la actividad humana, sin que, al mismo tiempo, la imagen, en tanto *esta* imagen, se disuelva (auflösen)”. En contraposición a este carácter unitario de la imagen y de su aspecto sólido, de conformación, de detención, Hillach plantea que la “dialéctica, por el contrario, remite de modo esencial a un despliegue en el tiempo”.²⁰ El problema con la imagen dialéctica sería entonces el de la “rigidez” de sus imágenes, las cuales no podrían entrar en un auténtico vínculo dialéctico sin dejar de ser lo que son, imposibilitando así una síntesis dialéctica. Esto explicaría la refractariedad de la imagen dialéctica a toda forma de síntesis y/o reconciliación.

Otra característica propia de las imágenes dialécticas benjaminianas es su carácter lingüístico, el hecho de que “el lugar donde se las encuentra es el lenguaje” (der Ort, an dem man sie trifft, ist die Sprache).²¹ Como sostiene Sigrid Weigel, el concepto de imagen con el que trabaja Benjamin nada tiene que ver con las imágenes materiales, ni podría homologarse tampoco a imágenes mentales.²²

20. Ansgar Hillach, “Dialektisches Bild” en Opitz, Martin; Wizisla, Erdmut (Ed.) *Benjamins Begriffe*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2000, Tomo 1, p. 186. “Ein Bild ist nach herkömmlichem Verständnis eine Gestalt, in der die Zeit, die an seinem Entstehen Anteil hatte, zum Stillstand gekommen ist. Das gilt auch für Bilder der äußeren Wirklichkeit. Als Resultat eines wie immer gearteten Prozesses hat ein Bild eine gewisse Festigkeit erlangt, die nicht wieder -als syntagmatische Gestalt- in den alles verändernden Fluß der Zeit oder in das menschliche Tun eingebracht werden kann, ohne daß das Bild, als *dieses* Bild zugleich auflöst. Dialektik hingegen ist wesentlich auf Entfaltung in der Zeit verwiesen”.

21. GS, V, 1, 577/ LP, 464. Para una lectura de la “imagen” en Benjamin como imagen visual, ver: Georges Didi-Huberman, *Ante el tiempo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editores, 2005. pp.119-222 y 331-359.

22. Sigrid Weigel, *Entstellte Ähnlichkeit*. Frankfurt/M. Fischer, 1997, p.

Las imágenes más bien se leen y se tornan “visibles” en el momento en el que alcanzan su legibilidad (Lesbarkeit). Y ese instante en el que llegan a la legibilidad está dado por lo que Benjamin llama “índice histórico de las imágenes”. Ese índice “no sólo dice a qué tiempo determinado pertenecen, dice sobre todo que en un tiempo determinado alcanzan legibilidad”.²³ Es el tiempo que confluye en las imágenes dialécticas el que, en su agitación, en su tensado encuentro con otros tiempos, produce el movimiento y la configuración o, para decirlo con Benjamin, la “constelación” que las hará legibles.

La imagen dialéctica, esa figura original del pensamiento benjaminiano no surgió de golpe, sus contornos fueron tomando forma lentamente a medida que el proyecto sobre los pasajes de París ganaba espacio entre los trabajos de Benjamin y las anotaciones, citas, y fragmentos se multiplicaban, llenando interminables cuadernos de notas. El trabajo sobre ese material requería la elaboración de un método y un modelo de conocimiento, al modo en el que el libro sobre el drama barroco alemán había requerido una reformulación de la teoría del lenguaje benjaminiana²⁴ y un nuevo ropaje que le fue proporcionado por la “teoría de las ideas” que Benjamin concibe *ad hoc* para acceder a la “Idea” y al “origen” del *Trauerspiel*. El proyecto de un libro sobre los pasajes de París, una “*dialektische Feerie*” surgió en 1927, a la sombra de los paseos por la ciudad y de las lecturas de “*Le paysan de Paris*” de Aragon. Benjamin emplea el término “imagen dialéctica” por primera vez en 1929 en el marco de sus conversaciones con Adorno; pero recién en 1935 encuentra un uso programático en el proyecto de los pasajes,²⁵ cuando Benjamin redacta un primer “*Exposé*”²⁶ y propone hacer de la imagen dialéctica el método y medio de conocimiento que orga-

52ss. “Der Bildbegriff hat dabei nichts mit der Geschichte materieller Bilder zu tun, auch nichts mit einem geistigen Bild”.

23. GS, V,1, 577/ LP, 465.

24. Cf. carta de Benjamin a Scholem: “Die erkenntniskritische Vorrede (...) ist so eine Art zweites, ich weiß nicht, ob besseres, Stadium der früheren Spracharbeit als Ideenlehre frisiert”. GB, p. 372.

25. Cf. Hillach, A. Op. cit., pp. 190-192.

26. Walter Benjamin, “*Paris, capital del siglo XIX*” en LP, pp. 37-49.

nice el material para la escritura de una “Ur-Geschichte” del siglo XIX.

Dentro del conjunto de los elementos que fueron configurando la imagen dialéctica, en el entramado de sus afluentes, Proust ocupa a nuestro parecer, un lugar central. El primer vínculo sistemático de Benjamin con Proust es el de traductor. En uno de sus currículum vitae²⁷ Benjamin informa que las primeras lecturas de *A la recherche du temps perdu* (1913-1927) tuvieron lugar en 1919, una fecha excepcionalmente temprana, teniendo en cuenta que el ascenso del nazismo demoró considerablemente la recepción alemana de Proust. En el verano de 1925 Benjamin firmó un contrato para traducir “Sodoma y Gomorra”, traducción que estuvo lista en 1926 y a la que le siguió la de “A la sombra de las muchachas en flor”, traducida junto con Franz Hessel.²⁸ En 1926 Benjamin refiere en una carta a Hugo Hofmannstahl sus intenciones de escribir un ensayo sobre Proust, el cual tardará tres años en concretar. “*Hacia la imagen de Proust*” [Zum Bilde Proust] fue terminado en 1929 y publicado el mismo año en “*Die literarische Welt*”.²⁹ Proust, junto con Bergson y Freud, impregnó de manera decisiva la concepción benjaminiana del tiempo y la memoria. Desde este punto de vista, la noción de imagen dialéctica es impensable sin Proust; él aporta, a una escala individual, el modelo de diferentes tiempos que se encuentran, que son conjurados en una imagen-recuerdo.

Proust descubrió la fuerza rejuvenecedora, redentora del recuerdo y dedicó todas sus energías y sus días a re-crear el mundo y el tiempo pasado. En él se establece una relación entre vida y recuerdo, que luego, en “*Sobre el concepto de historia*”, Benjamin trasladará a la historia, forjando una construcción de la historia como producto de la memoria, que, además, presenta paralelismos con el modo en el que él busca diferenciar su punto de vista del enfoque historicista: “Es sabido que Proust no describió en su obra una vida, tal como ella fue, sino una vida, tal como aquél que la vivió, la recuer-

da. Sin embargo, esto es aún impreciso y demasiado tosco. Ya que lo más importante para el autor que recuerda no es lo que ha vivido, sino el tejer mismo de su recuerdo, el largo trabajo de Penélope que es el recordar [Eingendenken]”.³⁰ Casi 10 años después, Benjamin vuelve a plantear este vínculo entre historia y memoria en la Tesis VI de “*Sobre el concepto de historia*”: “articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro”.³¹

La misión y la fuerza del recuerdo consisten en dar cita a una imagen, la cual es un tejido hecho de palabras y recuerdos. En “*A la recherche du temps perdu*” la imagen “se desprende del complejo ensamblarse de las frases de Proust”.³² En esa imagen detenida se agolpan las plasticidades y fracturas del tiempo, en rítmica errancia, plegadas sobre sí mismas en el delicado instante antes de estallar. Aquella eternidad del tiempo mesiánico, la del interminable devenir e ir hacia un ocaso también eterno, es reencontrada en Proust como una “eternidad” en la que él nos “inicia”. Al acercarnos a la obra de Proust somos como “huéspedes que, bajo un cartel tambaleante, atraviesan un umbral, tras el cual nos esperan la eternidad y la embriaguez”,³³ esa eternidad es la del “tiempo entrecruzado” [verschränkte Zeit] no la del tiempo “ilimitado” [grenzenlose]. Es la eternidad como un aspecto del espesor temporal de la imagen.

