REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - Vol. XXIII, N° 2

RLF

Revista Latinoamericana de Filosofía

N. Gentile, Thomas Kuhn y el problema del nuevo mundo

O. I. Lombardi, La construcción del tiempo en Russell

K. H. Rosenfield, Sofocles e a logica da beleza

C. L. García, Ideas innatas, esencias y verdades eternas en Descartes

M. Gómez Torrente, La teoría de los modos infinitos de Spinoza

R. Ibarlucía, Walter Benjamin y la génesis de *Passagen-Werk*

ESTUDIO CRITICO - COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Vol. XXIII, Nº 2 - Primavera 1997

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu — Eduardo Flichman — Osvaldo Guariglia
Leiser Madanes — (†) Ezequiel de Olaso — Mario A. Presas

CONSULTORES

Rafael Braun (Argentina) — Mario Bunge (Argentina-Canadá)
(†) Héctor N. Castañeda (EE.UU.) — Carla Cordua (Puerto Rico)
Danilo Cruz Vélez (Colombia) — Marcelo Dascal (Brasil)
Luis Villoro (México) — Alfonso Gómez-Lobo (Chile)
Jorge E. Gracia (EE.UU.) — Francisco Miró Quesada (Perú)
Joao Paulo Monteiro (Brasil) — C. Ulises Moulines (R. Fed. Alemana)
O. Porchat Pereira (Brasil) — (†) Fernando Salmerón (México)
David Sobrevilla (Perú) — Ernesto Sosa (EE.UU.)
Roberto Torreti (Puerto Rico) — Margarita Valdés (México)
Ernesto Garzón Valdes (Argentina-Alemania)

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina
Fax: (54-1) 787-0533 E-mail: CIFRLF@MAIL.RETINA.AR

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
(dos direcciones)

BOX 1493
Birmingham, Alabama 35201-1943 - U.S.A.

15 Southwest Park
Westwood, Mass 02090 - U.S.A.

Argentina	
Individuos	$22
Instituciones	$44
Exterior	
Individuos	$25
Instituciones	$35

(más gastos de envío)

Esta publicación ha contado con el apoyo financiero parcial del CONICET.

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: María Julia Bertomeu. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Copyright. Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley Nº 11723.

ISBN 0325-0725

Diseño de tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

PRIMAVERA 1997

VOLUMEN XXIII Nº 2

SUMARIO

ARTICULOS

N. Gentile, Thomas Kuhn y el problema del nuevo mundo 197

O. I. Lombardi, La construcción del tiempo en Russell....211

K. H. Rosenfield, Sofocles e a logica da beleza 239

C. L. García, Ideas innatas, esencias y verdades eternas en Descartes 273

M. Gómez Torrente, La teoría de los modos infinitos de Spinoza 295

R. Ibarlucía, Walter Benjamin y la génesis de *Passagen-Werk* 319

ESTUDIO CRITICO

A. Velasco Gómez, Rehabilitación filosófica del Concepto de Tradición 345

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

R. Torretti, *La geometría del universo y otros ensayos de filosofía natural* (R. J. Gómez). **G. Varani,** *Leibniz e la "Tópica"* (G. M. Chichi). **G. C. MacCallum, Jr.,** *Legislative Intent and Other Essays on Law, Politics and Morality* (H. Spector). **O. Nudler** (comp.) *La racionalidad: su poder y sus límites* (E. Cresto). **J. Ortega y Gasset,** *El sentimiento estético de la vida (Antología)* (A. H. Cuervo). **I. Worthington** (ed.), *Persuasión: Greek Rhetoric in Action* (S. Tonti). **M. Presas,** *La verdad de la ficción* (E. Oliveras). **O. Guariglia** (edit.) Cuestiones Morales. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (A. L. F. Salles). **W. Biemel,** *Gesammelte Schriften* (O. M. Esquisabel) 359

COLABORADORES

NÉLIDA GENTILE, Egresada de la carrera de Filosofía y Letras de la UBA. Prof. Adjunta de Lógica y Epistemología en la Universidad Nacional de Luján, y auxiliar docente en el CBC-UBA y en la cátedra de Filosofía de la Ciencia en la FFyL-UBA. Investigadora en proyectos de UBACyT enmarcados en el área de Filosofía e Historia de la Ciencia. Coautora de dos libros y autora de artículos en revistas especializadas. Domicilio: Albariños 2509 - San Justo (1754) - Pcia. Buenos Aires.

OLIMPIA IRIS LOMBARDI, Ingeniera Electromecánica, Orient. Electrónica (UBA). Licenciada en Filosofía, Orient. Lógica y Epistemología (UBA). Ex becaria UBA. J.T.P., Departamento de Física, Facultad de Ingeniería (UBA). Prof. Adjunta, Maestría sobre Educación e Informática, Facultad de Ciencias Sociales (UNLZ). Autora de publicaciones sobre historia de la ciencia, acerca de Galileo, Mendel y mecánica cuántica. Autora de una investigación acerca de los aspectos filosóficos de los trabajos físicos de Prigogine. Actualmente investiga el tema del determinismo en termodinámica, teoría del caos y mecánica cuántica. Dirección: C. Larralde 3440, 6° D, Cap. Fed. (1430), Argentina, Fax: (054) (1) 541-9482.

KATHRIN H. ROSENFIELD, doutorado na Franáa e na Austria (1984) ê professora adjunta do Departamento de Filosofia e nos Cursos de Pós-Graduação em Filosofia e em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e pesquisadora do Centro Nacional de Pesquisa. Suas principais publicações são: *Os Descaminhos do demo. Tradição e ruptura em Grande Sertão: Veredas*, Imago/EDUSP; *Grande Sertão: Veredas. Roteiro de Leitura*, Atica; *A Linguagem liberada*, Perspectiva; *A história e o conceito na literatura medieval*, Brasiliense. Dirección: Rua Bororo 583 - 91900-540 Porto Alegre - Brasil.

MARIO GÓMEZ TORRENTE, Licenciado en filosofía por la Universidad de Barcelona y doctor en filosofía por la Universidad de Princeton. Ha sido profesor de filosofía en la Universidad de Princeton y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente enseña en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y es investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de esta misma universidad. Dirección: UNAM. E-MAIL: mariogt@servidor.unam.mx

RICARDO IBARLUCÍA (1961), Licenciado en Filosofía (UBA). Tesis: "Dialéctica del Despertar: Walter Benjamin y la experiencia del surrealismo". Miembro de la Cátedra de Estética de la Carrera de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Ha publicado artículos de su especialidad en revistas del país y del exterior. Dirección: CIF, Miñones 2073 (1428) Capital Federal, República Argentina.

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ, Doctor en Filosofía por la Universidad de Minnesota, investigador titular en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, profesor de filosofía de las ciencias sociales y filosofía política, y Coordinador de la Maestría y Doctorado en Filosofía de la Ciencia en la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde 1991 es Investigador Nacional. Ha publicado varios trabajos en libros y revistas especializadas sobre los temas de filosofía política y filosofía de las ciencias sociales. Entre sus publicaciones recientes se destacan el libro *Teoría Política: Filosofía e historia*, (UNAM 1995), "La hermeneutización de la filosofía de la ciencia", *Diánoia* 1995; "Filosofía de la ciencia, hermenéutica y ciencias sociales", *Ciencia y Desarrollo*, Nov-Dic. 1995. Dirección: UNAM. Fax: (52-5) 665-4991.

INSTITUTO DE FILOSOFIA

I CONGRESO IBEROAMERICANO DE FILOSOFIA

Celebrada en Ciudad de México los días 23 y 24 de abril de 1997 la reunión del Comité Convocante se procede, conforme a lo previsto, a difundir esta segunda circular que tiene ya los caracteres de convocatoria. El Congreso tendrá lugar del **21 al 26 de septiembre de 1998, en Cáceres (los días 21 y 22) y Madrid (los días 24, 25 y 26).** Su estructura es la siguiente:

COMITE CONVOCANTE

Comité de Dirección de la EIAF:
Osvaldo Guaraglia (Argentina), Reyes Mate (España), León Olivé (México), Miguel A. Quintanilla (España)

Comité Académico de la EIAF:
Pedro Cerezo (España), Elías Díaz (España), Humberto Giannini (Chile), Guillermo Hoyos (Colombia), Javier Muguerza (España), Fernando Salmerón (México), Javier Sasso (Venezuela), David Sobrevilla (Perú, Luis Villoro (México)

Por las Instituciones responsables de la EIAF:
Olbeth Hansberg (Instituto de Investigaciones Filosóficas. México)
Mario Presas (Centro de Investigaciones Filosóficas. Argentina)

Por las Sedes del Congreso:
Manuel Maceiras (Universidad Complutense de Madrid)
Isidoro Reguera (Universidad de Extremadura)

Universidades Nacionales (una por país):
Universidad Autónoma de México (Juliana González)
Universidad de Buenos Aires
Universidad de Bogotá
Universidad de San Marcos (Perú)
Se va completando esta lista conforme van llegando las adhesiones formalizadas por los rectorados correspondientes.

Por el Secretario del Comité Delegado: José L. Molinuevo (España).

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIII N° 2 (Primavera 1997)

THOMAS KUHN Y EL PROBLEMA DEL NUEVO MUNDO*

Nélida Gentile

Muchas de las ideas expresadas por Kuhn en *La Estructura de las Revoluciones Científicas* han sido gradualmente debilitadas y, en algunos casos, reformuladas en los trabajos más recientes. No obstante, a pesar de esta reformulación, siguen vigentes algunas de las cuestiones filosóficas suscitadas en torno de *La Estructura*. En *"Working in a New World"* (1993), y a partir del concepto de *léxico* introducido por Kuhn para explicar la noción de inconmensurabilidad, Ian Hacking analiza el tema del cambio revolucionario en relación con lo que denomina *"el problema del nuevo mundo" (new-world problem)*, y ofrece, al respecto, una solución que se ubica en el contexto teórico del nominalismo. En el presente trabajo argumento en contra del enfoque de Hacking para resolver el problema del nuevo mundo y sugiero, asimismo, un marco de análisis alternativo.

I

El *problema del nuevo mundo* se origina al tratar de compatibilizar ciertas afirmaciones que Kuhn formula en *La Estructura* para caracterizar el cambio de paradigmas. Estas afirmaciones presentan, pues, un carácter paradójico. En efecto, veamos los pasajes más relevantes que Ian Hacking transcribe:[1]

> "La facilidad y rapidez con que los astrónomos vieron cosas nuevas al observar objetos antiguos con instrumentos antiguos puede hacernos desear decir que, después de Copérnico, los astrónomos vivieron en un mundo diferente".

---

* Una primera versión de este trabajo fue leída en las VI Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia, realizadas en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, en octubre de 1995.

1. Hacking, I., p. .276.

"Cuando menos, como resultado de su descubrimiento del oxígeno, Lavoisier vio la naturaleza de manera diferente. Y a falta de algún recurso a esa naturaleza fija e hipotética que "veía diferentemente", el principio de economía nos exigirá decir que, después de descubrir el oxígeno, Lavoisier trabajó en un mundo diferente".

"Cuando [la revolución química] se llevó a cabo, incluso el porcentaje de composición de los compuestos conocidos resultó diferente. Los datos mismos habían cambiado. Este es el último de los sentidos en que podemos desear afirmar que, después de una revolución, los científicos trabajan en un mundo diferente".

"Aunque el mundo no cambia con un cambio de paradigma, el científico después trabaja en un mundo diferente... Estoy convencido de que debemos aprender a interpretar el sentido de enunciados que, por lo menos, se parezcan a estos".

Independientemente del convencimiento de Kuhn de que podamos aprender a interpretar el sentido de estos enunciados, lo cierto es que, en principio, resultan problemáticos. Si el mundo no cambia, tal como se afirma en la última de las citas transcriptas, ¿cuál puede ser el sentido de la idea de que al cambiar un paradigma los científicos *viven* o *trabajan* en mundos diferentes? Este interrogante expresa, precisamente, lo que Hacking describe como *el problema del nuevo mundo*.

Es de observar que en sus últimos trabajos Kuhn modificó algunas de las ideas expuestas en *La Estructura*, y presenta una visión más continuista del cambio científico. Las revoluciones científicas no representan cambios bruscos sino que, al igual que en los procesos de la evolución biológica, el desarrollo del conocimiento constituye una transformación a partir de las etapas precedentes. La noción de inconmensurabilidad, con la cual caracterizó la particular relación que mantienen entre sí dos paradigmas en competencia, perdió sus connotaciones perceptivas y quedó limitada, estrictamente, al ámbito lingüístico; y dentro de este ámbito, se restringe a una clase muy limitada de términos, los términos taxonómicos o términos de clase. Estos términos tienen tres características esenciales: i) son identificados como tales en virtud de ciertos criterios gramaticales, como por ejemplo, tomar el artículo indefinido; ii) no pueden superponerse en sus referentes a menos que exista entre ellos una relación lógica de género a especie; y iii) son *proyectables* en el lenguaje de la comunidad científica que los emplea, esto es, son usados para hacer generalizaciones y describir el mundo.

Si diferentes comunidades de hablantes difieren en su léxico, los miembros de una de ellas pueden hacer afirmaciones que, aunque significativas en el lenguaje de esa comunidad, no pueden ser articuladas por los miembros de la otra. La inconmensurabilidad, entonces, deviene en un tipo de intraducibilidad localizada en el área en la cual divergen las respectivas taxonomías léxicas.

Nótese que, de acuerdo con Kuhn, los términos de clase constituyen el prerrequisito categorial necesario para la descripción del mundo. Si dos comunidades difieren en su vocabulario conceptual, sus miembros describirán el mundo de manera distinta y harán distintas generalizaciones sobre él.[2] En algunos casos, la brecha puede salvarse incorporando los conceptos usados por una comunidad en el vocabulario conceptual de la otra. Pero si estos términos son términos de clase que se superponen en sus referentes, si las taxonomías son inconmensurables, entonces no es posible importar ningún término sin afectar su significado, su proyectabilidad y su status de término de clase: las clases que pueblan el mundo de ambas comunidades son, pues, absolutamente irreconciliables. Es en esta situación en la que ahora Kuhn sostiene que es apropiado decir que los miembros de dos comunidades viven en mundos diferentes.[3]

II

En función de esta nueva conceptualización que Kuhn realiza de algunas ideas expuestas anteriormente en *La Estructura*, Ian Hacking propone una solución al *problema del nuevo mundo* enmarcada en la doctrina filosófica del nominalismo. A tal fin, ofrece la siguiente caracterización del programa nominalista:

"Hay individuos en el mundo, pero más allá de los individuos, no hay ni conjuntos, ni especies (kinds), ni universales, ni clases. Los universales pueden existir en las cosas, *in re*, pero nada hay anterior a las cosas, *ante rem*".[4]

Asimismo, en una nota final agrega:

---

2. Kuhn, Th. (1993), p. 319.
3. Ibid., p. 319.
4. Hacking, I., (1993), p. 277.

"El nominalismo no debe confundirse con el terminismo ("name-ism"), la doctrina de que las cosas no tienen nada en común excepto sus nombres ¿Alguien alguna vez sostuvo tal punto de vista? Los nominalistas generalmente afirman con Locke, "No deberíamos olvidar, mucho menos negar, que la naturaleza, en la producción de las cosas hace a varias de ellas semejantes: no hay nada más obvio". La clasificación bajo nombres es en verdad el artificio del entendimiento, pero se funda en "la similitud de aquello que se observa"(*Un Ensayo sobre el Entendimiento Humano* III.iii.13)".[5]

Por otra parte, en razón de que la ciencia trabaja no sólo con clases naturales sino, además, con clases de instrumentos, aparatos y fenómenos artificiales, reemplaza la noción de clases naturales por la de clases científicas.