30. GS, II, 1, 311: “Man weiß, daß Proust nicht ein Leben wie es gewesen ist in seinem Werk beschrieben hat, sondern ein Leben, so wie der, der es erlebt hat, dieses Leben erinnert. Und doch ist auch das noch unscharf und bei weitem zu grob gesagt. Denn hier spielt für den erinnernden Autor die Hauptrolle gar nicht, was er erlebt hat, sondern das Weben seiner Erinnerung, die Penelopearbeit des Eingedenken”. [Trad. Cast. “*Hacia la imagen de Proust*” en Obras II, 1, Abada, Madrid, 2007. p. 317]

31. GS, I, 2, p. 695: “Vergangenes historisch zu artikulieren (...) heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt”.

32. GS, II, 1, p. 314. [Trad. Cast., Op. cit., p. 321]

33. GS, II, 1, 319-320: “Auch bei Proust sind wir Gäste, die untern schwankenden Schild eine Schwelle betreten, hinter der uns die Ewigkeit und der Rausch erwarten”. [Trad. Cast., Op. cit., p. 326]

27. Ver: “Curriculum Vitae Dr. Walter Benjamin” en GS, VI, pp. 225-228).

28. Cf. Ursula Link-Heer, “Zum Bilde Proust” en Lindner, Burckhardt. (Ed) *Benjamin Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2006, pp. 507-521.

29. Cf. la información que proporcionan los editores de las Obras completas de Benjamin. GS, I, 3, pp. 1044-1047.

La imagen es pensada en el ensayo sobre Proust, por un lado, como una red, hilada con tiempos y lenguaje. Por otro, Benjamin propone considerarla como un “tercero”, tal como lo muestra con el ejemplo de la media a propósito del mundo de la semejanza y del sueño. La media, “enrollada sobre sí en la cesta de la ropa sucia, es una ‘bolsa’ y es su ‘contenido’. E igual que los niños no se cansan de transformar de *un* golpe estas dos cosas en una tercera, la media, Proust era insaciable vaciando de golpe esa ficción que es el yo, para introducir aquél tercero, a saber, la imagen, que calmaba su curiosidad, no, más bien su nostalgia.”³⁴ La imagen tiene una naturaleza tensa, oscilante entre el roce con el tiempo pasado y la evocación vívida, interminable, en los surcos del texto. Otro aspecto que se hace aquí patente es que la imagen carece de consistencia, es algo quebradizo, frágil desde su origen. La imagen “se desprende” de la “ensambladura de las frases de Proust- como de entre las manos de Françoise aquél día de verano en Balbec-, antigua, inmemorial, como una momia entre los visillos de tul”. Es el producto de un roce inmemorial, de un recuerdo del cuerpo; la imagen proviene de ese roce con el pasado, que la pone en contacto con la una singular fragilidad, con la faz opaca, desconocida de la caducidad y la muerte. La imagen surge de la inconsistencia del texto y de la memoria, de su carácter radicalmente poroso y es a la vez radicalmente rejuvenecedora: “allí donde el pasado se refleja en lo nuevo, un doloroso *shock* de rejuvenecimiento lo recopila con la misma contundencia con que el camino de Guermantes se entrecruza Para Proust con el de Swann”.³⁵

Por un lado, la imagen recibe sus surcos por obra del tiempo; por otro, el tiempo puede ser conminado por la imagen. Es por ello

34. GS II, 1, p. 314: “Kinder kennen ein Wahrzeichen dieser Welt [der Ähnlichkeit], den Strumpf, der die Struktur der Traumwelt hat, wenn er im Wäschekasten, eingerollt, “Tasche” und “Mitgebrachtes” zugleich ist. Und wie sie selbst sich nicht ersättigen können, dies beides: Tasche und was drin liegt, mit *einem* Griff in etwas Drittes zu verwandeln: in den Strumpf, so war Proust unersättlich, die Attrappe, das Ich, mit einem Griff zu entleeren, um immer wieder *jenes Dritte, das Bild*, das seine Neugier, nein, sein Heimweh stillte, einzubringen” (la cursiva es mía). [Trad. Cast., Obras, II, 1, p. 320]

35. GS II, 1, p. 320. [Trad. Cast., Obras, II, 1, p. 327]

que Benjamin piensa la historicidad a partir de la posibilidad de su detención. La historicidad es concebible sólo a partir de un “diferencial de tiempo”, que es el tiempo de la dialéctica en suspenso, capaz de escandirse en un instante que recoja y contraiga la totalidad del tiempo. El tiempo del tiempo, el instante, es “el diferencial de tiempo en el que únicamente es real y efectiva la imagen dialéctica”.³⁶ Benjamin describe ese encuentro de los diferentes tiempos como producto de un “Chock” de la “fuerza rejuvenecedora” [verjüngende Kraft] de la memoria, como un instante de cognoscibilidad en la historia. Las imágenes dialécticas son músculos que contraen y ritman los múltiples tejidos del tiempo, los múltiples tiempos. Detención y diferencial de tiempo (tiempo cualitativo) son equivalentes.

V. Imagen dialéctica y arqueología

Para Benjamin, no hay contradicción entre la afirmación de que no es posible pensar la historia a-teológicamente³⁷ y la utiliza-

36. LP, p. 860. El “diferencial de tiempo” es un concepto que Benjamin utiliza para distanciarse de Hegel, a quien critica por tratar en su dialéctica sólo con un tiempo “psicológico”, un tiempo ligado a la actividad del pensamiento. En Benjamin, por el contrario, el diferencial de tiempo hace referencia al/los tiempo/s real/es que entrarían miniaturizados en la imagen dialéctica, en la que quedarían contenidos como en una mónada. Ver al respecto GS, V, 2, p. 1037s. [Trad. Cast., LP, p. 860] “Zum Dialektischen Bilde. In ihm steckt die Zeit. Sie steckt schon bei Hegel in der Dialektik. Diese Hegelsche Dialektik kennt aber die Zeit nur als eigentliche, wenn nicht psychologische, Denkzeit. Das Zeitdifferential, in dem allein das dialektische Bild wirklich ist, ist ihm noch nicht bekannt. Versuch, es an der Moderne aufzuzeigen. Die reale Zeit geht in das dialektische Bild nicht in natürlicher Größe -geschweige denn psychologisch- sondern in ihrer kleinsten Gestalt ein. -Ganz läßt sich das Zeitmoment im dialektischen Bilde nur mittels der Konfrontation mit einem anderen Begriffe ermitteln. Dieser Begriff ist das Jetzt der Erkennbarkeit”.

37. En sus apuntes para el Libro de los Pasajes Benjamin vincula el aspecto teológico de la historia a lo que él llama “Eingedenken”, recuerdo, cuyo poder transformador contrasta con la fijeza de historia como ciencia. GS, V, 1, p. 589. “La historia no es sólo una ciencia, sino no menos una

ción y reflexión sobre nuevos métodos de acceso a la experiencia histórica. El mesianismo es precisamente aquello que impide ver la historia como producto de un progreso indefinido pues supone un rulo de tiempo cualitativo y kairológico al interior del tiempo. Aquél mesianismo “interiorizado” del “Fragmento teológico-político” recupera, en la idea del “*Jetztzeit*”, del tiempo-ahora, una dimensión externa, objetiva. El *Jetztzeit* es un modelo del tiempo mesiánico, una estructura temporal diferente, en la que ocurre un conocimiento del presente a través de la recuperación y reactivación de las fuerzas revolucionarias del pasado. Pero este conocimiento, que tiene la forma de la dialéctica en suspenso, en tanto medio del encuentro entre tiempos, es transformador.

En la imagen dialéctica el tiempo queda suspendido, por un instante, como si fuera el fiel de una balanza. El tiempo tiembla, oscila como la “agujita” que resbala en el visor de la balanza hasta que los pesos en cada platillo se encuentran en perfecta igualdad. El *Jetztzeit* es ese instante en el que el trabajo de la memoria puede hacerle contrapeso al presente y se produce entonces un encuentro entre presente y pasado que produce conocimiento histórico condensado en una imagen: “la dialéctica, al reposar, forma una imagen”,³⁸ una imagen del ahora que no es sino “la imagen más íntima de lo que ha sido” [das innerste Bild].³⁹ Esta “imagen más íntima” del tiempo pasado que apresa la dialéctica es el devenir íntimo de lo más exterior, produce, en el espesor de los tiempos, un estallido que rompe con el tiempo desde adentro, dando lugar a algo nuevo.