Con estas herramientas conceptuales Hacking hace suya la convicción de Kuhn de que es posible dar sentido a afirmaciones tales como a)"El mundo no cambia con un cambio de paradigma" y b)"Los científicos después [de una revolución] trabajan en un mundo diferente". En efecto, de acuerdo con su interpretación, el mundo no cambia pero los científicos trabajan en un mundo nuevo. El mundo que no cambia es un mundo de individuos, pero el mundo con el cual trabajan los científicos es un mundo de clases, y éste es el mundo que cambia: después de una revolución los científicos trabajan en un mundo de clases nuevas. En un sentido, entonces, el mundo es exactamente el mismo, los individuos del mundo no cambian; pero en otro, el mundo en el que trabajan los científicos es absolutamente diferente, un mundo representado a través de predicados proyectables. En otros términos, Ian Hacking considera que toda actividad científica constituye una acción subsumida en una descripción. Aquello que el científico hace, cómo lo hace, cómo interactúa con el mundo y predice sus movimientos o los explica, supone una acción bajo una descripción corriente en la comunidad científica.[6] Y en virtud de que las descripciones requieren la clasificación y agrupamiento de los individuos en clases, esto es lo que cambia con un cambio de paradigma: "el mundo de las clases en las cuales, con las cuales y sobre las cuales el científico trabaja".[7]

5. Ibid., p. 307n.
6. Ibid., p. 277.
7. Ibid., p. 277.

III

Antes de pasar al análisis de la tesis de Hacking debemos primero examinar cuál es el concepto de nominalismo que subyace a su propuesta. En la bibliografía referida al tema, el nominalismo se presenta como una de las posiciones filosóficas adoptadas respecto del status ontológico de los universales. Sin embargo, la doctrina se expresa en una variedad de matices, que a veces se confunde con otras posiciones alternativas tales como ciertas formas del realismo o aun el conceptualismo. Con el fin de comprender la discusión que sigue describiremos los rasgos sobresalientes de estas concepciones.

En la disputa acerca de los universales, el realismo es la doctrina según la cual los universales existen independientemente de la mente, tienen *existencia real*. En su forma absoluta o extrema, se sostiene que los universales son previos y anteriores a las cosas, esto es, *universales ante rem*. Para el realismo moderado, en cambio, los universales existen realmente pero sólo en tanto formas de la cosas particulares, es decir, teniendo su fundamento en las cosas: *universales in re*. El realismo absoluto se identifica con el platonismo, mientras que el realismo moderado con el aristotelismo.

Conforme con las tesis del conceptualismo –representado en la filosofía clásica por el empirismo de Locke, Berkeley y Hume–, los universales carecen de existencia real; no son previos a la cosa, *ante rem*, ni tampoco están en la cosa, *in re*. Sólo tienen existencia real los individuos o entidades particulares. Los universales son entidades abstractas, conceptos de la mente, ideas generales. El conceptualismo, en este sentido, procura explicar cómo pueden los conceptos ser generales si los datos de la experiencia a partir de los cuales se forman son particulares. La respuesta es, pues, la siguiente: la generalización o la formación de los conceptos sólo es posible en tanto los objetos individuales y sus ocurrencias, sus aspectos y las relaciones entre ellos, exhiben en mayor o menor medida similitudes observables. Es necesario notar, no obstante, que a pesar de que la generalidad es una función de la similitud manifiesta entre los objetos particulares, los conceptos no son fijos ni estables –tal como lo serían desde una perspectiva realista–, sino que están sujetos al desarrollo y al cambio. Ni los objetos ni sus diferentes aspectos se hallan divididos en clases reales y objetivamente delimitadas por la naturaleza; las distinciones entre una clase y otra es algo que impone la mente humana en razón de criterios de conveniencia y utilidad. Así, la idea de si-

militud como fundamento ontológico de los conceptos se transforma en una especie de realismo aristotélico modificado.

Al igual que el conceptualismo, el nominalismo sólo atribuye existencia real a los individuos; pero los universales no son conceptos sino simplemente nombres (*nomina*), vocablos (*voces*) o términos (*termini*), que poseen únicamente un status lógico; son el requisito necesario del pensamiento y la comunicación. La diferencia esencial entre el conceptualismo y el nominalismo reside en que esta última posición anula los conceptos como intermediarios entre las palabras y aquello que las palabras representan. El conceptualista sostiene que una palabra es general o significativa porque en la mente hay un concepto general que le corresponde. El nominalista afirma que el significado de los términos generales no supone postular una entidad mental separada tal como los conceptos. En su forma extrema –*terminismo*–, el nominalismo expresa que no hay nada común a todos los individuos llamados por el mismo nombre, más que el hecho de que son llamados por el mismo nombre.[8] El nominalismo moderado, sin embargo, mientras retiene la tesis central de que sólo las palabras son universales, explica el uso de los términos en función de la relación de similitud entre las cosas: "un nombre universal es impuesto sobre muchas cosas por su similitud en alguna cualidad u otro accidente".[9] En este último sentido, el nominalismo moderado comparte ciertos elementos con el conceptualismo, a saber, una teoría implícita de la similitud.

Volvamos ahora a la posición de Hacking. De acuerdo con su propia caracterización del programa nominalista[10] Hacking parece suscribir la doctrina de Locke a la que diferencia, explícitamente, de la posición que hemos descripto como nominalismo extremo o *terminismo*. Si ello es así, cabría preguntar por qué ubica a Locke como un representante del nominalismo más que como un genuino exponente del conceptualismo, tal como ha sido considerado en la bibliografía sobre el tema. Podría conjeturarse que el hecho de que algunas versiones nominalistas incorporen una teoría de la similitud para explicar el uso de los términos generales, desdibuja bastante las fronteras entre ambas posiciones, de manera que

8. Woozley, A. D. (1972), p. 203.
9. Cita del *Leviathan* de Hobbes, en Woozley, A. D. (1972), p. 204.
10. Véase supra texto correspondiente a notas 4 y 5.

el conceptualismo puede ser considerado como una forma especial de nominalismo.

Aun si aceptamos esta interpretación, siguen en pie algunas puntos controvertidos. Tal como se describen las tesis del conceptualismo, los universales están en la mente en el sentido de que si no hubiese mentes no habría universales. En otros términos, los universales carecen de existencia real, sea ésta *ante rem* o *in re* ¿Cómo es posible entonces sostener, como lo hace Hacking, que de acuedo con el nominalismo "los universales pueden existir en las cosas, *in re*"? Una vez más, podemos acudir al argumento de la teoría de la similitud. Si los términos generales lo son en virtud del reconocimiento y la elección de ciertos aspectos comunes presentes en las cosas particulares, entonces parece legítimo afirmar que en algún sentido, aunque diferente del sentido aristotélico, los universales están en la cosa, *in re*. De este modo, Hacking adopta una versión del nominalismo de sesgo lockiano que, en virtud del carácter abierto atribuido a los términos generales del lenguaje, le permite abordar el problema de Kuhn y dar sentido a la idea de "trabajar en diferentes mundos".

IV

Hasta aquí una descripción y elucidación de las tesis de Hacking. Pasemos ahora a analizar la viabilidad de su enfoque: ¿es legítimo aplicar un esquema nominalista dentro del marco conceptual de Kuhn? Ofreceré tres argumentos que, en mi opinión, arrojan dudas sobre tal posibilidad.

En primer lugar, Kuhn declara explícitamente su acercamiento a una posición kantiana, y en este marco considera que el léxico compartido por una comunidad de hablantes determina la experiencia que se tiene del mundo: "Hasta donde la estructura del mundo puede ser experimentada y comunicada, está limitada por la estructura del léxico de la comunidad que se habita".[11] Así, como las categorías kantianas, el léxico representa la condición de posibilidad de la experiencia. Pero mientras Kant creía que las categorías son universales e inmutables, Kuhn sostiene que las categorías léxicas pueden cambiar a través del tiempo y con el pasaje de una comunidad a otra.[12] No obstante, para disipar las sospe-

11. Kuhn, Th. (1990), p. 10.
12. Ibid., p. 10.

chas de que el mundo es absolutamente dependiente de la mente, construido o inventado, considera que "debajo de todos estos procesos de diferenciación y cambio hay, por supuesto, algo que permanece fijo y estable; pero al igual que el *noúmeno* kantiano, es inefable, indescriptible, indiscutible".[13]

Si nos atenemos a esta declarada filiación kantiana, la propuesta de Hacking resulta controvertible. En efecto, la doctrina nominalista, al establecer una distinción entre individuos y universales, supone simultáneamente criterios para establecer la identidad de los individuos. En el caso específico de Locke, para ceñirnos al tipo de nominalismo que suscribe Hacking, si bien no hay un criterio claramente definido hay por lo menos una captación intuitiva: los individuos son "el soporte de las cualidades" que encontramos que existen, y de las que imaginamos que no pueden subsistir sine *re substante*, sin nada que las soporte.[14] Estas cualidades son, por otra parte, las cualidades primarias, que son fijas, y permiten individualizar la sustancia. Sólo si hay criterios de identidad es posible afirmar –como lo hace Hacking– que las clases cambian mientras los individuos permanecen estables. Pero dentro del marco kantiano-kuhniano, aquello que es fijo, que no cambia, no puede ser categorizado ontológicamente como un individuo. Los individuos mismos, sean lo que fueren, suponen la determinación categorial que, en el caso de Kuhn, depende de la estructura lexical de la comunidad. Si lo que se mantiene estable es inefable, indescriptible e indiscutible, entonces no es posible atribuirles el status de individuos.

En segundo lugar, y en virtud de este acercamiento de Kuhn a las ideas de Kant, hay otras razones por las cuales la posición de Hacking resulta problemática. En efecto, la doctrina nominalista de Locke y la filosofía kantiana fundamentan la identidad del mundo en diferentes niveles conceptuales. Para Locke, la identidad del mundo es empírica: hay un supuesto metafísico en la "*res substans*", pero las cualidades primarias son inherentes a las cosas, son fijas y estables. Para Kant, en cambio, la identidad del mundo es metafísica, está más allá del mundo empírico, es trascendente.

Un tercer argumento desestima la aplicación de la doctrina nominalista a las tesis de Kuhn. De acuerdo con Kuhn, los términos de clases no

13. Ibid., p. 10.
14. Locke, J. (1690), p. 434.

pueden superponerse en sus referentes, excepto que mantengan entre sí una relación de género a especie. Es precisamente la violación de este principio lo que origina la inconmensurabilidad, esto es, la imposibilidad de traducción entre dos estructuras léxicas que difieren en un área local, y fundamenta además la afirmación de Kuhn de que los científicos viven en mundos diferentes. Ahora bien, conforme al nominalismo (conceptualismo) de Locke, el uso de los términos generales supone un proceso de abstracción a partir de la similaridad de ciertos aspectos o relaciones que se hallan presentes en las cosas. En este sentido Hacking afirmó que los universales podían estar en las cosas, *in re*. Pero si las clases dependen de la elección que hagamos de ciertos rasgos manifiestos en las cosas, aunque las clases cambien, no pueden ser incompatibles entre sí; y quedaría asegurada, entonces, la posibilidad de traducción. Supongamos, por ejemplo, que al pasear por el zoológico encontramos ejemplares de gatos, pumas, leones y leopardos. Podemos agruparlos en diferentes clases que dependerán, obviamente, de aquellos aspectos en los cuales centremos la atención. Así, es posible clasificarlos en cuatro clases distintas, la de los gatos, la de los pumas, la de los leones y la de los leopardos. Podríamos ubicar, asimismo, todos los ejemplares en una única clase, la clase de los felinos. Si atendemos, en cambio, al medio en que viven, podemos dividirlos en animales domésticos y animales salvajes, o aun, si elegimos como criterio el tamaño, separarlos en animales pequeños y grandes. En cada caso, los mismos individuos formarán parte de diferentes clases, pero ninguna de estas clases resultará incompatible con las restantes. De este modo, una interpretación nominalista llevaría consigo la anulación de la tesis de inconmensurabilidad y, simultáneamente, la disolución del problema del nuevo mundo. No pretendo con este argumento pronunciarme a favor de la inconmensurabilidad sino mostrar, simplemente, que la posición de Hacking más que dar solución al problema lisa y llanamente lo elimina.

V

Veamos ahora una interpretación alternativa. La función que en *La Estructura* cumplían los paradigmas fue desplazada, después de la reformulación que Kuhn realizó de sus ideas, a las categorías taxonómicas compartidas por una comunidad científica. Es ahora el léxico de una comunidad de hablantes lo que determina la experiencia que se tiene del mundo. En este sentido es legítimo pensar, pues, que el mundo es depen-

diente de la mente; no obstante, Kuhn niega explícitamente que su intención haya sido sugerir que se trata de un mundo construido o inventado:

> "Las criaturas nacidas en él deben tomarlo como lo encuentran. Pueden, por supuesto, alterarlo y alterarse a sí mismos en el proceso, y el poblado mundo, entonces alterado, será encontrado como "lo dado" por las generaciones subsiguientes".[15]

En virtud de estas afirmaciones y de su declarada adopción del kantismo resulta viable atribuir a Kuhn la defensa de un *realismo metafísico* y de un *idealismo gnoseológico*.[16] En efecto, la distinción de Kant entre la realidad fenoménica y la realidad nouménica –es decir entre el mundo que se percibe y la realidad en sí misma– se asimila parcialmente a la concepción de Kuhn, según la cual hay *un mundo único*, independiente de la actividad científica pero al que sólo es posible acceder a través de la estructura taxonómica compartida por los miembros de una comunidad; de manera tal que habría, simultáneamente, *una pluralidad de mundos* construidos que se alteran con el tiempo y con el pasaje de una taxonomía a otra. No obstante, mientras en el caso de Kant el mundo fenoménico es universal (común para todos los seres humanos en virtud de que todos poseemos la misma estructura cognoscitiva), en el caso de Kuhn la experiencia que los científicos tienen del mundo varía en función de las diferencias en el léxico. De este modo, Kuhn parece adscribir a un relativismo historicista.

La convergencia de estos dos aspectos –el *realismo metafísico* y el *idealismo gnoseológico*– ofrece una respuesta al problema del nuevo mundo que respeta, en lo esencial, la posición de Kuhn. Desde una perspectiva metafísica, "sea lo que fuere que pueda ver el científico después de una revolución, está mirando aún al mismo mundo";[17] pero desde el punto de vista gnoseológico, "después de una revolución los científicos responden a un mundo diferente".[18]

15. Kuhn, Th. (1990), p. 10.
16. Para esta interpretación ver también Gaeta,R. y Gentile,N. (1995), pp. 28 y sigs.
18. Kuhn, Th. (1962), p. 203.
18. Ibid., p. 176.

VI

Finalmente, algunas consideraciones sobre las objeciones que Hacking podría seguramente formular a esta propuesta. En "*Working in a New World*" Hacking se refiere a algunos intentos ofrecidos para dar solución al problema del nuevo mundo y que, según su opinión, fracasan en su objetivo. Nos referiremos aquí a dos de ellos en virtud de que presentan aristas que se intersectan con nuestro propio enfoque.

El primero de estos intentos hace mención a la idea de que aunque el mundo sigue siendo el mismo lo interpretamos de manera diferente. Esto supone afirmar, desde luego, que hay algo dado, ya sea materialmente o en la experiencia, y que es entonces interpretado diferentemente en función de las teorías. Pero de acuerdo con Hacking, esta línea de análisis no puede aplicarse a la concepción kuhniana ya que Kuhn rechazó explícitamente "el mito de lo dado".[19]

Nótese, al respecto, que la oposición de Kuhn al "mito de lo dado" no anula esta vía explicativa. En efecto, Kuhn desestima "lo dado" en tanto realidad neutral, estructurada y cognoscible independiente de cualquier esquema conceptual. Pero si "lo dado" se entiende en un sentido kantiano –tal como lo sugiere el mismo Kuhn–,[20] entonces es posible hablar de distintas interpretaciones de una misma realidad. Y esto coincide, precisamente, con nuestra alternativa de solución al problema del nuevo mundo.

Hacking se opone, asimismo, a la versión según la cual "los hechos científicos son construidos".[21] De acuerdo con su interpretación ello significa –tomado en sentido literal–, que aquello considerado como un hecho científico no existía como tal hasta el momento de ser construido. Por otra parte, si se combina esta doctrina con la sentencia wittgensteiniana "El mundo está compuesto de hechos, no de cosas", se sigue que cada vez que surge un nuevo hecho habría un nuevo mundo. Pero, en opinión de Hacking, ello anularía la distinción de Kuhn entre ciencia normal y revolucionaria.