Esta idea de una multiplicidad de tiempos, que ya vimos obrando en Proust, la idea de una forma de dirigirse al pasado y excavarlo es desarrollada por Benjamin en un pequeño fragmento llamado

forma de rememoración [Eingedenken]. Lo que la ciencia ha “establecido”, puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo conclusivo, y de lo conclusivo (el dolor) algo inconclusivo. Esto es teología; pero en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de una modo fundamentalmente a-teológico, por mucho que no debamos intentar escribirla con conceptos directamente teológicos” (LP, pp. 473-74).

38. GS, V, 2, p. 1217 (LP, p. 995).

39. GS, V, 2, p. 1035 (LP, p. 857).

“*Desenterrar y recordar*” [Ausgraben und Erinnern], que bien podría leerse, al igual que el *Jetztzeit*, como una especie de contraparte de la búsqueda proustiana del tiempo perdido. Representa un aspecto metodológico del pensamiento benjaminiano y permite entender mejor su concepción de la historia y la memoria y la manera en que piensa el acceso a lo pasado.

Quien se dispone a acercarse a su propio pasado enterrado debe comportarse como un hombre que excava. Sobre todo, no debe temer volver una y otra vez hacia uno y el mismo estado de cosas, esparcirlos, como uno esparce la tierra, revolverlos, como uno revuelve la tierra. Pues los “estados de cosas” no son más que capas, que sólo entregan aquello por lo que vale la pena la excavación a la investigación más cuidadosa. (...) Y es sabido que en las excavaciones es conveniente proceder de acuerdo a planes. Pero también es igualmente imprescindible la espátula cuidadosa, tanteando en el suelo oscuro. Y se engaña acerca de lo mejor aquél que solo hace inventario de lo hallado y no puede indicar en el suelo actual el lugar y la posición en el que se encontró lo viejo. Del mismo modo, los recuerdos verdaderos deben no tanto informar como indicar el lugar exacto en el que el investigador se apoderó de ellos. En estricto sentido épico y rapsódico, un verdadero recuerdo debe poder dar por este motivo al mismo tiempo una imagen de aquel que recuerda, igual que un buen arqueólogo debe presentar un informe no sólo de los estratos de los que provienen los objetos encontrados, sino, sobre todo, de aquellos que tuvieron que ser atravesados antes.⁴⁰

40. GS, IV, 1, pp. 400ss: “Wer sich der eignen verschütteten Vergangenheit zu nähern trachtet, muß sich verhalten wie ein Mann, der gräbt. Vor allem darf er sich nicht scheuen, immer wieder auf einen und denselben Sachverhalt zurückzukommen -ihn auszustreuen wie man Erde ausstreut, ihn umzuwühlen, wie man Erdreich umwühlt. Denn “Sachverhalte” sind nicht mehr als Schichten, die erst der sorgsamsten Durchforschung das ausliefern, um dessentwillen sich die Grabung lohnt. (...) Und gewiß ist’s nützlich, bei Grabungen nach Plänen vorzugehen. Doch ebenso ist unerlässlich der behutsame, tastende Spatenstich in’s dunkle Erdreich. Und der betrügt sich selber um das Beste, der nur das Inventar der Funde macht und nicht im heutigen Boden Ort und Stelle bezeichnen kann, an denen er das Alte aufbewahrt. So müssen wahrhafte Erinnerungen viel weniger berichtend verfahren als genau den Ort bezeichnen, an dem der Forscher ihrer habhaft wurde. Im strengsten Sinne episch und rhapsodisch muß daher wirkliche Erinnerung ein Bild zugleich von dem der sich erinnert

En este fragmento, Benjamin ofrece una imagen de la excavación del pasado en la que el arqueólogo, como un topo,⁴¹ busca esos “estados de cosas” (*Sachverhalte*) que “no son más que capas”, estratos geológico-temporales que se empeña en recuperar. La rememoración (*Eingedenken*) aparece unida a la arqueología en la tesis de que el verdadero recuerdo se comporta menos de modo informativo, que señalando el lugar en el que el investigador obtuvo su presa. Lo importante no es hacer un inventario del objeto encontrado o de lo recordado, sino poder mostrar el *lugar actual* en el que se conservó lo viejo y todas las otras capas y objetos que fueron empujados y removidos para ello. La tarea de ahondar en el tiempo y el espacio tiene su punto de partida y llegada en el presente, pues el recuerdo exhumado debe proporcionar “al mismo tiempo, una imagen de aquel que recuerda”. En este sentido, el conocimiento de la historia es el conocimiento de nosotros mismos.

Las imágenes dialécticas son la herramienta (la espátula de arqueólogo) que hace que las operaciones del recuerdo consistentes en desenterrar y recordar escapen a una reconstrucción en perspectiva, es decir, a una mirada unificadora que lime las asperezas de lo encontrado. Las imágenes dialécticas están hechas de imágenes o citas que, superpuestas, en tensión y renunciando a toda organicidad y conciliación, generan una chispa por la que el tiempo “salta” dentro de ellas. Leamos a Benjamin en una de las primeras anotaciones del Libro de los Pasajes: “el hecho de ser pasado, de no existir más actúa intensamente en el seno de las cosas [Vergangen, nicht mehr zu sein arbeitet leidenschaftlich in den Dingen]. El historiador le confía su asunto a esta fuerza. Saca partido de ella y conoce las cosas tal como ellas son en el instante del no-ser-ya. (...)

geben, wie ein guter archäologischer Bericht nicht nur die Schichten angeben muß, aus denen seine Fundobjekte stammen, sondern jene ändern vor allem, welche vorher zu durchstoßen waren”.

41. Tomo la figura del topo del ensayo de José Sazbón *El fantasma, el oro, el topo*, en el que sigue de cerca la “migración metafórica” del topo como imagen de la revuelta que aflora violentamente y con eficacia subterránea, desde el suelo corroído por su actividad. José Sazbón “El fantasma, el oro, el topo” en *Historia y representación*, Bs. As. Universidad Nacional de Quilmes, 2002, p. 372ss.

Y la fuerza que trabaja en el interior [de ellas] es la dialéctica. La dialéctica las excava, las revoluciona, las trastoca, de tal suerte que la capa superficial deviene la profunda.”⁴²

La dialéctica es un topo. Los terrones y objetos desenterrados conservan en su núcleo al tiempo. La estructura y el detalle están siempre cargados de historia. La imagen dialéctica es producto de la débil fuerza que interroga, desde el presente, por lo olvidado. El tiempo que ella abre y recobra adviene como salto o shock, como una dulce catástrofe que inaugura, finalmente, lo verdaderamente nuevo. Cavar en el tiempo, interpelarlo, no será una tarea de reencontro con un origen idéntico a sí mismo, sino que, en ese proceso de excavación la laboriosidad se orientará a recuperar las distintas capas, incluso la de los desechos, la de lo malogrado, todos los cortes y umbrales donde el paso pesado de la empatía se detiene. En tanto el topo-arqueólogo de Benjamin remueve, desentierra y amenaza los cimientos ilusoriamente firmes de lo dado, proporciona el antídoto contra “el más potente narcótico del siglo XIX”: la historia “empeñada en mostrar las cosas como propiamente han sido en realidad”.⁴³

VI. Cierre

A lo largo de este trabajo se planteó un recorrido por diferentes estaciones del pensamiento benjaminiano acerca del tiempo y la historia, un intento de acceder al pasado mediante distintos usos de la memoria a fin de cumplir la meta que Benjamin le asigna al historiador en “*Sobre el concepto de historia*”: “articular históricamente el pasado”⁴⁴ (Vergangenes historisch artikulieren). En lo que hace al

42. GS, V, 2, 1001 (LP, p. 831).

43. GS, V/2, p. 1033 (LP, p. 856).

44. GS, I, 2, p. 695. *Sobre el concepto de historia*. Tesis VI: “Vergangenes historisch zu artikulieren heißt nicht, es erkennen “wie es eigentlich gewesen ist”. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt.” [“Articular históricamente lo pasado no significa “conocerlo como verdaderamente ha sido”. Consiste más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro.”]

mesianismo, se intentó complejizar enfoques excesivamente simplificadores, que homologan el concepto de mesianismo de Benjamin con el mesianismo judío o con las ideas románticas sobre el mesianismo. La noción de lo mesiánico se forja a lo largo de un sinuoso recorrido que incluye la experiencia desalojada de la filosofía por el neokantismo y la vivencia de la caducidad; la interioridad como sitio de la intensidad de lo mesiánico en el sufrimiento del corazón humano y que posteriormente busca una apertura a una experiencia comunitaria, tal como esta se perfila en las nociones del *Jetztzeit* y la imagen dialéctica.