El argumento de Hacking presenta, pues, varias dificultades. En primer lugar, no se ve con claridad por qué hay que aceptar, en el marco de

19. Hacking, I. (1993), pp. 280-281.
20. Véase supra texto correspondiente a nota 11.
21. Hacking, I. (1993), p. 281.

la discusión, el aforismo wittgensteiniano de que el mundo está compuesto de hechos y no de cosas. En el caso de Wittgenstein la noción de "hecho" tiene un sentido técnico que excede el significado que posee en el discurso de Kuhn. El interés de Hacking en este aforismo reside, quizás, en que brinda apoyo a su distinción entre individuos (cosas) y clases (hechos científicos). Por otra parte, cabe señalar que si bien Kuhn sigue manteniendo la distinción entre ciencia normal y revolucionaria, presenta, sin embargo, una visión más continuista del desarrollo de la ciencia. Las revoluciones científicas, concebidas en *La Estructura* como cambios bruscos, como mutaciones, son percibidas ahora, en analogía con la evolución biológica, como complejos procesos de especialización.[22] Paralelamente, la noción de inconmensurabilidad que originariamente Kuhn caracterizó en una dimensión estrictamente diacrónica -la particular relación que mantenían entre sí dos paradigmas sucesivos- adquiere, además, una dimensión sincrónica: el proceso de especialización genera divergencias léxicas y la consecuente limitación en las posibilidades de comunicación entre los especialistas que trabajan en campos distintos. Así, la diferencia entre ciencia normal y revolucionaria es vista ahora como la distinción entre desarrollos que involucran cambios taxonómicos locales y aquellos que no necesitan de ellos.

En esta perspectiva, pueden aceptarse las premisas del argumento de Hacking y rechazar, sin embargo, su conclusión. En efecto, consideremos que los hechos científicos son construidos y que, asimismo –aun concediendo su alusión a Wittgenstein–, el mundo está compuesto de hechos. Ello significa, simplemente, que los hechos científicos, creados en el contexto de la estructura lexical compartida por una comunidad, conformarán distintos mundos que se alteran con el tiempo y conforme al pasaje de una comunidad a otra. Pero ello no borra en absoluto la distinción entre desarrollo normal y cambio revolucionario. Es posible describir los hechos científicos a partir de determinadas propiedades que les son esenciales y otras, en cambio, que las poseen de manera accidental. De este modo, puede concebirse el desarrollo revolucionario como un cambio en las propiedades esenciales de los hechos que dependerán, por otra parte, de ciertos cambios taxonómicos locales.

No he cuestionado aquí la noción kuhniana de cambios taxonómicos locales. Esta noción entraña importantes dificultades en su fundamentación, pero su examen nos alejaría demasiado de la cuestión que nos ocupa. A los fines de la presente discusión la he adoptado, simplemente, como una de las principales tesis en el pensamiento del autor; y he querido subrayar que, dentro del marco general de su doctrina, la interpretación nominalista del problema del nuevo mundo se vuelve en contra de las propias intuiciones de Kuhn.

22. Kuhn, Th. (1990), pág. 8.

Universidad de Buenos Aires

BIBLIOGRAFIA

GAETA, G. y GENTILE, N. (1995), *Thomas Kuhn: de los paradigmas a la teoría evolucionista*, Bs. As., Editorial del Ciclo Básico, UBA, 1995.

HACKING, I. (1993), "Working in a New World: The Taxonomic Solution" en Horwich, P. (1993), op. cit.

HORWICH, P. (1993), *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*, Massachusetts, MIT Press, 1993.

KUHN, Th. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.

KUHN, Th. (1990), "The Road Since Structure" en A. Fine, M. Forbes y L. Wessels (eds.), PSA 1991, East Lansing, Michigan, Philosophy of Science Association, vol. 2, pp. 3-13.

KUHN, Th. (1993), "Afterwords" en Horwich, P. (1993), op. cit.

LOOKE, J. (1690), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980.

WOOSLEY, A.D. (1972), "Universals" en Edwards, P. (comp.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Mcmillan an Free Press, 1972.

ABSTRACT

Kuhn's description of the period that emerges after a scientific revolution, appears to be paradoxical: on one hand, he affirms that, after revolution, scientists live in different worlds, but, on the other hand, he says that the world keeps on going the same. In "Working in a New World" (1993) Ian Hacking examines this question, named as *the new-world problem*, and unfolds a solution located in the theoretic frame of nominalism. In this paper, I argue against Hacking's interpretation, offering an alternative point of view as well.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIII N° 2 (Primavera 1997)

LA CONSTRUCCION DEL TIEMPO EN RUSSELL*

Olimpia Iris Lombardi

Introducción

Suele reconocerse que Russell no fue un ejemplo de filósofo sistemático. Sin embargo, si puede hablarse en un sentido propio de filosofía russelliana es gracias a la persistencia, a lo largo de su extensa producción, de un núcleo de problemas y, en particular, de una metodología filosófica para abordarlas. Uno de los problemas que atrajo el interés de Russell en varias de sus obras y que constituye parte de lo que podría denominarse el "*corpus* russelliano", es el problema de la constitución del tiempo, del espacio y del objeto físico. Pero estos temas, no sólo representan uno de los persistentes focos de atención en el pensamiento de Russell, sino también ponen de manifiesto su continua adhesión a la metodología conocida como 'construccionismo', que consiste básicamente en la definición de los términos teóricos del discurso científico en función de nociones más familiares que aquéllas a las cuales los propios términos teóricos refieren.

Frente a lo que consideraba un éxito reductivo en el ámbito de las ciencias formales, Russell se abocó a la aplicación del construccionismo a las ciencias fácticas, intentando la construcción de los conceptos teóricos de la física sobre la base de los datos de los sentidos, y utilizando los recursos formales que la nueva lógica suministraba. Adoptado este programa, dos de los conceptos teóricos básicos de la física a los que inicialmente debió enfrentarse Russell fueron los conceptos de tiempo y espacio. En el presente trabajo se abordará, en particular, la construcción russelliana del tiempo físico, mencionando sus analogías con la cons-

* La primera versión de este trabajo fue presentada en un Seminario de Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, dirigido por los Dres. Gregorio Klimovsky y Rodolfo Gaeta. Deseo agradecer a ambos por sus comentarios y observaciones a dicha versión inicial.

trucción del espacio físico, pero subrayando algunos problemas específicos, como las cuestiones de la topología del tiempo o de la anisotropía temporal.

El tema de la construcción del tiempo reaparece en diversas obras de Russell con sutiles diferencias de presentación, pero conservando el propósito básico de reducir los conceptos teóricos de la física a los datos de los sentidos. A fin de mostrar la continuidad del pensamiento russelliano referido a esta cuestión, se tomarán dos obras tan ampliamente separadas en el tiempo como *Conocimiento del Mundo Exterior* (*Our Knowledge of the External World*, en adelante *CME*), recopilación de una serie de conferencias pronunciadas en 1914, y *El Conocimiento Humano* (*Human Knowledge. Its Scope and Limits*, en adelante *CH*), obra que data de 1948.[1]

La construcción del tiempo

No cabe duda que el concepto de tiempo es una noción omnipresente, no sólo en el ámbito de la física, sino también en otras ciencias fácticas. Desde el punto de vista matemático, el tiempo se encuentra representado por una variable independiente t cuyos valores forman una serie continua y cada uno de los cuales es lo que comúnmente se denomina 'instante'. El problema al que se enfrenta Russell consiste en brindar una interpretación de los valores de t, es decir, de la palabra 'instante'.

Pero los instantes no son percibidos en forma inmediata; todos los acontecimientos de los que somos conscientes no duran un instante sino un tiempo finito, aunque pueda resultar muy corto. Por lo tanto, dado que los instantes no se encuentran entre los datos de los sentidos, de acuerdo con su programa construccionista Russell se ve obligado a legitimarlos sobre la base de su construcción a partir de los datos de la experiencia inmediata. Lo que se requiere de tal construcción es que los instantes posean las propiedades formales que les exige la física matemática, y que pueda decirse de un acontecimiento que se encuentra o existe en ciertos instantes y no en otros.[2]

1. En *CME*, el tema del tiempo aparece en el contexto de una reducción de carácter básicamente ontológico: se trata de reducir un "mundo" –el de la física– a otro "mundo" –el de los datos de los sentidos– (*CME*, p. 85). En *CH* Russell aborda la misma cuestión desde un enfoque lingüístico, buscando definir los términos teóricos de la física en función de términos pertenecientes a un "vocabulario mínimo" (*CH*, p. 253).

La experiencia inmediata proporciona relaciones temporales entre acontecimientos: dos acontecimientos pueden ser simultáneos, o uno puede ser anterior y el otro posterior. Tales relaciones forman parte de los datos no elaborados: no sólo los acontecimientos son dados; su ordenamiento temporal es tan dado como los acontecimientos mismos. Es decir, llamando:

$$r, s : \text{acontecimientos}$$

se adopta como relación primaria entre acontecimientos la relación de completa precedencia:[3]

$$r \textit{ Precede Completamente } a \ s : P(r,s)$$

sobre la base de la cual se definen:

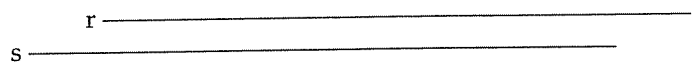
$$r \textit{ Sigue Completamente } a \ s : S(r,s) =_{df} P(s,r),$$

$$r, s \textit{ son Parcialmente Contemporáneos} : C(r,s) =_{df} \neg P(r,s) \wedge \neg P(s,r)$$

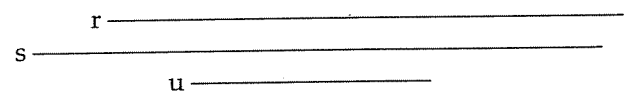
La construcción del concepto de instante sobre la base de la noción de acontecimiento y de las relaciones temporales entre acontecimientos puede comprenderse intuitivamente del siguiente modo (*CME*, pp. 98-99; *CH*, p. 280). Supóngase que deseamos fijar una fecha exactamente por medio de acontecimientos. Si tomamos un acontecimiento único no podremos lograrlo, pues tal acontecimiento no es instantáneo. Supongamos ahora que, en lugar de tomar un único acontecimiento r, tomamos dos acontecimientos r y s parcialmente contemporáneos [C(r,s)], tales que s comience y termine, respectivamente, antes de que lo haga r.

2. Para la formulación de la presente sección, se ha seguido el Capítulo V de la Parte IV de CH y la Cuarta Conferencia de CME.

3. En las obras mencionadas, Russell expone el tema en lenguaje natural. La reconstrucción formal aquí presentada responde al interés de precisar la discusión en las secciones subsiguientes.



Intuitivamente, cualquier acontecimiento que sea simultáneo con *r* y con *s* debe existir durante el tiempo en que ambos acontecimientos se superponen; de este modo, hemos llegado un poco más cerca de una fecha precisa que cuando considerábamos *r* o *s* aisladamente. Sea ahora un acontecimiento *u* parcialmente contemporáneo con *r* y con *s* [C(u,r) y C(u,s)] de modo tal que *u* comience después de que lo haga *r* y termine antes de que lo haga *s*:



En este caso, cualquier acontecimiento que sea simultáneo con *r*, con *s* y con *u* debe existir durante el tiempo en que los tres acontecimientos se superponen, tiempo que resulta aún más corto que el del caso anterior. Procediendo de esta manera, tomando más y más acontecimientos, se va fechando gradualmente cada vez con mayor exactitud. En el límite, se forma un conjunto tal que todos los acontecimientos que lo componen son parcialmente contemporáneos entre sí pero ningún acontecimiento externo al conjunto lo es con todos los miembros de dicho conjunto: tal conjunto de acontecimientos brindará la definición del concepto de instante.

Esta aproximación intuitiva puede expresarse de un modo más preciso llamando:

α : conjunto de acontecimientos

- α *es Parcialmente Contemporáneo* [K(α)]: todos los acontecimientos que pertenecen a α son parcialmente contemporáneos entre sí:

$$K(\alpha) =df \quad \forall x \ \forall y \ [\, x \in \alpha \ \wedge \ y \in \alpha \ \rightarrow \ C(x,y) \,]$$

- α *es Parcialmente Contemporáneo Máximo* [MC(α)]: α es parcialmente contemporáneo y no puede agregarse a α ningún acontecimiento sin que deje de serlo:

$$MC(\alpha) =df \quad K(\alpha) \ \wedge \ \forall x \ [\, x \notin \alpha \ \rightarrow \ \neg K(\alpha \cup \{x\}) \,]$$

Sobre la base de estas nociones, puede definirse de un modo directo el concepto de instante: un instante es un conjunto de acontecimientos parcialmente contemporáneo máximo (*CME*, p. 99; *CH*, pp. 280-281). Llamando:

i , j : instantes

se define:

$$i \ \textit{es un Instante} =df \ (i = \alpha) \ \wedge \ MC(\alpha)$$

A partir de tal construcción del concepto de instante pueden fácilmente definirse otras relaciones temporales, como, por ejemplo (*CME*, p. 100; *CH*, p. 281):

- Un acontecimiento *s Existe en* un instante *i* [E(s,i)]: *s* pertenece al conjunto de acontecimientos *i*.

$$E(s,i) =df \quad s \in i$$

- Un instante *i es Anterior a* un instante *j* [A(i,j)]: algún acontecimiento que existe en *i* precede totalmente a algún acontecimiento que existe en *j*.

$$A(i,j) =df \ \exists x \ \exists y \ [\, x \in i \ \wedge \ y \in j \ \wedge \ P(x,y) \,]$$

Tal como se esperaba en una correcta construcción del tiempo físico, los instantes así construidos forman una sucesión respecto de la relación de anterioridad, la cual resulta una relación de orden estricto al cumplir con las siguientes propiedades:

- Irreflexividad: $\forall i \ \neg A(i,i)$
- Asimetría: $\forall i \ \forall j \ [\, A(i,j) \ \rightarrow \ \neg A(j,i) \,]$
- Transitividad: $\forall i \ \forall j \ \forall k \ [\, A(i,j) \ \wedge \ A(j,k) \ \rightarrow \ A(i,k) \,]$

De este modo, Russell consigue construir el tiempo físico sobre la base del concepto de instante, definido de modo tal de cumplir con las propiedades formales que le exige la física matemática.

Concepción absoluta y concepción relacional

Respecto del status ontológico del tiempo y del espacio en relación a los objetos físicos que los ocupan, suelen reconocerse dos posiciones antagónicas:[4]

- la concepción absoluta, según la cual tiempo y espacio son entidades compuestas de instantes y puntos respectivamente, cuya existencia es independiente de los acontecimientos u objetos que los ocupan. Desde esta perspectiva, se afirma la prioridad ontológica de los instantes y los puntos en relación a los acontecimientos y los objetos respectivamente.
- la concepción relacional, según la cual tiempo y espacio resultan ser las estructuras conformadas por las relaciones que los acontecimientos o los objetos respectivamente mantienen entre sí. Desde esta perspectiva, carece de sentido hablar de un tiempo sin acontecimientos o de un espacio vacío de objetos.

De acuerdo con la construcción del tiempo expuesta en la sección anterior, Russell adopta decididamente una concepción relacional del tiempo. En *CME* resulta claro que, dado que los instantes no se encuentran entre los datos de la experiencia inmediata, para su legitimación deben ser construidos a partir de ciertas entidades primarias, los acontecimientos y las relaciones temporales entre ellos:

> "no hay razón en la experiencia para suponer que haya momentos como opuestos a los acontecimientos: los acontecimientos, ordenados por las relaciones de simultaneidad y sucesión, es todo lo que la experiencia proporciona. En consecuencia, para definir lo que podemos considerar como un instante, a menos que tengamos que introducir entidades metafísicas superfluas, debemos proceder por medio de alguna construcción que no presuponga nada más allá de los acontecimientos y sus relaciones temporales." (*CME*, p. 98)

4. Algunos autores distinguen diversos sentidos de la noción de tiempo (o espacio) absoluto. En un sentido físico, espacio y tiempo absolutos brindan el sistema de referencia absoluto respecto del cual se definen posiciones, velocidades y aceleraciones absolutas. En un sentido metafísico, espacio y tiempo absolutos son ontológicamente previos e independientes de otras entidades –objetos y acontecimientos– (*Cfr.* Earman, *World Enough and Space-Time*, p. 11). En el presente trabajo se asume el segundo sentido de la noción de tiempo (o espacio) absoluto.