El camino elegido por Proust y seguido también por Benjamin, le llevó a considerar formas supraindividuales de evocar, mediante la conmemoración (*Eingedenken*) o de la actividad del arqueólogo-historiador, las experiencias del pasado, para, haciéndolas entrar en constelaciones con el presente, sacar de ellas la chispa de lo nuevo. La imagen dialéctica supone también una forma de pensar y de escribir vinculadas intrínsecamente a la actualidad. La imagen es como un velero que atrapa al tiempo cualitativo en sus velas y sólo por ello puede cortar el continuum de las olas del mar de la historia. El dialéctico despliega imágenes que se suspenden y suspenden en el tiempo, se detiene ante ellas como ante un tiempo entrecruzado, abierto hacia otros tiempos y hace que el tiempo se embosque en ellas. “Ser dialéctico significa captar en las velas el viento de la historia. Las velas son los conceptos. Pero no basta con poseer velas. El arte de saber colocarlas es decisivo”.⁴⁵ Este arte de “colocar las velas” para conjurar el tiempo es la tarea que Benjamin le asignó al pensador dialéctico. Apropiarse de ella es la misión de la filosofía venidera.

BIBLIOGRAFIA

- BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1990. [Trad. Cast. Obras, Madrid, Abada, 2005]
 BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Briefe*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1995
 BENJAMIN, Walter, *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2005.

- BENJAMIN, Walter, *La dialéctica en suspenso Fragmentos sobre la historia*. ARCIS-LOM Ediciones. Santiago, 1995. Traducción de Pablo Oyarzún.
 HILLACH, Ansgar, “Dialektisches Bild” en Opitz, M; Wizisla, E. (Ed.) *Benjamins Begriffe*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 2000, Tomo 1, pp. 186-229.
 KANT, Immanuel, *Werke*, Berlin, Walter de Gruyter, Akademie-Ausgabe, 1968, Tomo 8.
 LÖWY, Michael, *Redención y utopía*. Bs. As. El cielo por asalto, 1997
 LÖWY, Michael, *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Bs. As. F.C.E. 2003.
 LINK-HEER, Ursula, “Zum Bilde Proust” en Lindner, B. (Ed) *Benjamin Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2006, pp. 507-521.
 LINK-HEER, Ursula, *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, FCE, Bs. As. 2003.
 OPITZ, M.; WISIZLA, E., *Benjamins Begriffe*. 2 Tomos, Frankfurt/M, Suhrkamp, 2000.
 SAZBÓN, José, “El fantasma, el oro, el topo” en *Historia y representación*, Bs. As. Universidad Nacional de Quilmes, 2002.
 SCHAEFFER, J-M., *La teoría especulativa del arte*. Traducción de Ricardo Ibarlucía. Mimeo.
 SCHOLEM, Gerschom, *Walter Benjamin und sein Engel*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1989. [Trad. Cast. Walter Benjamin y su ángel]
 SCHOLEM, Gerschom, *Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997. [Trad. Cast. Walter Benjamin. *Historia de una amistad*, Madrid, Península, 1987]
 TAUBES, Jacob, “Walter Benjamin -ein moderner Marcionit?” en Bolz, Norbert; Faber, Richard (Ed.) *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins “Passagen”*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1986, pp. 138-147.
 WEIGEL, Sigrid, *Entstellte Ähnlichkeit*. Frankfurt/M. Fischer, 1997. [Trad. Cast. *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*. Buenos Aires, Paidós, 1999]

Recibido: 08-2011; aceptado: 02-2012

45. GS V, 1, p. 592. (LP, p. 476)

CRÓNICA

ALFONSO GÓMEZ-LOBO (1940-2011)

En la mañana del 31 de diciembre de 2011, un día antes de cumplir 72 años, falleció el Profesor Alfonso Gómez-Lobo, víctima de un cáncer que enfrentó con una admirable valentía y serenidad. Había nacido en Viña del Mar en 1940; comenzó sus estudios de pregrado en la Universidad Católica de Valparaíso, pero al poco tiempo ganó una beca para ir a estudiar a Atenas por un año. Regresó a terminar su pregrado en Valparaíso y luego se marchó a Europa. Cursó estudios en tres Universidades alemanas (Tübingen, Heidelberg y München; en esta última y con poco menos de 30 años de edad obtuvo su doctorado en filosofía, lenguas clásicas e historia antigua). Su carrera profesional lo llevó primero a Puerto Rico y luego a Estados Unidos, donde enseñó en la Universidad del Estado de Pennsylvania y más tarde en la Universidad de Georgetown, institución en la que trabajó como profesor e investigador desde 1977 hasta su muerte. Durante su larga y fecunda carrera académica recibió varios premios, honores académicos y becas de estudio, (Servicio Alemán de Intercambio, DAAD, Fundación Alexander von Humboldt, Fundación John Simon Guggenheim, Fulbright-Hays Travel Award for University Lecturing in USA, Interdisciplinary Program Pennsylvania State University, Prize for Contributions to Greek Culture, Embassy of Greece). En la Universidad de Georgetown llegó a ser *Ryan Family Professor of Metaphysics and Moral Philosophy*; entre 1982 y 1997 dirigió el *Georgetown's Greece Program*: cada año Alfonso partía a Grecia con un grupo de estudiantes a leer Platón (en el mismo sitio en que se encontraba la Academia en el s. IV a.C.) y los trágicos (en algún teatro griego de la época clásica). Entre sus actividades profesionales como filósofo también debe mencionarse su participación como *The White House Member, President's Council on Bioethics*.

Desde los comienzos de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* participó como miembro del equipo de Consultores Académicos y como colaborador (véanse su artículos "Sobre 'lo que es en cuan-

to es' en Aristóteles", *RLF* 2 (1976): 19-26. "Las vías de Parménides", *RLF* 3 (1977): 269-281; "Parménides: Las Puertas del Día y de la Noche", *RLF* 3 (1977): 185-188; "Retractación sobre el proemio de Parménides", *RLF* 7 (1981): 253-260; "Ironía socrática", *RLF* 19 (1993): 189-202; "Sócrates: ¿Filósofo en el límite?" *RLF* 21 (1995): 159-165).

Gómez-Lobo fue un católico creyente hasta su muerte; no obstante, solía argumentar que el problema del comienzo de la vida humana no puede ser una cuestión religiosa, pues todo lo que dicen nuestras fuentes religiosas es anterior a ciertos hechos biológicos (básicos para nosotros; como la existencia del óvulo femenino) y, en su mayor parte, sus supuestos son falsos. Alfonso creía vigorosamente que nadie puede oponerse a ninguna forma de investigación: buscar la verdad que ayude a curar a las personas es noble, admirable y éticamente recomendable. El problema es qué es lo que hacen los científicos en el proceso de dicha investigación; en el caso de las células madre adultas y embrionarias lo que sucede es que entre unas y otras hay una enorme diferencia: éticamente, no hay ningún problema respecto de la obtención de células madre adultas. En el caso de las células madre de embriones, en cambio, sí se plantean serias dificultades morales, pues en la actualidad no pueden obtenerse sin destruir intencionalmente embriones humanos (la discusión de varios de estos problemas se encuentra en su último libro: *Morality and the Human Good: An Introduction to Natural Law Ethics*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2002).