Sin embargo, es importante destacar los motivos que conducen a Russell a adoptar una concepción relacional del tiempo. En *CH* el autor sostiene que su rechazo del tiempo absoluto newtoniano no se basa en la frecuente objeción según la cual el tiempo absoluto resulta inobservable: Russell es conciente de que la física difícilmente pueda prescindir de sus términos teóricos y, en ese sentido, 'tiempo absoluto' podría ser considerado como un término teórico más. El verdadero inconveniente de este concepto consiste en que resulta totalmente superfluo:

> "El hecho de que no sea posible observar el tiempo absoluto no es, en sí mismo, fatal para la tesis de que se lo debe aceptar; lo que es fatal es el hecho de que la física puede ser interpretada sin suponerlo. [...] Es por esta razón, y no porque el tiempo «absoluto» no puede ser observado, por lo que Newton se equivocó al inferirlo de las leyes de la física." (*CH*, p. 278)

En *CME* el argumento avanza un paso más: se reconoce que no existe evidencia empírica alguna ni en favor ni en contra de la existencia del tiempo absoluto; pero la evidencia también es compatible con una concepción relacional del tiempo que niegue la existencia independiente de los instantes. Frente a tal alternativa, Russell considera que la estrategia racional consiste en aplicar la navaja de Occam y abstenerse de suponer toda entidad superflua:

> "Formalmente, la matemática adopta una teoría absoluta del espacio y del tiempo [...]. Tanto como alcanzo a ver, no hay evidencia concebible ni a favor ni en contra. Es lógicamente posible, y es compatible con los hechos. Pero los hechos son también compatibles con la negación de las entidades espaciales y temporales. En consecuencia, de conformidad con la navaja de Occam, haremos bien en abstenernos de suponer o de negar puntos e instantes." (*CME*, p. 123)

Sin embargo, Russell admite que su adopción del principio de economía junto a la efectiva construcción de los instantes a partir de los datos de los sentidos, no bastan para demostrar la tesis metafísica que niega la

existencia de los instantes como entidades temporales independientes, tesis que, por tanto, permanece como una cuestión abierta:

> "Esto significa que, en cuanto concierne al resultado práctico, adoptamos la teoría racional; porque, en la práctica, el rechazo para suponer puntos e instantes tiene el mismo efecto que la negación de ellos. Pero en estricta teoría, ambos son completamente diferentes, puesto que la negación introduce un elemento de dogma inverificable que está por completo ausente cuando nos abstenemos de afirmar. Así, aunque deriváramos los puntos y los instantes de las cosas, dejaríamos abierta la simple posibilidad de que ellos también puedan tener una existencia independiente como entidades simples." (*CME*, p. 123)

Estos pasajes muestran claramente que la adopción por parte de Russell de una concepción relacional del tiempo no es el resultado de una convicción metafísica o una tesis ontológica que forme parte de un sistema más complejo, sino que responde a un cierto componente pragmático derivado de su adhesión al principio de economía ontológica, que lo conduce a abstenerse de suponer cualquier entidad que no resulte estrictamente indispensable para la construcción de las entidades de la física.

La densidad del tiempo

Como ya fue señalado, los instantes tal como han sido construidos en el planteo russelliano forman una sucesión respecto de la relación de anterioridad. Hasta aquí, Russell se aproxima a su propósito de construir el concepto de tiempo utilizado en física, ya que en tal tiempo los instantes forman efectivamente una sucesión. Pero el tiempo de la ciencia física posee aún otra propiedad: sus instantes constituyen una sucesión densa. Por lo tanto, cabe preguntarse qué otro elemento es necesario adicionar a la construcción para asegurar la densidad del tiempo así obtenido.

En matemática, la continuidad es una propiedad adjudicable sólo a elementos dispuestos en un cierto orden, de modo que pueda decirse, de dos cualesquiera, que uno se encuentra "antes" que el otro. Por lo tanto, la continuidad no se aplica a un conjunto de elementos en sí mismos, sino sólo a un conjunto en un cierto orden: un conjunto de elementos ubicados según un orden continuo admite siempre otros ordenamientos no continuos.

Los matemáticos suelen distinguir diferentes grados de continuidad pero, para los propósitos filosóficos que lo mueven, Russell concentra su atención en lo que califica como "el grado más bajo de continuidad", esto es, la densidad.[5] Un conjunto ordenado es denso cuando no posee elementos consecutivos, es decir, dados dos elementos cualesquiera, siempre existen elementos entre ellos. Un ejemplo de densidad la brinda el conjunto ordenado de los números racionales. Los números reales, por su parte, poseen una continuidad de mayor orden pues, además de cumplir la condición de densidad, se verifica que entre dos cualesquiera de ellos no existen "lagunas".

Para que los instantes, tal como resultan de la construcción russelliana, conformen un conjunto ordenado denso respecto de la relación de anterioridad, debe cumplirse la siguiente condición (*CME*, pp. 198-199):

(I) Dados dos acontecimientos cualesquiera de los que uno precede completamente al otro, hay acontecimientos que siguen completamente al primero y son parcialmente contemporáneos con alguno completamente precedente al segundo.

Es decir, llamando:

$$m , n , x , y : \text{acontecimientos}$$

la condición (I) puede expresarse:

$$\forall m \ \forall n \ [\ P(m,n) \rightarrow \exists x \ \exists y \ (S(x,m) \ \wedge \ P(y,n) \ \wedge \ C(x,y)) \ ]$$

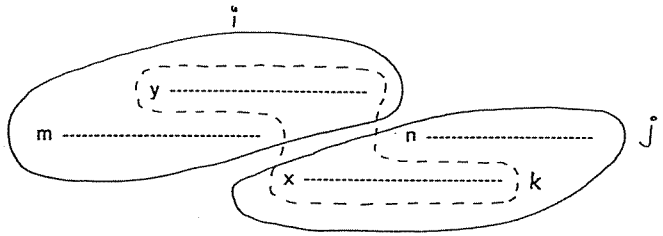
Intuitivamente puede observarse que, mediante la condición (I) se asegura que, si existen dos instantes *i* y *j* tales que:

$$E(m,i) = m \in i$$
$$E(n,j) = n \in j \quad y \quad A(i,j)$$

5. El propio Russell aborda el tema de la continuidad desde una perspectiva estrictamente matemática en su obra *Introducción a la Filosofía Matemática*, en particular, *cfr.* pp. 146 y sig.

existirá siempre otro instante k tal que:

$$\begin{array}{lllll} E(x,k) & = & x \in k & y & A(i,k) \\ E(y,k) & = & y \in k & y & A(k,j) \end{array} \qquad 6$$



Russell sabe que el supuesto (I) constituye una condición indispensable para asegurar la densidad del tiempo que resulta de la construcción. Sin embargo, debe admitir que se trata de un supuesto empírico que carece de justificación:

> "Si esto es así o no, es una cuestión empírica; pero si no es así, no hay razón para esperar que las series temporales sean densas." (*CME*, p. 101)

Podría pensarse, entonces, que por el momento se carece de bases para afirmar la verdad del supuesto en cuestión pero que, con un avance de la ciencia, sería posible contar en el futuro con la evidencia empírica requerida para dirimir la cuestión. Sin embargo, no es esto lo que sostiene Russell; por el contrario, reconoce que probablemente no exista medio alguno para decidir acerca de la verdad del supuesto (I) y, con ello, acerca de la densidad del tiempo real, si éste responde a la construcción basada en las relaciones entre acontecimientos:

6. Debe notarse que la densidad no se obtendría si la condición (I) sólo requiriera la existencia de un único acontecimiento x parcialmente contemporáneo a los dos acontecimientos cualesquiera m y n. En este caso, x pertenecería a ambos instantes i y j, pero no constituiría un instante por sí mismo, de modo tal que no existiría un instante intermedio a i y a j; por lo tanto, la sucesión de instantes no sería densa.

> "El espacio y el tiempo matemáticos, también tienen sus propiedades de densidad, aunque si el espacio y el tiempo reales la tienen, es una cuestión adicional, que depende de la evidencia empírica y probablemente incapaz de ser respondida con certeza." (*CME*, p. 112)

Russell señala que esta dificultad no puede ser superada mediante una ulterior acumulación de evidencia empírica,[7] pues depende del poder de discriminación finito de nuestros sentidos. La densidad de la sucesión de instantes requiere, según el supuesto (I), que entre dos acontecimientos cualesquiera de los cuales uno precede completamente al otro –estrictamente, entre el comienzo del primero y la finalización del segundo–, existan al menos otros dos acontecimientos que se solapen entre sí; este requisito implica el cumplimiento de la propiedad de continuidad entre los propios acontecimientos respecto de la relación de completa precedencia. Pero estos acontecimientos intermedios podrían encontrarse por debajo del umbral mínimo respecto del cual nuestros sentidos son capaces de percibir. Por lo tanto, la existencia de tales acontecimientos y la consiguiente continuidad entre acontecimientos, no puede ser experimentada sino únicamente inferida:

> "Los datos sensoriales tienen una dimensión mínima, por debajo de la cual nada es experimentado. Por lo tanto, no podemos construir un continuo sin suponer la existencia de particularidades que no son experimentadas." (*CME*, p. 97)

En resumen, la densidad del conjunto ordenado de los instantes requiere la verdad del supuesto (I), la cual, a su vez, requiere de la continuidad entre acontecimientos. Pero, dado el carácter finito del poder de discriminación de nuestros sentidos, la continuidad entre acontecimientos y, con ella, la densidad del tiempo permanecen como hipótesis inverificables:

> "Podemos decir que la hipótesis de la continuidad es perfectamente compatible con los hechos y con la lógica, y que es técnicamente más simple que

7. En sentido estricto, el carácter inverificable del supuesto (I) se debe primariamente al hecho de ser un enunciado cuantificado universalmente. Pero la argumentación de Russell no sigue este camino.

> cualquier otra hipótesis defendible. Pero puesto que nuestros poderes de discriminación entre objetos sensibles muy semejantes no son infinitamente precisos, es completamente imposible decidir entre teorías diferentes que sólo difieren con respecto a lo que está por debajo del margen de discriminación." (*CME*, p. 124)

> "se desprende que no puede haber nunca ninguna evidencia empírica para demostrar que el mundo sensible es continuo, y no un conjunto de un número finito muy grande de elementos de los que cada uno difiere de su vecino en un grado finito aunque muy pequeño. La continuidad del espacio y del tiempo, el infinito número de tonos diferentes en el espectro, y así sucesivamente, están todos en la categoría de hipótesis inverificables; perfectamente posibles desde el punto de vista lógico, perfectamente concordes con los hechos conocidos, y teóricamente más simples que cualquier otra hipótesis defendible pero no las únicas hipótesis que son lógica y empíricamente adecuadas." (*CME*, p. 125)

El problema de la densidad del conjunto ordenado de los instantes pone de manifiesto lo que podría ser considerada una limitación en el intento russelliano de construcción del tiempo. El propósito original de Russell consistía en obtener constructivamente el tiempo, en tanto concepto utilizado por la física, sin ir más allá de los datos sensibles y los recursos de la lógica. Sin embargo, para dotar al tiempo así construido de las propiedades de densidad del tiempo físico, Russell se ve obligado a suponer la continuidad entre acontecimientos, lo cual implica admitir la existencia de acontecimientos empíricamente inaccesibles. De este modo, se incorpora a la construcción una hipótesis que no proviene de la propia lógica, pero tampoco es susceptible de decisión por vía empírica. Por lo tanto, en la medida en que permanece un residuo inverificable pero indispensable para llevar a cabo la construcción, resulta difícil considerar que el objetivo original de Russell ha sido cumplido en forma acabada.

El inconveniente al que Russell se enfrenta al intentar resolver el problema de la densidad del tiempo puede ser formulado aún desde otra perspectiva. El motivo fundamental por el cual Russell rechaza los instantes como entidades fundamentales consiste en su carácter imperceptible: por esta razón adopta los acontecimientos en tanto constituyen lo "dado" en la experiencia. Pero en la medida en que la continuidad entre acontecimientos –necesaria para la densidad del tiempo– requiere la existencia de acontecimientos inaccesibles a la experiencia, las entidades

fundamentales sobre las que reposa la construcción se transforman, ellas mismas, en entidades teóricas, atentando contra el explícito propósito de Russell de basar la construcción del tiempo únicamente sobre los datos de los sentidos y los recursos formales de la lógica.

No obstante, en relación con este inconveniente podría aducirse un punto en favor de Russell. Los instantes son entidades completamente inobservables; por el contrario, algunos acontecimientos –aquéllos que superan el poder de discriminación de los sentidos humanos– sí son accesibles empíricamente. Por lo tanto, partiendo de los acontecimientos perceptibles, podría inferirse la existencia de entidades imperceptibles del mismo tipo como situación límite en una secuencia de acontecimientos cada vez más cortos. Tal procedimiento resulta completamente imposible en el caso de los instantes, por ser entidades inobservables en forma absoluta. Frente a esta situación, para un empirista como Russell puede resultar más razonable adoptar como punto de partida para la construcción de los objetos teóricos de la física el conjunto de los acontecimientos, en cuanto algunos de sus miembros son empíricamente accesibles aún cuando otros no lo sean, frente a la adopción del conjunto de los instantes, inobservables por su propia naturaleza. Este comentario, sin embargo, no invalida lo dicho anteriormente acerca del modo en que Russell se ve obligado a transgredir su propósito original para asegurar la densidad del tiempo.

La estructura topológica del tiempo

El problema de la estructura topológica del tiempo, si bien no es abordado en forma explícita por el propio Russell, merece algunos comentarios puesto que ha sido objeto de numerosas discusiones tanto en el ámbito de la filosofía como en el de la ciencia. Por ejemplo, cuando en el siglo XVII Leibniz y Clarke discutían acerca de si el tiempo podía o no tener un comienzo, se encontraban implícitamente abordando una cuestión topológica: si la estructura topológica del tiempo era la de una línea abierta que se extiende indefinidamente en ambos sentidos o la de una línea abierta que se extiende indefinidamente en un único sentido.

Esta terminología proviene de la geometría, donde puede distinguirse entre cuestiones de estructura topológica y cuestiones de métrica. Tal distinción es una versión precisa de la tradicional dicotomía entre cualidad y cantidad. Según su definición rigurosa, una propiedad topológica es aquella que es conservada por una aplicación biyectiva continua. Di-

cho de forma intuitiva, es una propiedad que se conserva bajo cualquier deformación (alargar, retorcer, alisar, etc.) que no junte o separe la figura o rompa sus enlaces.

Salvo para algunas teorías cosmológicas recientes, desde el siglo XVII –bajo la influencia de Newton– la ciencia física representa el tiempo por medio de la recta real; esto implica que el tiempo no tiene ni principio ni fin, y que sólo tiene una dimensión. Sin embargo, una circunferencia también tiene estas propiedades. A pesar de ello, una recta y una circunferencia son muy diferentes desde el punto de vista topológico: en terminología geométrica topológica, una recta es una línea abierta ilimitada y una circunferencia es una línea cerrada. Por lo tanto, aún aceptando que el tiempo es ilimitado, resta aún la cuestión de si es topológicamente abierto o cerrado; es decir, si la estructura topológica del tiempo es la de una "recta" o la de una "circunferencia".

La concepción de un tiempo topológicamente cerrado no constituye una mera posibilidad lógica, sino fue efectivamente adoptada a lo largo de la historia del pensamiento. El ejemplo más claro en el ámbito de la filosofía es la teoría del eterno retorno defendida por Nietzche, según la cual todos los estados del mundo se repiten un número infinito de veces.[8] Pero también la física ha sugerido la posibilidad de un tiempo topológicamente cerrado a través del teorema de recurrencia de Poincaré, según el cual todo sistema dinámico determinista volverá a pasar por un estado tan próximo como se desee del estado inicial.[9]

Frente a estas concepciones filosóficas o científicas, podría pensarse que los ciclos idénticos de estados del universo se suceden indefinidamente a lo largo de un tiempo que resulta, sin embargo, lineal. Pero esta posición esconde el núcleo del problema: ¿hay alguna relación entre la estructura topológica del tiempo y la estructura topológica de la sucesión de acontecimientos que conforman la historia del universo?. Para responder a esta pregunta cobra una especial relevancia el hecho de adoptar una concepción absoluta o relacional del tiempo.