Mi primer contacto con Alfonso fue a mediados de la década de 1980, cuando visitó la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En esa ocasión dictó una conferencia memorable sobre la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. Poco tiempo después pude hacer una pasantía de investigación de un año en la Universidad de Georgetown para terminar de escribir mi tesis doctoral. Como otros, fui especialmente privilegiado en conocer no sólo al estudioso y al filósofo (experto en filosofía e historia griega, en Gottlob Frege, en temas de ética contemporánea, de ética de la ley natural, y en bioética), sino también a la persona. Alfonso reunía un conjunto notable de cualidades (intelectuales y humanas en el más estricto sentido de la palabra) y al momento de su muerte se encontraba en el punto más alto de su actividad intelectual; consciente como estaba de la gravedad de su enfermedad y del

poco tiempo de que disponía, no dejó, no obstante, de hacer proyectos y de seguir trabajando hasta el último momento. En marzo de 2011 reunió en Santiago de Chile a varias personas que trabajan en filosofía antigua para tratar de formar un grupo de lectura del *Sofista* de Platón en griego. Al presentar el texto Alfonso hizo referencia al cambio de enfoque que se había producido en el siglo XX en la interpretación de ese diálogo gracias a los esfuerzos de los especialistas. Lo que omitió decir, por el pudor y la modestia que lo caracterizaban, fue que él había sido uno de esos estudiosos gracias a los cuales podemos hoy leer con mayor claridad ese crucial y difícil texto platónico. Sus estudios sobre el *Sofista* de Platón (en especial "Plato's Description of Dialectic in the *Sophist* 253d", *Phronesis* 22 (1977): 29-47), sobre los *Segundos Analíticos* de Aristóteles ("Aristotle's hypotheses and the Euclidean postulates", *Review of Metaphysics* 30 (1977): 430-439, "Aristotle's First Philosophy and the Principles of Particular Disciplines", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32 (1978): 183-194; "The so-called questions of existence in Aristotle, *Posterior Analytics* II. 1-2", *Review of Metaphysics* 34 (1980): 71-89; "Definitions in Aristotle's *Posterior Analytics*", *Studies in Aristotle*, Ed. Dominic O'Meara, Washington D.C., 1981, pp. 25-46), sobre la ética aristotélica ("The ergon inference", *Phronesis* 34 (1989): 170-184; "Aristotle's Right Reason", en *Aristotle, Virtue and the Mean*, Ed. R. Bosley, R. Shiner, J. Sisson, Edmonston, 1995, pp. 15-34) y sobre Parménides de Elea (*El Poema de Parménides*, Texto griego, traducción y notas, Buenos Aires, Charcas 1985; reedición corregida y actualizada Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1999) fueron citados y discutidos por algunos de los filósofos y estudiosos de la antigüedad clásica más eminentes del siglo XX (entre ellos Hans-Georg Gadamer y Jonathan Barnes). En el último encuentro personal que tuve con él en su casa en Santiago de Chile le dije que su actitud ante el proceso que estaba atravesando me recordaba mucho la escena final del *Fedón* y que yo, como otros, me identificaba con Critón (que se pone de pie y se retira porque no puede contener las lágrimas) o con Apolodoro (que no había dejado de llorar en ningún momento): Alfonso era quien estaba sufriendo, pero la tragedia no era de él, sino de sus familiares y amigos, que lloraban al advertir de la clase de persona de la que quedarían privados. Mi comentario le causó un poco de gracia y dijo: "pues seamos como Sócrates". Es probable que Gómez-Lobo haya sido uno

de los estudiosos que más hizo por presentar de un modo claro y actualizado el pensamiento “socrático” (sus libros sobre el Sócrates platónico son un modelo de interpretación sistemática de un pensamiento que no siempre es sencillo reconstruir; *La ética de Sócrates*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989; *The Foundations of Socratic Ethics*, Indianapolis-Cambridge, Hackett, 1994).

Quienes conocimos a Gómez-Lobo, ya sea personalmente o a través de sus escritos, siempre recordaremos su claridad expositiva, su elegancia y penetración filosóficas, pero también su simplicidad y, al mismo tiempo, agudeza en la formulación de las tesis y los argumentos. Durante dos años fui parte de dos grupos de lectura de textos griegos dirigidos por Alfonso en Georgetown. Sus observaciones siempre eran estimulantes e iluminadoras, y revelaban no sólo un conocimiento enciclopédico de los textos (que lo tenía), sino también una reflexión cuidadosamente meditada de los mismos. En muchas oportunidades me hizo notar mis errores y, en más de una ocasión, aceptó mis puntos de vista y los de otros, después de examinarlos y convencerse de que eran correctos. Esto, sumado a su fino conocimiento de la filosofía griega y de la antigüedad clásica en general, ha sido para mí un ejemplo de sabiduría, humildad y honestidad intelectual. El encuentro inicial con Gómez-Lobo siempre podía ser un poco intimidante para alguien que comenzaba a incursionar en el pensamiento antiguo, pues al entrar en contacto con él uno no podía sino advertir que lo que sabía era muy poco. Pero esa autoridad que proporciona el saber nunca se convertía en autoritarismo en Alfonso y siempre se daba acompañada de su natural bonhomía. Gómez-Lobo, sin duda a mi juicio, había incorporado el método socrático-platónico del examen de las creencias ajenas y propias: siempre estaba atento para poner a prueba lo que uno decía y, a la vez, invitaba a su interlocutor a examinar su propio punto de vista. Sin perder el rigor intelectual y argumentativo que siempre exige un texto difícil, era capaz de divertirse, tanto con los argumentos de los filósofos que leía y discutía, como con sus propias interpretaciones, que revisaba permanentemente. Hay otro aspecto de su personalidad y de sus talentos que debe mencionarse: Alfonso era un esteta. El rigor de la argumentación siempre era crucial, pero también lo era la manera de presentar dicha argumentación: con elegancia y claridad, es decir, con belleza. Se puede ser preciso y decir algo importante sin ser farragoso. Sus traducciones de Platón (*Cri-*

tón, *Eutifrón* y *Menón* publicadas entre 1996 y 2004 por la Editorial Universitaria de Chile) son una prueba clara de esto: son precisas en el examen del texto y de los argumentos y, al mismo tiempo, apresan la belleza de la prosa de Platón.

En la última carta que varios de sus colegas, amigos y discípulos recibimos pocos días antes de su muerte Gómez-Lobo escribió: “a través de mi vida he querido ser un instrumento. Una vida dedicada al estudio es una vida en la que uno se convierte en un instrumento, de modo que otros puedan entender textos filosóficos, filológicos y teológicos difíciles...Que los bienes humanos y la felicidad estén con ustedes el resto de sus vidas”. Es un mensaje impactante y fuerte, que describe del modo más nítido y preciso al Profesor Gómez-Lobo. Su partida deja un vacío muy importante no sólo en el plano personal de todos aquellos que lo conocieron y compartieron con él algo de sus vidas, sino también en el de los estudios de filosofía griega, de ética y de filosofía en general.

Marcelo D. Boeri
Universidad Alberto Hurtado (Chile)

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Charles H. Kahn, *Essays on Being*, New York, Oxford University Press, 2009, 227 pp.

El presente volumen reúne ocho artículos publicados por Kahn en el transcurso de los últimos cuarenta años. Este conjunto de ensayos representa un intento por comprender las dimensiones, muchas veces ajenas, del concepto griego de Ser, y esto en su estrecha relación con el uso del verbo “ser”.

En efecto, el verbo “ser” en griego incluye implícitamente una pluralidad de significados que proporciona la materia prima para las múltiples teorías del Ser. De esta manera, ahondar en la clarificación de dichos significados se torna fundamental a la hora de pretender alcanzar una comprensión más acabada de las teorías metafísicas griegas.

Frente a la tradicional dicotomía entre el valor copulativo y el absoluto del uso del verbo “ser”, el autor propone su teoría de las transformaciones semánticas. Es así que, tras reconocer la prioridad del uso predicativo, se reemplaza la dicotomía cópula-existencia por una distinción entre el rol estrictamente sintáctico del verbo como cópula y su función semántica como expresión de existencia, instanciación y verdad.

Este análisis sintáctico del verbo sugiere una interpretación filosófica paralela: existencia y verdad serán analizadas en función del papel que desempeñan en la predicación. Así, afirmar la existencia implica postular un sujeto o tema para la predicación. La verdad será interpretada como la correcta adscripción (o negación) de un atributo. La instanciación, como la postulación del atributo en sí mismo.

El deseo de comprender el concepto filosófico de Ser y entender por qué la introducción de este concepto por Parménides tuvo un impacto tan profundo y duradero en la filosofía griega fue lo que motivó el análisis lingüístico del verbo. El resultado es esta novedosa función semántica de *eînai*, cuya trinidad de conceptos –predicación, existencia y verdad– está en el corazón de la ontología griega desde Parménides hasta Aristóteles.

En el primer ensayo, “El verbo griego ‘Ser’ y el concepto de Ser” (1966), aparece un primer ataque a la dicotomía cópula-existencia, en el intento de dirigir la atención hacia el uso veritativo del verbo, uso que se confunde con el exis-

tencial, ya que *eínai* muchas veces no distingue entre la existencia de cosas y la ocurrencia de eventos. Por otro lado, se analiza este uso en relación con el concepto de Ser que, desde Parménides hasta Aristóteles, es el concepto de “lo que es o puede ser verdaderamente conocido y dicho”.