8. *Cfr.* Nietzsche, *La Voluntad de Dominio*, Libro IV, Cap. III.

9. La demostración del teorema de recurrencia de Poincaré puede encontrarse en textos de mecánica estadística como, por ejemplo, *Statistical Mechanics* de Kerson Huang. Desde una perspectiva filosófica, Abel Rey, en su obra *Le Retour Eternel et la Philosophie de la Physique*, adopta el teorema de Poincaré como evidencia en favor del retorno cíclico.

Si el tiempo fluye en su curso propio y regular, con independencia del mundo físico, entonces su estructura topológica es independiente de la historia del universo. Si, por el contrario, se adopta una concepción relacional, existe una estrecha relación entre la estructura topológica del tiempo y la historia del universo, puesto que el tiempo mismo está constituido por las relaciones entre los acontecimientos que conforman dicha historia.

La adopción de una de estas alternativas condiciona, por tanto, la posibilidad de concebir un tiempo topológicamente abierto en el caso en que los acontecimientos se suceden indefinitivamente en ciclos idénticos. Desde la perspectiva de un tiempo absoluto, es concebible un tiempo cuya estructura topológica es la de una línea abierta ilimitada, y en el cual se suceden indefinidamente idénticos ciclos de estados del universo. Pero desde una concepción relacional del tiempo esto es imposible, pues idénticos ciclos de estados del universo implican necesariamente un mismo tiempo para todos ellos, en la medida en que el tiempo se constituye por la relación entre tales estados.[10]

En el planteo russelliano, que adopta explícitamente una concepción relacional del tiempo, el problema de la topología adquiere una especial relevancia, dado que no es posible aislar tal problema de la cuestión acerca de la estructura topológica de la sucesión de acontecimientos que conforman la historia del universo. Si bien en sus textos Russell no trata explícitamente el problema en estos términos, una lectura un poco más detenida pone de manifiesto que, de todos modos, toma partido acerca de la cuestión de la estructura topológica abierta o cerrada del tiempo.

Si se adopta la relación de completa precedencia entre acontecimientos [P(x,y)], el tiempo no puede ser topológicamente cerrado si se cumplen las siguientes propiedades:

(a) Ningún acontecimiento se precede completamente a sí mismo:

$$\forall x \ \neg P(x,x)$$

10. Una detallada discusión acerca de la relación entre el carácter relativo o absoluto del tiempo y su estructura topológica puede hallarse en Bas C. van Fraassen, *Introducción a la Filosofía del Tiempo y del Espacio*, Cap. III.

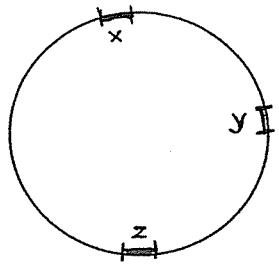
(b) Dados dos acontecimientos, o bien uno precede completamente al otro, o bien ambos son parcialmente contemporáneos:

$$\forall x \ \forall y \ [\ P(x,y) \ v \ P(y,x) \ v \ C(x,y) \ ]$$

(c) Dados tres acontecimientos cualesquiera x, y, z, si x precede completamente a y, e y precede completamente a z, entonces x precede completamente a z:

$$\forall x \ \forall y \ \forall z \ [\ P(x,y) \ \wedge \ P(y,z) \ \rightarrow \ P(x,z) \ ]$$

En efecto, si se representan los acontecimientos como segmentos de una circunferencia, del siguiente modo:



puede constatarse que todos los acontecimientos se preceden completamente a ellos mismos –dando una vuelta completa–, en contradicción con (a); si bien *x* precede completamente a *y*, también *y* precede completamente a *x*, en contradicción con (b); a su vez, aún cuando *x* preceda completamente a *y*, e *y* preceda completamente a *z*, puede pensarse que *z* precede completamente a *x*, en contradicción con (c).

Pero éstas son precisamente las propiedades que Russell adjudica a las relaciones entre acontecimientos. En *CH*, la propiedad (a) se encuentra implícita en la siguiente afirmación acerca de los acontecimientos:

> "si *a* precede totalmente a *b*, entonces *a* y *b* no son idénticos." (*CH*, p. 284)

La propiedad (b) se manifiesta en la propia caracterización de la noción de acontecimiento o suceso:

> "un «suceso» es algo que precede a , sigue a , o se traslapa con algo." (*CH*, p. 284)

Por último, la propiedad (c), en cuanto expresa la transitividad de la relación de completa precedencia entre acontecimientos, se encuentra implícita en la aceptación de que los acontecimientos conforman un conjunto ordenado. En *CME* , si bien con una terminología ligeramente diferente, Russell expone de un modo más explícito las propiedades de la relación de completa precedencia:

> "Ningún acontecimiento se precede enteramente a sí mismo."
> "De dos acontecimientos que no son simultáneos, uno debe preceder enteramente al otro."
> "Si un acontecimiento precede enteramente a otro, y el otro precede enteramente a un tercero , entonces el primero precede enteramente al tercero." (*CME*, p. 198)

Estas condiciones ponen de manifiesto que, al suponer ciertas propiedades de las relaciones entre acontecimientos, Russell toma partido respecto de un tiempo cuya estructura topológica es la de una línea abierta ilimitada. Pero la adopción de estas propiedades que conducen a un tiempo topológicamente abierto no surge del proceso de construcción del tiempo, sino constituye un supuesto previo a la construcción misma; por lo tanto, debería ser pasible de justificación empírica.

Podría pensarse, y tal vez sea precisamente lo que Russell considera, que tales propiedades de las relaciones entre acontecimientos surgen de la experiencia inmediata al igual que los acontecimientos mismos y sus relaciones recíprocas. Sin embargo, esta perspectiva no toma en consideración que nuestra experiencia se encuentra limitada a una pequeña parte de la historia del universo, la parte que nos es dada directamente. Pero dicha parte no es el todo; tampoco lo sería la experiencia total de la humanidad a lo largo de toda su existencia. La porción de la historia del universo que nos resulta empíricamente accesible podría consistir en un pequeño arco de una curva cerrada, de modo tal que la aproximación a la estructura topológica de una línea abierta resulta aceptable. En otras palabras, la relación empírica de completa precedencia, con las propiedades que Russell le adjudica, podría ser únicamente una relación local, pero inadecuada para el tiempo considerado en su totalidad. Esta alternativa debe ser tomada en cuenta si, como pretende Russell, se desea

construir los conceptos utilizados en la física, ya que ciertas hipótesis cosmológicas surgidas a partir de la teoría general de la relatividad consideran la posibilidad de un tiempo topológicamente cerrado.[11]

La anisotropía del tiempo

Hasta aquí, el tiempo que surge de la construcción russelliana resulta ser un espacio lógico, en el sentido de una construcción matemática utilizada para representar ciertas propiedades y relaciones. En particular, en este caso se trata de un espacio lógico cuya estructura topológica es la de una línea abierta ilimitada, que posee la propiedad de densidad y que se utiliza para representar todas las posibles relaciones temporales. Así, la simultaneidad entre instantes se representa por la identidad de ubicación sobre la recta real, es decir, por la relación "=", la relación de anterioridad entre instantes se representa por la relación "<", y el hecho de que la anterioridad es incompatible con la simultaneidad se refleja en la incompatibilidad entre las relaciones "<" y "=". Es fácil advertir que una construcción totalmente análoga podría efectuarse para el caso de un espacio de una única dimensión, donde en lugar de acontecimientos se tratara de objetos unidimensionales, la relación de completa precedencia entre acontecimientos quedara reemplazada por la relación de "encontrarse a la izquierda" entre objetos, y las entidades construidas resultaran ser puntos en lugar de instantes. Mediante recursos algo más complejos pero con un procedimiento análogo podría efectuarse la construcción del espacio de tres dimensiones.

Sin embargo, en nuestra experiencia inmediata el tiempo y el espacio se presentan con una clara diferencia. En ambos casos pueden definirse sentidos en las correspondientes direcciones: por ejemplo, el sentido derecha-a-izquierda en una de las direcciones espaciales y el sentido pasado-a-futuro en la dirección temporal. Pero la diferencia reside en que, mientras nos resulta posible recorrer el espacio en sus diferentes sentidos –podemos recorrer el espacio de derecha a izquierda o de izquierda a derecha–, nos resulta por completo imposible percibir ambos sentidos temporales: recordamos el pasado pero no el futuro, y no es posible invertir los términos.

11. En sentido estricto, la relatividad general abandona la idea de un espacio y un tiempo independientes para reemplazarla por el concepto de un espacio-tiempo de cuatro dimensiones, de curvatura variable en función de la distribución de materia y energía, y cuya estructura métrica es semi-riemanniana. En este espacio-tiempo, la dimensión temporal podría resultar topológicamente cerrada.

El problema de la existencia de un sentido privilegiado en la dirección del tiempo se conoce como el problema de la anisotropía temporal o el problema de la flecha del tiempo.[12] En nuestra experiencia, el espacio resulta ser isótropo puesto que no existe ninguna asimetría en los posibles sentidos de cada una de las direcciones espaciales. El tiempo, por el contrario, es anisótropo en la medida en que se presenta tal asimetría: existe un sentido temporal privilegiado, pasado-a-futuro, y la asimetría se debe a que tal sentido es el único que podemos percibir.[13]

¿Cómo enfrenta el físico el problema de la existencia o no de sentidos privilegiados en las direcciones espaciales y temporales?. Con respecto a las dimensiones espaciales, salvo en teorías cosmológicas recientes basadas en la relatividad general, el espacio de la física, al igual que el de nuestra experiencia, resulta totalmente isótropo: ni las direcciones espaciales ni sus sentidos juegan papel alguno en las formulaciones de la física, y no se supone que exista ninguna asimetría espacial en la estructura del universo. Por lo tanto, cualquier dirección y sentido espacial sólo pueden definirse en relación a un punto de referencia arbitrariamente elegido.

Frente al tiempo, la situación de la física es diferente y más problemática. Es sabido que, en la ciencia física, la estructura topológica del tiempo es la misma que la de cada una de las dimensiones espaciales: la estructura de una línea abierta ilimitada. Por lo tanto, la existencia de un sentido temporal privilegiado no surge de la propia estructura topológica del tiempo. ¿Cómo es, entonces, que la física intenta dar cuenta de la anisotropía del tiempo?: a través de la noción de irreversibilidad. Se dice que un proceso es irreversible cuando nunca puede presentarse en la naturaleza en sentido inverso. En otras palabras, un proceso P compues-

12. La expresión "flecha del tiempo" fue introducida por Arthur Eddington en su obra de 1928, *The Nature of the Physical World*.

13. En sentido estricto, se dice que un espacio geométrico es isótropo cuando sus propiedades son invariantes respecto de la rotación de cualquier ángulo en cualquier punto. En el caso particular del tiempo, en tanto espacio unidimensional, se considera la invariancia respecto de la inversión.

to por los estados e_1 , e_2 ,..., e_n será irreversible si tales estados siempre se presentan en ese orden temporal y nunca pueden suceder en el orden inverso e_n ,..., e_2 , e_1. De acuerdo con esta caracterización, el movimiento de una bola de billar es reversible pues los estados que la bola atraviesa pueden sucederse en un orden temporal inverso; por el contrario, la combustión de una vela es un proceso irreversible en la medida en que no es posible observar en la naturaleza el proceso inverso de la vela "desquemándose".[14] Una vez que posee esta distinción entre procesos reversibles e irreversibles, la física puede dar cuenta de la anisotropía temporal: el sentido privilegiado del tiempo, pasado-a-futuro, es aquél en el que se producen los procesos irreversibles.

Sin embargo, es necesaria una ulterior aclaración: aún considerando el recurso a la noción de irreversibilidad, la pregunta acerca de cómo la física intenta dar cuenta de la anisotropía del tiempo no admite una única respuesta, pues depende de la teoría física particular que se considere:

- Algunas teorías, como la mecánica tanto clásica como relativista, o el electromagnetismo, no dan cuenta de la anisotropía temporal.[15] De acuerdo con estas teorías el tiempo resulta, al igual que el espacio, totalmente isótropo: no existe un sentido temporal privilegiado. Esto se debe a que todos los procesos descriptos por estas teorías son reversibles.
- La termodinámica clásica, en cambio, introduce la anisotropía temporal por medio de un concepto –el de entropía– y de una de sus leyes –el segundo principio de la termodinámica–. A través de tales recursos, esta teoría permite distinguir y describir procesos irreversibles, permitiendo, a su vez, individualizar el sentido privilegiado del tiempo.[16]

14. Una detallada discusión acerca del problema de la anisotropía temporal, estrechamente vinculado al concepto de irreversibilidad, puede encontrarse en Henryk Mehlberg, "Physical Laws and Time's Arrow".

15. Si bien ésta es la opinión más generalizada, en los últimos años algunos autores ponen en duda el carácter reversible de los procesos mecánicos, invocando la posibilidad de describir procesos irreversibles mediante la mecánica clásica cuando las fuerzas que intervienen no son constantes respecto del tiempo o de la distancia (*Cfr.*, por ejemplo, Keith Hutchison, "Is Classical Mechanics Really Time-Reversible and Deterministic?"). La discusión de este tema excede los límites de este trabajo.

Lo dicho indica que no puede hablarse de isotropía o anisotropía del tiempo en la física como un todo, pues depende de la teoría física particular considerada. Lo que sí comparte la física casi en su totalidad –salvo teorías cosmológicas recientes– es un concepto de tiempo cuya estructura topológica es la de una línea abierta ilimitada; pero el sentido temporal privilegiado viene impuesto por las hipótesis de partida de algunas teorías particulares.

En su construcción del tiempo, Russell no trata explícitamente el tema de la anisotropía temporal. Sin embargo, el sentido privilegiado del tiempo parece surgir de los supuestos previos de la construcción. Cuando Russell adopta como relación primaria la de completa precedencia entre acontecimientos, parece presuponer que la diferencia entre pasado y futuro es percibida de manera inmediata; es decir, el sentido privilegiado del tiempo formaría parte de los datos de los sentidos sobre los cuales se construirá el tiempo físico con ayuda de la lógica.

Esta interpretación puede encontrar apoyo en las afirmaciones del Capítulo V de la Parte III de *CH*, denominado "El Tiempo en la Experiencia", donde Russell se propone:

> "examinar aquellos caracteres de la experiencia en bruto que forman la materia prima del concepto de tiempo." (*CH*, p. 220)

Allí sostiene que existen dos fuentes para nuestro conocimiento del tiempo: una es la percepción de la progresión de acontecimientos dentro

16. En términos matemáticos, la reversibilidad supuesta por una teoría física se manifiesta en la invariancia de sus ecuaciones bajo la inversión de la variable tiempo, esto es, el reemplazo de t por $-t$. Por ejemplo, las leyes de Newton son invariantes bajo la inversión de t debido a su propia estructura algebraica, pues la variable tiempo aparece sólo en la derivada temporal segunda de las variables posicionales. La ley de Fourier de difusión del calor, en cambio, no resulta invariante bajo la inversión de t, pues la variable tiempo aparece en una derivada temporal primera. Una interesante presentación del problema desde una perspectiva histórica puede leerse en Stephen G. Brush, "Irreversibility and Indeterminism: Fourier to Heisenberg".

del propio presente especioso, la otra es la memoria. En ambos casos, la relación de completa precedencia, en tanto relación esencialmente asimétrica, surge como un elemento sensible:

> "La relación de «preceder», o de «antes-y-después», es un elemento de la experiencia de percibir un cambio, y también de la de recordar." (*CH*, p. 220)

En el caso del presente especioso, la diferencia antes-después se manifiesta de manera inmediata:

> "Cuando veo un movimiento rápido, [...] soy consciente de que una parte del movimiento es anterior a otra, a pesar de que el conjunto esté dentro de un presente especioso; si no tuviera conciencia de esto, no sabría si el movimiento se produjo de A a B o de B a A, o siquiera que ha habido un cambio." (*CH*, pp. 220-221)

En el caso de la memoria, la diferencia entre el antes y el después no surge de un modo totalmente inmediato, pues lo que percibimos en forma directa es un orden temporal subjetivo:

> "sentimos nuestros recuerdos más o menos remotos, y se los puede ordenar en una serie en base a esta definición cualitativa. Pero puesto que todos nuestros recuerdos son ahora desde el punto de vista de la historia, este orden temporal es en un todo distinto del orden temporal objetivo, aunque esperamos que haya cierto grado de correspondencia entre los dos." (*CH*, p. 225)

La razón por la cual podemos esperar tal correspondencia es el supuesto de la fiabilidad de la memoria:

> "Que la memoria es, en lo esencial, verídica, constituye en mi opinión una de las premisas del conocimiento." (*CH*, pág. 222)

Estos pasajes ponen de manifiesto que, desde la perspectiva russelliana, el orden temporal y la diferencia entre pasado y futuro surgen como elementos de la experiencia sensible. En la percepción del cambio en el presente especioso, el orden temporal se manifiesta de un modo inmediato. La memoria, si bien permite diferenciar en forma directa entre pasado y presente, también hace posible el ordenamiento temporal de los

acontecimientos del pasado de un modo no directo, aunque fiable. Por lo tanto, la diferencia entre pasado y futuro, que introduce el sentido privilegiado en el ordenamiento temporal de los acontecimientos y que constituye la esencia de la anisotropía del tiempo, resulta en el planteo russelliano uno de los elementos *"de la experiencia en bruto que forman la materia prima del concepto de tiempo"*, puntos de partida para la construcción del concepto de tiempo tal como es utilizado en la física.

Si esta interpretación es adecuada pone de manifiesto que, en el planteo de Russell, la anisotropía temporal aparece entre los datos sensibles como punto de partida para la construcción del tiempo, y, por tanto, no requiere otra justificación más que el formar parte de la experiencia. De este modo, la anisotropía se transfiere al tiempo que resulta de la construcción: en la medida en que percibimos un sentido privilegiado en el ordenamiento entre los acontecimientos, el mismo sentido privilegiado reaparecerá en la sucesión de los instantes construidos sobre la base de tal ordenamiento.

Pero si esto es así, Russell brinda a la física más de lo que la propia física requiere. Como ya fue señalado, la física utiliza un concepto de tiempo que, en principio, no presenta un sentido privilegiado; son las propias teorías físicas las que, *a posteriori* y a través del concepto de irreversibilidad, introducen la anisotropía temporal. Por el contrario, el tiempo construido por Russell, en tanto se basa en datos sensibles que involucran un sentido temporal privilegiado, resulta ser anisótropo en sí mismo, previamente a la consideración de cualquier teoría física particular. Curiosamente, en este caso sucede lo inverso de lo que sucedía cuando Russell debía dar cuenta de la densidad del tiempo: en aquel caso, para lograr que el tiempo construido tuviera las características de densidad requeridas por la física, Russell se veía en la necesidad de incorporar un supuesto fáctico pero inverificable por vía empírica; respecto de la anisotropía temporal, por el contrario, sin supuesto adicional alguno y únicamente sobre la base de elementos extraídos de la experiencia, Russell construye un tiempo que posee una propiedad –la anisotropía– no requerida, en principio, por el tiempo utilizado por la física, la cual introduce dicha propiedad por vía de algunas de sus teorías particulares.

El hecho de que el tiempo resultante de la construcción posea la propiedad de anisotropía, propiedad que la física no introduce de este modo, no constituye en sí mismo un inconveniente de la formulación russelliana; por el contrario, bien puede ser visto como uno de sus méritos.

Todos los intentos de compatibilizar las teorías que introducen un sentido privilegiado del tiempo con aquéllas para las cuales el tiempo es isótropo, han generado algunos de los más profundos y complejos debates en el ámbito de la física; el problema de la adopción de una única flecha del tiempo para la física en su totalidad aún hoy carece de una solución definitiva.[17] Por el contrario, partiendo del supuesto sumamente simple y empíricamente inobjetable de la diferencia entre pasado y futuro en la sucesión de acontecimientos, el planteo russelliano introduce la anisotropía del tiempo con independencia de las teorías físicas, brindando, si bien no una respuesta definitiva, una nueva y sencilla perspectiva para afrontar un problema de larga data y muy difícil solución.

Conclusiones

La construcción russelliana de los objetos de la física en función de los datos de los sentidos es un punto digno de estudio puesto que constituye uno de los temas recurrentes en la obra de Russell. No sólo se trata de la persistencia de un núcleo de problemas a lo largo de su extensa producción, sino también de la utilización de una metodología filosófica, el construccionismo, para abordar tales problemas. En efecto, el recurso que utiliza Russell para la construcción del tiempo –así como del espacio y del objeto físico– es totalmente análogo al que había utilizado ya, en el ámbito de la filosofía matemática, para la construcción de los números naturales. Tal recurso consiste en obtener constructivamente una cierta entidad en función de un conjunto de otras entidades completamente diferentes y de sus relaciones recíprocas, con la consiguiente economía ontológica que esto supone. Que esta estrategia reaparezca en

17. El problema de compatibilizar teorías físicas respecto de la cuestión de la anisotropía temporal se remonta a fines del siglo pasado con los trabajos de Ludwig Boltzmann, cuyo programa consistía en fundar la irreversibilidad de los procesos macroscópicos en una reversibilidad microscópica. Dadas las diversas objeciones al planteo boltzmanniano, la cuestión no fue zanjada (*Cfr.*, por ejemplo, el debate entre Popper y otros autores durante las décadas de los '50 y '60 en *Nature*). En los últimos años. el problema de la reducción de la termodinámica macroscópica a la mecánica microscópica ha sido reactualizado por Ilya Prigogine (*Cfr.*, por ejemplo, *La Nueva Alianza*, entre muchos otros trabajos, tanto generales como técnicos).

la obra russelliana incluso en ámbitos tan diferentes como la fundamentación de la matemática y de la física, no minimiza la novedad y el carácter ingenioso del análisis en cada uno de los casos en los cuales se utiliza.

En el presente trabajo se ha intentado profundizar el análisis de la construcción russelliana del tiempo en algunos aspectos no abordados explícitamente por el autor, evaluando en qué medida Russell cumple su objetivo de construir el tiempo de la física a través de una concepción relacional y basándose únicamente en los datos en bruto de la experiencia sensible.

Este análisis ha puesto de manifiesto que dicho objetivo no se cumple en forma acabada. En un caso, para asegurar la densidad del tiempo construido, Russell se ve obligado a agregar un supuesto que resulta inverificable aún en principio debido al poder de resolución finito de nuestros sentidos. En el caso del problema de la topología del tiempo, Russell debe suponer como empíricas ciertas propiedades de las relaciones temporales entre acontecimientos, sin tomar en consideración que algunos aspectos de tales relaciones pueden resultar inobservables, no porque se encuentran por debajo del umbral mínimo de discriminación de nuestros sentidos, sino porque, por el contrario, se encuentran por encima de cierto umbral máximo de discriminación y por ello no pueden ser percibidos.

Por último, en el caso de la anisotropía temporal, Russell brinda a la física más de lo que ella misma requiere: mientras la física impone un sentido privilegiado sobre un tiempo inicialmente isótropo a través de algunas de sus teorías, en la construcción russelliana la flecha del tiempo aparece como consecuencia inevitable de la anisotropía de la sucesión de acontecimientos, anisotropía directamente o indirectamente accesible por vía empírica. Esta situación atenta contra el objetivo original de Russell, no por incorporar un supuesto que excede los datos de los sentidos, sino porque no se cumple el explícito propósito de obtener como resultado de la construcción el tiempo utilizado por la ciencia física: respecto de la anisotropía, el tiempo construido por Russell se acerca más al tiempo psicológico que al tiempo físico.

Universidad de Buenos Aires

BIBLIOGRAFIA

BRUSH, S.G., "Irreversibility and Indeterminism: Fourier to Heisenberg", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 37 (1976), pp. 603-630.

EARMAN, J., *World Enough and Space-Time. Absolute versus Relational Theories of Space and Time*, Cambridge, The M.I.T. Press, 1989.

EDDINGTON, A.S., *The Nature of the Physical World*, New York, Macmillan, 1928.

HUANG, K., *Statistical Mechanics*, New York-London, John Wiley & Sons, 1963.

HUTCHISON, K., "Is Classical Mechanics Really Time-Reversible and Deterministic?", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 44 (1993), pp. 307-323.

MEHLBERG, H., "Physical Laws and Time's Arrow", en Feigl & Maxwell (eds.), *Current Issues in the Philosophy of Science*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1961.

NIETZSCHE, F., *La Voluntad de Dominio*, Madrid, Aguilar, 1932.

POPPER, K., *Nature*, Vol.177 (1956). p. 538; Vol.178 (1956), pp. 381-338; Vol. 179 (1957), pp. 1296-1297; Vol. 181 (1958), pp. 402-403; Vol. 207 (1965), pp. 233-234; Vol. 213 (1967), pp. 319-320; Vol. 214 (1967), p. 322.

PRIGOGINE, I., *La Nueva Alianza*, Madrid, Alianza, 1990.

REY, A., *Le Retour Eternel et la Philosophie de la Physique*, París, Flammarion, 1927.

RUSSELL, B., *Introducción a la Filosofía Matemática*, Buenos Aires, Losada, 1945.

RUSSELL, B., *Conocimiento del Mundo Exterior*, Buenos Aires, Mirasol, 1964.

RUSSELL, B., *El Conocimiento Humano*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1983.

VAN FRAASSEN, B.C., *Introducción a la Filosofía del Tiempo y el Espacio*, Barcelona, Labor, 1978.

ABSTRACT

One of the recurrent issues in the writings of Bertrand Russell is his attempt of constructing the physical concepts on the basis of sense data. This paper considers Russell's construction of physical time, pointing out its analogies with the construction of physical space, but focusing on some specifical problems. First, it shows the inclusion of certain not observational suppositions that are necessary to obtain the density and the topological structure of the time used in physics. Second, it outlines that Russell does not introduce temporal anisotropy in the same way that it is imposed by physical theories.

crítica

Vol. XXVIII / No. 83 / México, agosto 1996

SUMARIO

Artículos

TERRY HORGAN and MARK TIMMONS, From Moral Realism to Moral Relativism in One Easy Step

MONTSERRAT BORDES SOLANAS, Identidad, constitución y supervivencia.

NÉLIDA GENTILE, Holismo semántico e inconmensurabilidad en el debate positivismo-antipositivismo

Estudios críticos

S. NEALE, *Description* [Maite Ezcurdia]

Discusiones

GUILLERMO HURTADO, El (supuesto) trilema del saber

Notas bibliográficas

RAMÓN CIRERA, ANDONI IBARRA, THOMAS MORMANN (comps.), *El programa de Carnap. Ciencia, lenguaje, filosofía* [Xabier Eizagirre]

RAMÓN CIRERA, *Carnap and the Vienna Circle, Empiricism and Logical Syntax* [Alejandro Tomasini Bassols]

Publicaciones recientes

CRITICA. Revista Hispanoamericana de Filosofía is published in April, August and December. All correspondance should be addressed to *CRITICA*, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México.

SÓFOCLES E A LÓGICA DA BELEZA

Kathrin H. Rosenfield

Entrar no universo de Sófocles pode repentinamente provocar uma vertigem como aquela das *Correspondências* de Baudelaire:

L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.
(O homem aí passa por florestas de símbolos, Que o observam com olhares familiares.) Fleurs du Mal, "Correspondances".

A sensação inquietante de algo *nos* olhando, algo que *nos* diz respeito, mas que tende a escapar à nossa compreensão discursiva, pode precipitar uma reflexão sobre o estatuto da tragédia e do trágico. Não raro, entretanto, esta última desagua na questão correlata: qual é o estatuto da *poesia* em geral?

Forçando a famosa frase da *Poética* de Aristóteles, responderemos que a poesia não é só "mais filosófica do que a historiografia", porém, em certo sentido, *mais filosófica do que a própria filosofia*. Ela é "hiper-filosófica", porque comprime, nas suas figuras, a própria experiência ao mesmo tempo que transcende, com o juizo estético suscitado por essas figuras, o nível das simples deduções ou induções (empíricas ou abstratas). Mas esta sua virtude "hiper-filosófica" condena a poesia também a um estatuto "hipo-filosófico", já que estas condensações poéticas permanecem obscuras e virtuais para o pensamento, resistindo a uma expressão claramente acessível à consciência. Em consequência, a poesia opõe também resistência à comunicação - condição *sine qua non* de um discurso verdadeiramente filosófico -, até o momento em que uma experiência (real ou fantasmática) do leitor venha iluminar estratos latentes de significação. Neste sentido, a "filosofia poética" apresentada aqui é "infeliz" ou "intratável" como Édipo e Antígona - heróis esses que nossa análise mostrará como perdidos nas contradições incestuosas dos atos de fundação que se desdobram, na representação trágica, nas contradições do

pensar e do *conhecer*. Como os heróis de Sófocles, a "filosofia poética" é incapaz de desvincular-se da sua vivência nos meandros da sensibilidade, seus vôos em direção à pureza filosófica serão sempre mergulhos no ventre cálido da experiência - estofo e substância da expressão poética. Por isto, um grande escritor e (quase) filósofo - R. Musil - não hesita em afirmar que o poeta precisa ser, até certo ponto, *autista*: incestuosamente fechado sobre si e sua experiência - experiência na qual o incesto tem, como se sabe, um papel importante.[1]

Para não afundar, de antemão, no vórtice incestuoso onde Tudo é nada, manteremos nossa investigação em determinados parâmetros históricos, filosóficos e antropológicos. Na perspectiva aberta pela antropologia histórica,[2] a tragédia pode ser considerada como um elo de ligação (algo como uma dobradiça que permite fechar *e* abrir a comunicação) entre o "pensamento selvagem" e o pensamento que comumente consideramos como "racional". De fato, a tragédia separa *e* vincula a lógica dos mitos arcaicos (tal como Lévi Strauss a analisa)[3] e o pensamento racional propriamente dito, a lógica da racionalidade política e filosófica que se desenvolve, na Grécia clássica, em contato íntimo com a poesia épica e trágica. Mantendo a imagem da poesia como elo de ruptura *e* de continuidade, descreveremos a poesia trágica como "reflexão" sobre a *polis*, mas também como uma contemplação (entre irônica e sinceramente desconsolada, como convém a um grego) dos *limites* da *polis* e do pensamento político-filosófico. Delimitando o problema "oceânico" que assim se coloca, rastrearemos apenas algumas das pistas abertas nos

1. R. Musil, *Tagebücher*, 2 vol., Frankfurt, Rowohlt, 1976, "Insel-Fragmente" (II, 17, 60). O tema do "autismo" como refúgio estético-ético aparece também no motivo do amor entre incestuoso e autista dos irmãos Ulrich e Agathe no *Homem sem Qualidades*, Frankfurt, Rowohlt, 1973.

2. Cf. autores como Claude Lévi-Strauss, Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet ou Marcel Détienne. Os últimos insistem, de um lado, sobre a ruptura que a tragédia e o pensamento positivo da *polis* operam em relação aos antigos ritos dionisíacos, do outro, mostram a lógica das figurações rituais. Acreditamos que é possível mostrar como a tragédia "comprime" e "densifica" estas estruturas heterogêneas do pensamento. Cf. em particular, J. P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, Maspéro, 1981; Marcel Détienne e Jean Pierre Vernant, Les Ruses de l'Intelligence - La Mètis des Grecs, Paris, Flammarion, 1974.

3. Lévi Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962.

últimos duzentos anos - em particular, as de Kant, de Hölderlin e de Hegel, que são os pontos de partida das leituras que mais marcaram nosso século: as de Freud e de Nietzsche.

Uma história bem atestada conta que Sófocles foi nomeado estrategista da expedição contra Samos (em 440) por causa do grande sucesso de sua *Antígona*.[4] Pouco acostumado com este tipo de lógica, um leitor atual pode se perguntar: o que liga a qualidade poética à competência militar e política? Os antigos responderiam de imediato: a rapidez e a fineza do olhar! O talento de "ver-o-semelhante" (assim Aristóteles define o fundamento da metáfora e da *poiesis*)[5] é a capacidade de captar e *distinguir* secretas *analogias* - regularidades que o olhar comum não sabe detectar na multiplicidade confusa do mundo ambiente. Onde pessoas normais vêem apenas confusão e acaso, o poeta - e o estrategista! - vêem analogias ocultas e possibilidades latentes de regramento: *ordens virtuais* com as quais eles tecem suas chances e seus sucessos.