El segundo ensayo, “Acerca de la terminología para *cópula* y *existencia*” (1972), es un estudio filológico de la emergencia de dos términos para la dicotomía *cópula*-*existencia*. Aparece aquí la novedad fundamental de las lenguas modernas, que poseen un verbo para afirmar la existencia que no admite predicados, *existir*, y que permite que apreciemos el agudo contraste entre existencia y predicación.

El tercer ensayo, “Por qué el concepto de existencia no emerge como un concepto claro en la filosofía griega” (1976), sostiene que son las nociones de verdad y predicación las que dominan el concepto clásico de Ser. En efecto, la cuestión del Ser es la cuestión de cómo tiene que ser la realidad para que el conocimiento y el discurso sean posibles.

El cuarto ensayo, “Algunos usos filosóficos de ‘ser’ en Platón” (1981) discute dos conjuntos de pasajes (el primero extraído del *Lisis*, el *Banquete*, el *Fedón* y la *República*; el segundo, del *Parménides* y del *Teeteto*), donde Platón utiliza el verbo *eínai* en relación con la noción de verdad. El objetivo es poner de manifiesto esta relación, frecuentemente relegada, para

comprender su importancia filosófica.

El quinto ensayo, “Una vuelta a la teoría del verbo ‘ser’ y al concepto de Ser” (2004) sin duda representa la culminación del arduo trabajo del autor a lo largo de los últimos veinte años. En él se ofrece finalmente una explicación formal de cómo es la estructura binaria de la predicación, sintáctica y semántica, la que proporciona la unidad conceptual para los usos de *eínai*. Y es esta unidad conceptual la que justifica el interés filosófico por el concepto de Ser.

Esta teoría parte de un uso de primer grado del verbo “ser” como copulativo y explica la conexión con las nociones de existencia, verdad e instanciación en tanto transformaciones semánticas de segundo grado. La característica común de estas transformaciones es que postulan un ítem extralingüístico en el mundo. Es así que *ésti/ên/éstai* pueden representar tanto existencia de sujetos, como verdad del contenido proposicional e instanciación de atributos. En términos sintácticos, de una oración copulativa elemental “X es Y”, se obtiene “X existe”, “Y está instanciada en X” y “XY tiene lugar”.

Los tres ensayos siguientes tratan acerca de la influencia que tuvo, sobre todo en Platón, la tesis parmenídea del Ser. En el sexto ensayo, “La tesis de Parménides” (1969), el autor discute contra la traducción de *éstin* por “existe” y propone una lectura veritativa del verbo, en estrecha conexión con el problema del conocimiento, que es,

según el autor, el tema central discutido en el poema.

En la primera sección del séptimo ensayo, “Ser en Parménides y en Platón” (1988), el autor argumenta en contra de la lectura existencial del verbo “ser” y propone lo que en su momento llamó la función veritativo-predicativa y que ahora llamará la interpretación semántica, que incluye la lectura existencial como una de las posibles dimensiones del uso del verbo “ser”. En la sección II, responde a las objeciones de David Gallop acerca de esta interpretación. La sección III rastrea los elementos parmenídeos en Platón como confirmación de su lectura semántica ya que en la concepción ontológica del *eléata* confluye la rica diversidad de valores, significados y funciones del verbo “ser”.

En el octavo ensayo, “Parménides y Platón una vez más” (2002), el autor celebra la afinidad entre la función veritativa de *eínai* y la función predicativa, sostenida por Mourelatos, a quien está dedicado, como fundamental para la interpretación del Ser de Parménides. Asimismo, reconoce la tremenda influencia que la ontología positiva del *eléata* tuvo en Platón, así

como también la enorme dificultad que representó para este último la noción de No-Ser.

Finalmente, en un apéndice a Parménides, el autor concluye estos ensayos retornando a tres problemas que sí tienen solución, a saber: la relación de Parménides con la filosofía natural, la dirección de la carroza en el proemio y la preferencia epistémica por el fuego.

A lo largo de estos ocho artículos, de ardua lectura por la abundante cantidad de información y la precisión terminológica, podemos observar el acuciente deseo del autor por sistematizar los diversos, y generalmente confusos, usos del verbo “ser” en la filosofía antigua; y esto no sólo por un interés personal por los griegos, sino también por un deber social con los contemporáneos. En efecto, en tanto historiador, Kahn defiende la pertinencia y la importancia de una comprensión histórica de la problemática conceptual antigua, ya que proporciona una perspectiva para un análisis crítico de nuestros pre-conceptos, de los cuales no seríamos conscientes de otro modo.

Fanny Zeiguer
Universidad de Buenos Aires

Christian Vassallo, *La dimensione estetica nel pensiero di Plotino. Proposte per una nuova lettura dei trattati Sul bello e Sul bello intelligibile*, Napoli, Giannini Editore, 2009, 272 pp.

Como la propia extensa bibliografía del volumen manifiesta, la

estética plotiniana ha sido objeto de variados análisis. La novedad de la

sólida propuesta de Christian Vasallo radica en ofrecer una lectura de dos de los tratados estéticos de Plotino enfatizando las dimensiones sensible y emocional del tratamiento plotiniano, las cuales se encontraban atenuadas, si no negadas, en las interpretaciones tradicionales. La obra de Vasallo está articulada en tres capítulos y un extenso apéndice bibliográfico sobre la estética de Plotino, de autoría compartida, este último, con Lucia Pollio. Este apéndice reúne tanto las fuentes en diversas ediciones y traducciones como la producción sobre la estética plotiniana y sus problemas afines, hasta fines de 2008.

La obra de Vasallo aborda un amplio estudio de la estética del filósofo, basado en dos tratados: la *Enéada* I 6 ("Sobre lo bello") y la V 8 ("Sobre la belleza inteligible"), con abundantes notas (más extensas que el cuerpo central del trabajo) en las cuales se relacionan los tratados con el conjunto del pensamiento de Plotino y se discuten variantes interpretativas. La perspectiva general de lectura del intérprete italiano radica en la consideración de que sendos tratados no se limitan al análisis del fenómeno estético sino que, por el contrario, pueden ser considerados como una *summa* de cuestiones tales como lo bello y el bien, la relación alma/cuerpo, la arquitectura de las hipóstasis, el sentido de la vida y el cosmos en el que esta se inserta, las cuales se combinarían para formar una verdadera enciclopedia antropológica. En esta interrelación residiría,

entiende el autor, la distancia entre la estética moderna, que a partir de Kant destaca la autonomía del juicio estético, y la estética antigua, en la cual, desde tiempos arcaicos, la belleza aparece enlazada con el bien y, en época clásica, con la *epistémé*. Dada tal interrelación en los textos antiguos, no sorprende la insistencia de Vasallo en la imposibilidad de abordar los tratados estéticos de Plotino de manera aislada de los restantes.

Respecto de la *Enéada* I 6, Vasallo se opone a la interpretación corriente que encuentra en la estética plotiniana una refutación de la identificación tradicional de la belleza con la simetría y la armonía, la cual favorece una lectura totalmente abstracta e inteligible de la concepción de la belleza en el autor neoplatónico. La originalidad de la concepción de Plotino de la simetría estética, entiende el estudioso italiano, radica en su carácter cualitativo y no cuantitativo, apartándose de este modo de los pitagóricos (y quizás, en alguna medida, de Platón) y acercándose a Heráclito. Respecto de los conceptos de *symmetría* y *harmonía*, en efecto, Vasallo dedica varias páginas de su obra a mostrar la influencia del pensamiento heraclítico en la estética plotiniana, sobre todo de aquellos donde el Oscuro apela a la distinción entre armonía visible e invisible, resultante esta última de elementos opuestos.

Una de las más interesantes herramientas de análisis desplegadas por el intérprete es la indaga-

ción filológica del vocabulario estético empleado por Plotino, tanto en los dos tratados en los cuales se centra este libro como a lo largo de su obra, desplegando el sentido en el cual es posible aplicar los términos *kalós* y *hýperkalós* a lo Uno. La tesis del autor, luego de relevar los diversos usos del término, es que más allá de las cuestiones terminológicas, para Plotino la belleza es una, "más allá del cielo y de la tierra", en poéticas palabras del intérprete, pero si bien esta unidad es capaz de ser advertida en las cosas sensibles así como en las inteligibles que participan de ella. Vasallo encuentra continuidad entre ambos tratados estéticos, en tanto el arte, precisamente, está llamado a servir de nexo entre lo sensible y lo inteligible. Respecto de la *Enéada* V 8, el enfoque de lectura ofrecido está centrado en la polémica contra los gnósticos, fundamentalmente respecto de su rechazo de la materia, sin que por esto, entiende Vasallo, se realicen demasiadas concesiones a la estética marcadamente materialista de los estoicos. La polémica plotiniana con los gnósticos radicaría más bien, siguiendo al autor, en que una separación radical entre lo sensible y lo inteligible no es posible en el pensamiento plotiniano, que entiende que todos los grados de realidad manifiestan continuidad con lo Uno.