A análise da *Antígona*, que completará esta apresentação do problema filosófico colocado pelo "pensamento poético", mostrará que há um modo "calculado" e especificamente poético de construção do sentido.[6] A densidade própria da poesia consiste, de fato, na maneira de suspender a expressão num equilíbrio entre sentidos opostos ou contraditórios, cuja tensão se resolve apenas para quem sabe distinguir entre afirmações do *conhecimento* empírico, (apoiado nos dados da realidade sensível e da vida no tempo e no espaço) e proposições da razão pura, isto é, do *pensar* que determina livremente o agir do homem. Nesta análise, a heroína condenada à morte não representa a família subordinada ao inte-

4. Cf. Introdução de R. Dreyfus na edição da Pléiade *Tragiques Grecs - Eschyle, Sophocle*, Paris, Gallimard, 1967, p. 551.

5. Cf. Aristóteles, *La Poétique*, Paris, Seuil, 1980, caps. 21 - 25.

6. Resgatamos esta idéia do "pensamento poético" das *Observações* de Hölderlin (baseadas, por sua vez, na filosofia crítica de Kant), que explicitam os critérios de tradução da *Antígona* e do *Édipo Rei* de Sófocles. (Nas traduções citadas destas tragédias, a sigla H remete à tradução de Hölderlin, a sigla BL à tradução de Paul Mazon, Belles Lettres). Cf. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Insel Verlag, s. d., p. 1182. O autor assinala a "lei calculável" (gesetzliche Kalkul) da poesia e a necessidade daí decorrente de retornar à antiga noção de mechané, do trabalho poético calculável.

resse do Estado, porém um "admirável entendimento" (Hölderlin),[7] entendimento esse que vê para além das trágicas determinações da sua vivência concreta, "vagando no impensável". Na sua experiência empírica, Antígona vê os equívocos da ação e a fragilidade de Tebas, os paradoxos da civilização e o *precário* triunfo da *pólis* com suas formas de conhecimento racional.[8] Num determinado momento, entretanto, a heroína parece superar estas contradições do conhecimento que termina na desoladora constatação de intermináveis desordens e injustiças - ela se torna, por um momento, "divinamente" serena e *pensa* a existência virtual de uma justiça universal.

Nos comentários de Hegel[9] e de Hölderlin encontramos inúmeras indicações que assinalam o caráter sumamente filosófico desta construção poética. Seguindo a trilha dos amigos do *Thübinger Stift*, levantamos uma série de coincidências que permitem ver em *Antígona* a resposta de um *Grand Seigneur* do espírito –do poeta Sófocles versado como ninguém nas formas de expressão da antiga *kalokagathia*–[10] às tentativas filosóficas do seu tempo, que visavam aviltar as formas clássicas do conhecimento e da educação apoiadas na poesia. Contemporâneos de Sócrates (que lança, como se sabe, farpas sarcásticas contra os abusos de poetastros e rapsodos), os diálogos trágicos de Sófocles encantam e cativam o público porque fazem ver e sentir a inquietante complexidade da vida e da ação. Num problema de aparência simples, o olhar lúcido, experiente e vivido de Sófocles faz sorrateiramente reverberar múltiplas motivações e finalidades - um grau de complexidade da vida e da ação

7. Cf. ibid., p. 1242 "Das Liebenswürdige, Verständige im Unglück. [...] des Menschen Verstand, als unter Undenkbarem wandelnd".

8. Desenvolveremos ulteriormente o problema do estatuto da tragédia nas práticas da *polis*, no marco elaborado por Jean Pierre Vernant: "Il ne suffit pas de noter que le tragique traduit une conscience déchirée, le sentiment des contradictions qui divisent l'homme contre lui-même; il faut rechercher sur quel plan se situent, en Grèce, les oppositions tragiques, quel est leur contenu, dans quelles conditions elles sont venues au jour." Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne, Paris, Éd. La Découverte, 1989, p. 14.

9. Cf. em particular *Phänomenologie des Geistes* e *Aesthetik*, in *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, vols. 3 e 13 - 15.

10. Para uma exposição detalhada do problema da *kalokagathia* (a identificação do belo e do bem) na cultura clássica e homérica, cf. W. Jaeger, Paidéia, e H. Joly, Le Renversement platonicien, Paris, Vrin, 1985, pp. 219 ss. e 43 s..

(que são, segundo Aristóteles, o objeto mesmo da representação poética),[11] que ultrapassa, de longe, o alcançe dos problemas cuidadosamente delimitados da filosofia pedagógica de Sócrates.

Meio século mais tarde, o *Banquete* de Xenophonte e o *Ion* de Platão[12] lançarão verdadeiras salvas de sarcasmo contra as pretensões dos poetas-educadores. Ambos diálogos terminam, significativamente, com um *Gran'Finale* "bufo", que expõe à hilaridade a estulta pretensão dos rapsodos inflados pela glória de Homero. Um pouco como o *Bourgeois Gentilhomme* de Molière, orgulhoso com a descoberta de que "fala prosa", o Ion de Platão e o Niceratos de Xenofonte - embora não passem de sentimentais mistificadores das belas letras - aspiram com a maior ingenuidade à honra do "bom intendente" e às graves responsabilidades do "estrategista". Não se sente nesta ironização algo ácida da irremediável burrice dos "poetas" sentimentais e sonhadores uma ponta de ciúme contra as elegantíssimas soluções poéticas que valeram a Sófocles a liderança militar, honra máxima da *polis*?

Apesar das alfinetadas filosóficas, a poesia trágica não é apenas um elegante "tour de passe", nem é Sófocles somente um prodigioso prestidigitador que se ri das preocupações teóricas e éticas da filosofia. Não é bem este o espírito de um homem certamente sutil, porém igualmente grave e sério. É pouco provável também que a *polis* tivesse transferido graves responsabilidades militares e políticas a um brilhante, porém frívolo, fazedor de paradoxos. O que se desenha na Tragédia de Sófocles é um virtuosismo extremo na exploração das contradições da civilização, palpáveis nos discursos públicos que regem a *polis* clássica.[13]

É este virtuosismo que permite ao poeta jogar com as mais tênues distinções, mostrando como diferenças - mínimas, porém capitais - permitem compreender o que separa uma cidade bem administrada da *po-*

11. Cf. *Poétique*, loc. cit., cap. 6: "En fait, la tragédie est représentation non d'hommes mais d'action, de vie et de bonheur [...]" (50 a 16).

12. Cf. Platon, *Ion, Ménexène, Euthydème*, Paris, Belles Lettres, 1956, introdução de Louis Méridier (em particular as pp. 23 - 28).

13. No que diz respeito à superposição de discursos públicos, cf. Jean Pierre Vernant, *Mythe et Pensée*, (loc. cit.), em particular os capítulos sobre o nascimento do pensamento positivo, a crítica, a filosofia, graças ao espaço público no qual os antigos conteúdos religiosos (outrora reservados a certas castas sociais) tornam-se matéria de discussão.

lis e o que separa um homem valente ou uma mulher corajosa de um ser humano no sentido grego (e universal) da palavra. Sófocles certamente não teve em mente a derrisão da filosofia nascente, mas, quem sabe, visava ele um pouco os abusos do conhecimento teórico que tendem a confundir o que os (bons) poetas sempre souberam distinguir: a diferença entre a razão humana e a razão divina. O que se desenha nos "truques" poéticos de Sófocles, é a distinção - formalizada mais de dois milênios depois por Kant - entre *pensar* e *conhecer*, entre as duas faculdades distintas do "entendimento amphibolon".[14]

Antígona mostra claramente a disposição fundamentalmente moral e racional do entendimento prático que sabe distinguir, de um lado, entre a felicidade subjetiva e a lei moral, do outro, entre o determinismo natural das ações no espaço e no tempo da vida sensível e a possibilidade do ato eticamente livre.[15]

Mostraremos como o herói de Sófocles é dotado de *razão* e de liberdade ética, ao mesmo tempo que vive dolorosamente seu próprio passado, inteiramente colocado sob o jugo de determinações naturais.[16]

A liberdade de um gesto ético livre desenha-se, assim, sobre a tela de fundo sombria de um enredamento fatal. De um lado, o herói sabe *pensar* o que não é dado na experiência. Fazendo ser "coisas" não-determinadas (pensando a liberdade e a auto-determinação, por exemplo), ele se coloca numa relação de analogia com o saber absoluto dos deuses: a *polis* aparece como criada pelo homem e para o homem, da mesma forma que o cosmos é criado por deus. De outro lado, entretanto, este mesmo herói se vê como coisa do mundo, mergulhado nas infinitas relações que o ligam com a natureza bruta e que determinam sua existência como um destino cujas causas lhe escapam. Este lado do entendimento manifesta-se na sua ânsia de *conhecer*, de dominar discursivamente sua existência, e na ânsia de representar-se os fenômenos da vivência e as relações que as coisas do cosmos tramam com ele e que ele poderia tramar com elas. Os problemas deste duplo estatuto do homem (ao qual Kant se refere desde as observações sobre a "Amphibolie der Reflexionsbegriffe") aparecem claramente na lírica coral de Sófocles, que transforma antigos temas da poesia heróica.

14. Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2 vol., Frankfurt Suhrkamp, 1977, "Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen", A 26o, B 316 ss.. e *Kritik der praktischen Vernunft*, ibid., A 169 ss., sobre a distinção da causalidade (Kausalität) enquanto necessidade natural (Naturnotwendigkeit) da liberdade.

Uma síntese desta distinção filosófica encontra-se em E. Weil, *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, 1982, "Penser et connaître, la foi et la chose-en-soi", pp. 13 ss.

15. Cf. K*ritik der praktischen Vernunft*, loc. cit., A 165 s., a distinção entre "Glückseligkeitslehre" e "Sittenlehre": "die reine praktische Vernunft will nicht, man solle den Anspruch auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, gar keine Rücksicht darauf nehmen".

16. Cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, loc. cit., A 169, 170: "Der Begriff der Kausalität, als Naturnotwendikeit, zum Unterschiede derselben, als Freiheit, betrifft nur die Existenz der Dinge, so fern sie in der Zeit bestimmbar ist, folglich als Erscheinungen, im Gegensatze ihrer Kausalität, als Dinge an sich selbst. [...] Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muss jede Handlung die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, die nicht in meiner Gewalt sind, notwendig sein, d. i. ich bin in dem Zeitpunkte, darin ich handle, niemals frei.]

A alegre filosofia homérica

Nos hinos homéricos encontram-se diversas versões tratando das esperanças do homem de tornar-se igual aos deuses e do desespero de ver-se rejeitado na condição bruta, nos "antros" da vivência sensível. No entanto, Homero apresenta estas tensões envoltas no manto da beleza e do humor. O homem da *polis* - orgulhoso das suas invenções técnicas e simbólicas -, sem dúvida, se reconhecia em certos heróis da poesia homérica. O *Hino Homérico a Hermes*,[17] por exemplo, põe em cena precisamente o problema da condição dupla do homem graças a um ardiloso herói que soube escapar definitivamente desta duplicidade. É bem verdade que Hermes já nasce metade não-humano (ele é filho de Zeus), mas ele é apresentado pelo poeta com todos os traços das aspirações mais íntimas (e deliciosamente amáveis-e-cômicas) do homem da *polis*. Embora filho de Zeus, o Hermes do Hino homérico encarna tantos traços humanos que faz esquecer a que ponto a analogia construída por Homero entre o filho de Maia e os humanos é manca. O poeta faz com que seu ouvinte se identifique com a mente ardilosa deste "trickster" e

17. Homère, *Hymnes*, Paris, Belles Lettres, 1976, texte établi et traduit par Jean Humbert, "Hymne a Hermes", pp. 103 ss..

a confunda com sua própria ânsia de "viver para além" da sua condição sensível, de fugir dos ântros sombrios da necessidade e da privação.[18]

São, de fato, aspirações particularmente humanas que Hermes põe em cena: desde seu primeiro dia, ele é inventor de ardis técnicos e simbólicos. Exímio conhecedor das mais secretas analogias da natureza, ele cria novas realidades. Ele faz ser o que não existia assim - da tartaruga uma lira, do rebanho estável de Apolo, rebanhos que se multiplicam, do sentido normal das palavras, sentidos transpostos, torcidos. Estas maravilhas de um conhecimento exaustivo das regras e possibilidades que regem as infinitas relações entre as coisas alegram os próprios deuses. Zeus não se surpreende dos "novos" conteúdos assim produzidos por Hermes - ele os conhecia de antemão -, mas ele se surpreende e ri do fato que *alguém mais* os conhecesse. Graças ao seu conhecimento *exaustivo*, Hermes provou sua natureza divina e recebe, lógica e naturalmente, um estatuto igual aos olímpicos. Ele abandona o "antro" de sua mãe e vem morar com os deuses.

É "apenas" neste último ponto que a alegre identificação do ouvinte humano se choca contra uma triste constatação: algo está "manco" na analogia entre o Hermes ardiloso e o ardiloso ser humano. O que? "Apenas" o fato de que o entendimento humano - ao contrário do de Hermes - é *e não é* infinito. Ao contrário do que o hino sugere em relação ao único Hermes, o conhecimento humano é submetido às condições do tempo e do espaço. Hermes, não obstante, sabe tudo, conhece todas as analogias e todos os vínculos que os deuses criaram no cosmos, *sem precisar do tempo da experiência e de longas andanças no mundo*. Desde o primeiro momento de vida e sem que sofresse do desamparo da pequena infância, o pequeno Hermes já sabe, já conhece tudo. O hino insiste de maneira maravilhosamente amável e cômica sobre o paradoxo do bebê de fraldas cometendo, "ab útero", as astúcias de um ladrão experimentadíssimo. É neste pequeno "detalhe" que está a potência filosófica do poeta capaz de captar com sua história o que *parece* possível ao homem, mas na verdade é possível somente a um ser que já é divino: a burla do

18. Cf. Hölderlin, loc. cit., p. 1257; o fragmento de Píndaro traduzido por Hölderlin, *Das Unendliche*, trata da infeliz opção entre *dikê* e *mêtis* (direito, justiça e inteligência ardilosa), desenvolvendo igualmente este tema do homem colocado entre a razão transcendente e o conhecimento.

tempo e do espaço, das formas sensíveis do conhecimento que limitam sua razão e viciam a analogia entre razão humana e razão divina.

Os ardis humanos são, para os antigos, "deinos" - maravilhosos e terríveis.[19] Maravilhosos, porque iluminam uma analogia entre o humano e o divino, terríveis, porque terminam por revelar de modo atroz que se trata apenas de uma analogia, não da feliz identidade do estatuto olímpico conquistada por Hermes.

Se o deus (por exemplo Hermes) "funciona" como representação (poeticamente "pensável") da substância infinita do homem, ele nos obriga a pensar também nossa finitude. No pensamento filosófico posterior, esta sabedoria poética é transformada em linguagem conceitual e Kant termina por despojar o filosofar das (falsas) emoções do ceticismo e dos entusiasmos da fé. Eric Weil mostra que, apesar da sobriedade do espírito crítico de Kant, essa filosofia resgata algo essencial do núcleo dramático da poesia antiga: a experiência "vertente" - isto é, essencialmente dramática e trágica - do pensar quando este se defronta com seus próprios limites, com as formas determinadas (espaço-temporais) do conhecimento:

> "[La philosophie kantienne] affirme ainsi l'existence d'un être parfait, de l'être ontologiquement parfait, d'un être qui, *causa sui*, fonde sa propre existence et est le fondemente de toute réalité dérivée, mondaine et humaine.
> Or, de cet être, l'homme ne sait rien sinon qu'il est pur être-pour-soi, pure activité, *actus purus*, sans passivité, sans extérieur. Que peut-il dire de cet être? Rien, semble-t-il. Pourtant, aucun discours ne lui importe davantage.
> A ce point, le rapport Dieu-homme se retourne. L'homme est créature, dans une dépendance totale quant à toutes ses déterminations, et si, quoique créature, il est libre en tant que raison-volonté, il n'est qu'image."[20]

[A filosofia kantiana afirma assim a existência de um ser perfeito, do ser ontologicamente perfeito, de um ser que, *causa sui*, funda sua própria existência e é o fundamento de toda realidade derivada, mundana e humana.