El intérprete tercia en la polémica acerca de si la estética plotiniana está centrada en la obra de la naturaleza, artista ella misma para Plotino, o en la del hombre. La postu-

ra defendida por Vasallo otorga al artista la función específica de tornar perceptible la belleza inteligible que muchos son incapaces de captar en la obra desnuda de la naturaleza. Así, Vasallo reconoce que Plotino, contra Platón, otorga al arte una función didáctica y un rol específico en la ciudad ideal, apoyándose, sobre todo, en los pasajes de *República* sobre los cuales se edifican las visiones más habituales de la estética platónica, aquellas que resaltan más la crítica a la poesía tradicional que la visión constructiva del rol del filósofo poeta. La indiferencia ante la obra artística, la incapacidad de experimentar el *páthos* estético, constituye para Plotino, destaca Vasallo, un síntoma de bestialidad. Sin embargo, el carácter en cierta medida antropocéntrico de la estética plotiniana no implica una negación de la belleza de la naturaleza en tanto, insiste una y otra vez el intérprete, entre naturaleza y arte existe una continuidad manifiesta, mediada por el alma del artista. Esta continuidad radica, siguiendo al autor, en que las obras del arte así como las de la naturaleza son producidas por la *sophía*.

Vasallo encuentra la originalidad del planteo estético plotiniano en que su valoración de la obra artística radica en la vivacidad que el artista supo imprimir en ella (una imagen que podría evocar el pasaje del *Menón* sobre las estatuas de Dédalo, aunque desprovisto del sentido que le otorga Platón), un elemento que va más allá de la

simetría tradicional y de la relación modelo/copia presente en los escritos platónicos. Además, según el autor del estudio, Plotino encuentra en la creación artística la posibilidad de superar el estatus de copia propio de los textos platónicos, en tanto, inscribiéndose en este caso en la tradición estoica, entiende que el artista puede prescindir del modelo sensible y recrear en sí mismo la belleza inteligible.

El autor rescata la dimensión interior de la estética plotiniana, lo cual no es incompatible, desde su punto de vista, con la valoración de la dimensión exterior de la belleza, siempre y cuando lo perceptible no lleve al extravío del alma consistente en volcarla a la exterioridad y buscar la belleza fuera de sí misma. La tarea del artista cobraría sentido, entiende Vasallo, en la reducción a la unidad de la multiplicidad sensible llevada a cabo por este, tarea que solo es posible por medio de su aprehensión de lo inteligible y su

plasmación en los materiales apropiados. Para desempeñar esta labor expresiva, el artista, entonces, debe tanto conocer la belleza inteligible como ser capaz de operar sobre el *páthos* del alma, por medio de lo sensible, plasmando esa belleza que concibe en el alma en una obra que incite a ir más allá de sí misma. El lector encontrará en la obra de Vassallo, además de una útil y completa referencia a la bibliografía sobre la estética plotiniana y una discusión de las principales interpretaciones que se han brindado acerca de ella, una bien fundada lectura que destaca y realza la continuidad entre lo sensible y lo inteligible, que el buen artista sabe poner de relieve y que, por ello, encuentra su rol didáctico-político en consonancia con la belleza y sabiduría de la naturaleza.

María Elena Díaz
Universidad de Buenos Aires

David Sobrevilla, *Estética de la Antigüedad Occidental*, Lima, Editorial Universitaria de la Universidad Ricardo Palma, 2010, 260 pp.

Este libro tiene como antecedente la publicación –bajo el título *Estética de la Antigüedad. Estudios sobre lo bello y el arte en el pensamiento de Platón, Aristóteles, Cicerón y Plotino* (Valencia, Universidad de Carabobo, 1981, 122 pp.)– de los cursos que el autor dictó en 1979 en Venezuela sobre el tema: “Ver-

dad y Belleza. El problema de las relaciones entre filosofía y arte”. El presente es una versión corregida y ampliada de aquel, que no solo incorpora el estudio de la estética preplatónica sino que también extiende el de la estética helenística, al agregar los capítulos dedicados a Vitruvio, Horacio, Quinti-

liano y al escrito anónimo *Sobre lo sublime*.

El autor propone el empleo de la palabra *estética* en un sentido amplio que abarca un rango de reflexión de carácter preteórico, el cual no se circunscribe meramente al ámbito de la filosofía, ya que incluye las elaboraciones conceptuales de los propios artistas y las que se desprenden de las propias obras. Desde un comienzo admite que su pretensión no es ofrecer una exposición original sobre la estética de la antigüedad, “sino solo una exposición de los resultados a los que ha llegado la investigación sobre el tema” (15). Su aporte se centra en las críticas y observaciones que ofrece sobre cada uno de los autores tratados. A lo largo del libro, reconoce que en varios aspectos es depositario de la obra del esteta polaco Tatarkiewicz, en especial de su *Historia de la estética* (3 tomos).¹

Sobrevilla organiza la obra en tres secciones, siguiendo la división histórica de la estética antigua occidental en arcaica, clásica y helenística, y culmina con una cuarta parte dedicada a la exposición de una consideración final general. Cada uno de los capítulos responde a una misma estructura básica que consiste en una presentación histórica y/o biográfica preliminar, seguida por el desarrollo conceptual de los temas analizados y que

concluye con tres o cuatro observaciones, mediante las cuales el autor expone su propia valoración.

En la primera sección, el autor se dedica al estudio de la estética griega arcaica (s. VI a.C. - primera mitad del siglo IV a.C.). Analiza las características de las artes en este período apoyándose en la distinción propuesta por Tatarkiewicz entre artes expresivas (danza, música y poesía) y las constructivas (arquitectura, escultura y pintura), y que remite a la distinción nietzscheana entre lo dionisiaco y lo apolíneo. Asimismo, refiere brevemente a los conceptos de *kálon*, *téchne*, *poíesis* como presupuestos comunes del arte griego arcaico, que luego fueron desarrollados por la filosofía en el período clásico. En la segunda parte de esta sección, presenta la estética preteórica de Homero, Hesíodo, Solón y Píndaro mediante la selección de diversos pasajes de sus obras.

En la segunda parte, ofrece un estudio de la estética del período clásico (segunda mitad del siglo V a.C.-s. IV a.C.). En la introducción, analiza las características del gobierno de Pericles, el surgimiento y desarrollo de las artes (pintura, tragedia, comedia), la historiografía y la filosofía. En el capítulo dedicado a la estética filosófica preplatónica se ocupa de las consideraciones pitagóricas sobre la simetría, la armonía, el poder psicagógico de la

1. Originalmente publicado en polaco entre 1962-1967 y en inglés entre 1970-1974.

música y las reformas introducidas por Damón; de la teoría atomística del entusiasmo propuesta por Demócrito; de la teoría subjetivista de la belleza defendida por los sofistas especialmente, la consideración ilusionista de Gorgias en su *Encomio a Helena*; de la teoría mimética de Sócrates a partir del testimonio de Jenofonte. Retoma expresamente los resultados alcanzados por Tatar-kiewicz, quien identifica durante este período tres teorías de la belleza, del arte, de la experiencia estética y tres visiones sobre el artista.

Respecto de la obra platónica, el autor asegura que “da testimonio de la crisis de su época y es una vigorosa respuesta a ella y es, simultáneamente, una gran meditación filosófica sobre la decadencia de la ciudad-estado y la forma de superarla” (51). Distingue tres etapas en la consideración platónica sobre la belleza y el arte en los diálogos. Se apoya en los resultados obtenidos en la investigación de los diálogos: de manera expresa, en la exégesis de Heidegger en su libro *Nietzsche* con respecto a los del período intermedio y tácitamente, en la interpretación de Koller sobre la transformación de la doctrina expresiva de la mimesis en la teoría imitativa de las ideas o cosas. Finalmente, concluye que Platón subordinó lo estético al propósito de reorganizar la ciudad-estado haciendo de lo bello y del arte instrumentos del poder del Estado; que su rechazo al arte está determinado por su condicionamiento histórico y en particular, por la pintura

ilusionista y las tragedias psicologizantes de Eurípides, pero que no atañe al arte griego precedente.

Con relación al pensamiento estético de Aristóteles, niega su actualidad filosófica al afirmar que “la obra de arte no puede ser conceptualizada adecuadamente a partir de la concepción aristotélica, y tampoco puede serlo a través de sus numerosas variantes” (131). Si bien admite que hay un fundamento común con la concepción platónica, sostiene que hay una pérdida de la función de verdad del arte en Aristóteles. Asimismo, parece ignorar las consideraciones de *Política* VII-VIII cuando afirma que “tampoco enuncia o impone prohibiciones morales para la labor artística” (130).

En la tercera parte del libro, dedicada al estudio de la estética del período helenístico griego (323 a.C.-30 a.C.) y romano (30 a.C.-s. III), vincula la pérdida de importancia de la *pólis* con las características de la producción artística, específicamente con el derroche y el monumentalismo de los grandes reinos asiáticos y con el arte público como manifestación del poder imperial romano. Siendo esta la parte más extensa del libro, se compone de seis capítulos. En el primero, el autor analiza el eclecticismo estético de Cicerón, su teoría de la producción artística y su elaboración del *decorum* como fuente de la belleza. En el segundo capítulo, se ocupa de *Los diez libros de Arquitectura* de Vitruvio y del cambio de estatuto del arquitecto como artífice, que requiere de conocimiento

práctico y teórico, y que involucra una concepción estética ecléctica de la arquitectura. En el tercer capítulo, examina el carácter didáctico-moral del *Ars Poética* de Horacio, su relación con la *Poética* aristotélica, su definición de la finalidad del arte como instruir y deleitar, y la comparación entre pintura y poesía. En el cuarto, resume las características de la retórica antigua desde sus inicios con la sofística, el rechazo platónico, los desarrollos de Aristóteles y de Cicerón hasta la figura de su epígono: Quintiliano, quien en su *Instituto Oratoria* elabora una retórica técnica a la que considera a la vez, como ciencia y como arte. En el quinto capítulo se ocupa del tratado anónimo *Sobre lo sublime*, donde destaca la incorporación tardía y etnocéntrica de esta categoría estética a partir de ejemplos tomados de la literatura occidental. En el extenso capítulo dedicado a la estética de Plotino, subraya que mediante su idea de belleza y del arte prefigura la subjetivación moderna de la experiencia de lo bello al interiorizarla.

Finalmente, en la cuarta y última parte del libro concluye que ha habido una progresiva desontologización de la obra de arte durante la antigüedad que derivó en una estética de base antropológica durante la modernidad.

David Sobrevilla nos ofrece mediante este libro una introducción general a la estética antigua en Occidente desde su génesis en la literatura arcaica en el siglo VI a.C. hasta la sofisticada estética metafísica plotiniana (s. III). El carácter introductorio de la obra atenta contra el desarrollo y la visión actualizada de algunos temas, por ejemplo sobre la evolución semántica de mimesis. En parte, ello está determinado por la fuerte dependencia que guarda con la obra de Tatar-kiewicz. Más allá de estas limitaciones, el libro resulta útil para todo aquel que busque una visión general sobre la génesis y el desarrollo de la reflexión y la práctica artística en la Antigüedad occidental.

Viviana Suñol

Universidad Nacional de La Plata

George Berkeley, *Siris. Empirismo e idealismo platónico en el siglo XVII*, introducción, traducción y notas adicionales de Jorge L. Martín, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009, 172 pp.

George Berkeley llamó a esta obra publicada en 1744 “*Siris*” en homenaje a las dos grandes culturas antiguas que la nutren. “*Siris*” es, en efecto, el diminutivo del

griego “*seirá*” (“cadena o lazo”) y el nombre egipcio del mítico y sagrado río Nilo, según nos informa Jorge Martín en el breve pero muy buen estudio que precede a

su excelente traducción del obispo de Cloyne. La lectura es cautivante. Se presenta al comienzo como un tratado de farmacia sobre las propiedades curativas del agua de alquitrán y poco a poco, más allá de las intenciones originales del autor al parecer (§ 297), transmuta primero en teoría filosófica, luego en historia de la metafísica y finalmente en indicio sobre el movimiento de los movimientos: el de las personas al interior de la Trinidad divina. El lector acompaña ese ascenso. Empieza un poco desorientado ante la profusión de recetas, clasificaciones biológicas y propiedades químicas relacionadas con el “agua de la salud”, e insensiblemente, alrededor del § 150, es decir, a mitad del libro, descubre que ha entrado a otro mundo donde se reflexiona sobre el “éter o fuego invisible” y sobre “la Mente que mueve y gobierna el sistema del mundo”. Junto a citas de Newton y Boerhaave, se encontrará entonces con fragmentos estoicos y con referencias a Pitágoras, Platón, Jámblico, Plotino y textos herméticos como el *Asclepio*, el *Pimander* o los *Oráculos caldeos*.

Al recordar tantas obras antiguas, de los griegos y de los maestros de los griegos: los pueblos de Oriente (§ 177), Berkeley quiere poner en evidencia que los sabios del pasado trascendieron los datos sensibles y descubrieron la causalidad espiritual del mundo tal como lo hicieron los filósofos cristianos posteriores, y él mismo. De tal

manera, busca refutar el mecanicismo, ir más allá de lo que la prudencia metodológica de Newton aconsejaba respecto del conocimiento de las causas y, sobre todo, demostrar el error del “ateísmo moderno: el de Hobbes, Spinoza, Collins o quien se quiera” (§ 354). Este último propósito coincide, sin duda, con lo que el obispo expresó en otros escritos (basta recordar los subtítulos de los *Dialogues* y los *Principles*). No por ello resultan menos notables, sin embargo, la reconstrucción de una *prisca theologia* de rasgos claramente neoplatónicos, tan semejante a la que Marsilio Ficino realizara tres siglos antes, o la afirmación del carácter viviente del Todo que encontramos en *Siris*. Surgen entonces las preguntas. ¿No era Berkeley un empirista? ¿La metáfora del universo como un gran animal no fue definitivamente reemplazada en el siglo XVII por la del mecanismo de relojería? En tiempos en que abunda un esquema empobrecedor de la Filosofía Moderna, la publicación de esta obra brinda pues, sin duda, una excelente ocasión para que los interesados en aquel período, además de disfrutar con la lectura, recuerden y hagan valer la necesidad de volver a las fuentes y de asumir la riqueza de ideas que circulaban por ellas.

Fernando Bahr
Universidad Nacional del Litoral
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* aspira a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos hispanoamericanos 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
Latinindex

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 Hispanic and Latin American 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
Latinindex

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 al Comité de Redacción o bien a los consultores de la RLF.
2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués, por e-mail. Sería recomendable agregar un conteo de palabras que incluya referencias y notas. Puesto que la RLF ha adoptado el arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en un archivo separado.
3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los estudios críticos las 6.000; las notas las 5.000; los trabajos de discusión las 3.000 y los comentarios bibliográficos las 1.000. El número máximo de palabras incluye textos, notas y referencias. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites. Los autores de artículos, notas, trabajos de discusión y estudios críticos deberán enviar dos resúmenes, uno en español y otro en inglés, cuya extensión, en cada caso, no supere las 120 palabras. Cada uno de ellos deberá incluir al final entre 3 y 5 palabras clave, en los respectivos idiomas. También deberán adjuntar un currículum actualizado que no exceda las 100 palabras. Los resúmenes, palabras clave y currículum se agregarán a los trabajos de cada colaborador en el mismo archivo.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los trabajos hayan sido aprobados por el Comité de redacción.
5. La cita de obra seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (bastardilla); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editora; (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc., si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (bastardilla); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.
6. La RLF publica artículos y notas de filósofos iberoamericanos, a excepción de contribuciones a reuniones, coloquios, etc. que hayan sido organizados o que sean de interés para el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones de Discusión, Estudio crítico, Comentarios bibliográficos, Actualidad filosófica y Crónicas.
7. Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de redacción de la RLF.
8. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista y el PDF de sus contribuciones.
9. La RLF se reserva el derecho de publicar en su página de Internet (www.rlf-cif.org.ar) las colaboraciones aparecidas en la revista en papel.