Ora, deste ser, o homem não sabe nada, a não ser que ele é puro ser-para-si, pura atividade, *actus purus*, sem passividade, sem exterior. O

19. Cf. o mais famoso hino da *Antígona*, edição Belles Lettres, vv. 332 ss..
20. Cf. E. Weil, ensaio citado nota 14, p. 47.

que pode ele dizer deste ser? Nada, ao que parece. E no entanto, nenhum outro discurso lhe importaria mais.

É nest ponto que a relação Deus-homem se inverte. O homem é criatura, numa dependência total quanto a todas as suas determinações, e se o homem, apesar de ser criatura, é livre enquanto razão-vontade, ele não é nada além de uma imagem.]

Essas linhas de Eric Weil sobre a essência da filosofia kantiana mostram a que ponto Kant "des-dramatizou" o que constitui o núcleo da antiga tragédia. A reviravolta, a surpresa e as emoções trágicas (centros da compreensão poética)[21] dissolvem-se sob o impacto dos longos e sóbrios desenvolvimentos da linguagem conceitual.

Sófocles, ao contrário, levou ao derradeiro grau de dramaticidade o que permanecia implícito, envolto no humor e na alegria de Homero: os engodos do conhecimento humano. Ao contrário de Hermes que conseguiu "furar" a barreira da simples *analogia* mostrando a *identidade* do seu entendimento com o entendimento infinito dos deuses, os heróis de Sófocles tornam-se vítimas do seu conhecimento finito.

Édipo acredita na sua *gnomè*, confia que o conhecimento exato do mundo lhe abrirá o caminho da liberdade, que ele será capaz de livrar-se do destino funesto anunciado pelo oráculo. Da mesma forma que liberou Tebas da esfinge - descodificando as ardilosas combinações das palavras -, ele confia em ter-se desvencilhado da sua própria escravidão nas amarras do mundo sensível regido pelo destino, cujo conteúdo o oráculo lhe fez conhecer. É com este aparente apogeu da confiança no conhecimento (*gnomê*) como garantia da liberdade que começa o *Édipo Tirano* de Sófocles. A tragédia põe em cena o engodo que são os conteúdos do entendimento finito. A *gnomê* de Édipo se revela como conjunto de conhecimentos contingentes e parciais de partes da verdade, verdade essa que se revela à razão do herói apenas como relação negativa do conhecimento com o pensar (da liberdade, da completude, da perfeição). O herói divinizado graças à potência de sua *gnomê* mostra-se como escravo dos seus conhecimentos contingentes, ele decai (devido ao enredamento trágico na sua *gnomê*) no nível mais a-humano. Exilado para

21. Cf. o conceito de *anagnorisis* na *Poética* de Aristóteles, loc. cit., caps. 6, 10, 11, 14, 16, 18 e 24.

longe da *polis*, ele foge em direção às rochas e aos ântros - trajeto exatamente inverso ao de Hermes - que o iguala à natureza bruta.

Tudo indica que Sófocles elaborou com deliberação este drama do hiato entre pensar e conhecer, entre liberdade e sujeição. Assim o prova o uso calculado de expressões construídas com os derivados de *gnomè* - conhecimento positivo, intelectualmente dominado pelo homem.[22] É com este espírito intelectualizado que Édipo procura atingir sua própria liberdade e a da cidade de Tebas. Entretanto, estes esforços são minados pelo *acaso* do conhecimento - o avesso finito do entendimento humano que Édipo desconhece ainda. Este lado contingente do conhecimento positivo aparece discretamente no uso de termos construídos com o verbo *lambanô*.[23] Nos derivados deste verbo surge certa oscilação entre o "compreender" intelectual e o "prender" físico que, muitas vezes, ocorre ao acaso. O rei quase divino promete empenhar, com deliberação e método, todos os meios à sua disposição para encontrar a *causa* do miasma de Tebas (*lambanô* no sentido de "prender, descobrir o assassino" v. 266). Ao realizar esta promessa, ele apreende, fortuitamente (segundo sentido de *lambanô*, v. 1031), sua própria ignorância, seu sem-fundo que faz ruir seu "trono" como imagem do cosmos regrado.

A segurança do conhecimento positivo foi ilusão; a promessa de "apreender com as mãos" (*lambanô*) o criminoso se realiza de outra maneira que o rei previa - ele fica sabendo que "tomou, ele mesmo, o trono com violência" (outro sentido de *lambanô*). O triunfo do homem da *polis* se reverte tragicamente no reconhecimento dos limites do conhecimento positivo que se fez servo da violência primordial.

A reviravolta trágica, diz Aristóteles, tem a finalidade de produzir as emoções trágicas (*eleos* e *phobos*) e o prazer próprio da tragédia (*thaumaston*) - "surpresa" essa que não é mais um simples choque sensível (produzido por efeitos espetaculares na cena), mas um "choque" de segundo grau.[24] A *anagnorisis* é reconhecimento não de semelhanças positivas, porém da diferença (ou do hiato) que está camuflada pela analogia. O

22. Jean Pierre Vernant, *Mythe et Tragédie*, loc. cit., "Ambiguité et renversement", pp. 104 s., toca no problema da *gnomè* - *"désir passionné de connaître"* -, sem explorar, entretanto, a frequência das construções com *lambano*, que configura a idéia do "encontrar fortuitamente".

23. Cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1950.

24. Cf. Aristóteles, *La Poétique*, loc. cit., caps. 9, 14, 16, 18, 24 e 25.

aparente sucesso do herói (o domínio da sua *gnomê* aparentemente infinita) se reverte em insucesso (na mais absoluta escravidão do conhecimento das contigências da vida). A reviravolta trágica em *Édipo Rei* trabalha precisamente com este verter do entendimento humano - divinamente infinito e tragicamente finito.

A liberação tão procurada do destino funesto, da finitude do entendimento, está num outro lugar. Na capacidade não de *conhecer as causas*, mas de *pensar os fins* da existência - mesmo que nada na existência concreta mostre a realização efetiva destes fins.

O valor do pensamento poético

Apesar da sua extrema sobriedade, a *Poética* de Aristóteles deixa entrever um leve pesar diante da crescente insensibilidade dos seus contemporâneos, que não sabem mais julgar a verdadeira beleza da poesia e não sabem mais pensar nos moldes da expressão artística. Alguns rápidos "a partes" assinalam a consciência do autor de que são poucos os espectadores que sabem ler e julgar a sutil lógica poética.[25] A serenidade com que Aristóteles defende a *mimêsis* como construção calculada e racional do belo e a valorização das emoções trágicas para o pensamento sublinham o valor cognitivo da poesia, que se expressa com os meios da experiência sensível. Mas a sutil *Poética* não poderá nada contra o avanço do pensamento abstrato que rechaça do seu discurso as inevitáveis emoções que a razão provoca para a nossa sensibilidade - os abalos do hiato entre as duas faces da nossa condição.

Não teria Hegel sentido um pesar semelhante ao ver a radical desdramatização da filosofia pelo formalismo de Kant? Não seria plausível pensar que Hegel inventou um novo "drama" filosófico - o dramático vir-a-ser do Espírito na *Fenomenologia* precisamente contra a nítida distinção do conhecer e do pensar? Seja como for, o fato é que a tragédia ocupa um lugar capital nas articulações lógicas deste texto que trai grandes intuições poéticas. Nada impede, tampouco, de ver nas líquidas e dinâmicas formulações filosóficas de Hegel uma tentativa de recuperar os juizos rápidos, situados aquém das laboriosas estratégias da deliberação consciente, que estão implícitos no ajuizamento e no gosto do belo, da arte e da poesia. Contra a "palhenta metafísica do entendimento" (da escolástica),[26] Hegel elabora uma filosofia que se obriga a recuperar as determinações da experiência vivida. Neste resgate filosófico, a *Antígona* de Sófocles (seu personagem predileto entre todos) desempenha um papel capital. Hegel parece "traduzir" em linguagem conceitual a lógica poética desta tragédia, quando opõe ao conceito *abstrato*, à idéia meramente pensada da *polis*, o "trabalho do conceito": a recuperação sofrida, pela experiência concreta e intelectual, das determinações efetivas que constituem a verdade do conceito. Para ele, e para seu amigo Hölderlin, a tragédia e, em particular a de Sófocles, é o guia para o avesso da razão. Redescobrir o sem-fundo da *polis* é, para eles, a condição necessária para construir um novo fundamento para a vida civilizada, política e poética.

Para Hegel e para Hölderlin, a *Antígona* de Sófocles põe em cena precisamente o passo para além da infeliz prisão do conhecimento finito. Tudo indica que Hegel equipara o valor filosófico da *Antígona* de Sófocles ao das obras dos filósofos da antiguidade, transformando esta sabedoria poética em uma das articulações-chaves da sua *Fenomenologia*.

Antígona age e chega, graças à experiência da lógica trágica da ação empírica, ao reconhecimento de um princípio "mais infinito". A atuação do coro (e dos outros protagonistas) acentua esta inaudita liberação da heroína, porque os anciãos de Tebas incarnam com perfeição a infeliz "amfibolia do entendimento", as contradições insolúveis da dupla natureza humana. Querendo ser mais prudente e sábio do que o herói, querendo dominar a limitação do conhecimento finito graças a uma extrema circunspecção, o coro acumula indefinidamente conhecimentos sobre conhecimentos. Sem saber decidir, ele está à deriva e perde de vista a distinção que aparecerá aos olhos da "divina Antígona". Alcançado o fundo da sua vergonha, "visto" o enredamento trágico do destino da sua família sempre escravizada pelo desejo incestuoso, ela compreende e mantém firme uma *finalidade meramente pensada*: a intenção piedosa de cumprir com os ritos funerários independentemente dos desejos e das contradições jurídicas que o ato empírico envolve. É mantendo esta *idéia do ato bem-intencionado* que Antígona concebe a luz de uma justiça uni-

25. Cf. ibid., a distinção entre o "prazer próprio" da "forma" e o simples hedonismo do maior número dos espectadores, nos caps. 9, 13, 14.

26. Cf., *Vorlesungen iiber die Geschichte der Philosophie*, in: *Werke*, loc. cit., vol. 19, p. 587.

versal. Embora ela não *veja* mais (*horan*, BL 880, ver com os olhos sensíveis, fazer a experiência efetiva da) a justiça universal, ela a *concebe* e pensa. Depois de analisar longamente seu ato e suas intenções, ela chega a conclusão que é objeto de uma injustiça. Mesmo assim, ela afirma sua confiança numa justiça mais perfeita do que seu próprio entendimento. Diante desta *idéia de justiça absoluta*, introduzida por hipótese (se isto for belo aos olhos dos deuses... BL 925), Antígona reconhece a finitude do conhecimento e a compensa pelo saber-pensar da razão.[27]

Na floresta de teses sobre o segredo da *Antígona* de Sófocles, analisaremos alguns aspectos do problema - poético, filológico e filosófico - da interpretação e da simples leitura (percepção estética) desta obra. Com a ajuda de dois grandes intérpretes - Hegel e Hölderlin - rastrearemos o "pensamento" poético de Sófocles no sutil manejo de distinções sensíveis que nos levam às fronteiras do supra-sensível - ao vislumbre da razão.

A primeira etapa desta reflexão é dedicada à figura trágica do belo e do bem, na qual se desenha o problema histórico da filosofia quando essa rechaça os antigos hábitos mentais que confundem imediatamente essas duas noções. Sófocles sabe desta distinção filosófica, porém mantém como válido um núcleo da antiga identificação do belo e do bem, da *kalokagathia* heróica. No sentimento subjetivo e espontâneo que desemboca na exclamação "Isto é belo", perfila-se um *juízo* - o ato racional de um pensamento que põe e funda uma reivindicação universal da razão. Na tentativa de explicar e justificar seu belo ato, Antígona vem a reconhecer a limitada validade dos belos exemplos na "amfibolia" do entendimento e da ação empíricos. Mesmo assim, ela não abre mão da idéia de uma lei pura.

A sutil lógica da beleza - análise da Antígona de Sófocles

Valorizando a lógica da beleza, os gregos ganharam sua proverbial fama de "mestres da sutileza" - tanto que os romanos desconfiavam da elegância desses pensamentos líquidos e temiam ser enredados nas elásticas teias dos seus argumentos. Entretanto, onde estão essas maravilhas da habilidade intelectual e imaginária? Abrindo um volume do mais prestigioso dos clássicos - Sófocles, por exemplo -, o leitor, que não sabe ler o grego, se depara com graves sentenças, máximas profundas ou preceitos beirando, às vezes, a pura platitude. Não é raro que o incauto em assuntos helenísticos, porém dotado de bom senso e de certa intuição estética, possa chegar a se perguntar sinceramente em que consiste a "sutileza", a "grandeza" ou o "impacto emocional" que deveriam exercer as tragédias que vieram até nós.

27. Cf. o uso do verbo *sungignôskô* no verso BL 926: reconhecer.

Não que isto seja sempre dito em alto e bom tom. Em geral, assumimos a obrigação cultural de admirar, sem pedir que isto nos traga um particular prazer. Então, sem jamais termos lido Sófocles, sabemos que o "problema", sério e de altíssima dignidade moral, da *Antígona* é um enterro proibido pelo decreto de Creonte e mesmo assim realizado pela heroína. No entanto, será que *esse* problema - o conflito que opõe a piedade familiar à razão do Estado - corresponde realmente a um *sutil* enredamento? Se *Antígona* fosse apenas isto, onde estaria, então, aquela sutileza exasperante que até Aristóteles admira como um feito inaudito, do qual apenas um poeta maduro e com muitos anos de experiência seria capaz? Estas delícias estão (muitas vezes arruinadas pela tradução) na *textura poética*, nos jogos de palavras, que contam uma história na qual está embutida uma outra, fazendo crer em um sentido ao mesmo tempo que insuflam um outro ... dobrando e desdobrando as escondidas plissagens da alma.

Lendo estes trocadilhos, cada personagem tem, no mínimo, duas histórias. Levantemos, somente, uma ponta dos muitos véus que constituem esse drama. O problema que se coloca para além do simples enterro de Polinice é a questão de se este morto deve ser *honrado*. Antígona argumenta que sim, porque ele é, como Eteocle, um *philos* (amigo-parente). Creonte, ao contrário, expõe as razões de porquê isto não deve acontecer. Polinice sitiou e quase tomou a cidade, logo, é *inimigo* e, como tal, não merece honras públicas. Mas o ardil poético de Sófocles embute em ambos argumentos secretas dobras - tênues torções do tecido verbal que deixam imperceptivelmente deslizar a imaginação em estratos ocultos de significação. Uma curiosa plissagem de oblíquas significações dá, assim, simultaneamente *duas versões* diferentes, porém não excludentes, de uma história mais que complicada.

Nas palavras piedosas de Antígona, por exemplo, imiscuem-se conotações inquietantemente eróticas: o termo *philos* e o adjetivo *philé* designam ao mesmo tempo 1) o parentesco (amizade de sangue) 2) a amizade social e 3) o amor erótico ou sexual. Um mesmo verso pode, então, dizer a vontade piedosa de ser (moralmente) apreciada pelos mortos - "querida, deitarei com ele, o querido" - ou expressar o desejo incestuoso e qua-

se necrófilo - "amante, deitarei com ele, o amado".[28] A piedade da moça, que enfrenta o decreto e a morte para enterrar o irmão, recebe, assim, a sombra de uma inquietante paixão.

O mesmo acontece com a "razão de Estado" de Creonte, que é "fria" apenas em aparência. Creonte explica seu decreto pela necessidade de distinguir entre "amigos" e "inimigos" da *polis*. A verdade, no entanto, é que essa distinção não exigiria a aviltante mutilação do cadáver. O costume, historicamente atestado, prescreveria, num tal caso, que o corpo do inimigo não fosse sepultado com honrarias públicas, porém exposto nas muralhas, para que os parentes pudessem recuperá-lo discretamente e sepultá-lo sem túmulo glorioso. É mais do que surpreendente que o Creonte de Sófocles - conhecido desde *Édipo Rei* como comodista e sem grandes pretensões políticas-[29] não recorra a essa solução, que lhe evitaria o grande risco de ser desobedecido, uma vez que os parentes de sangue têm *obrigação* religiosa de sepultar seus próximos.

A estranha veemência deste homem normalmente tão pacato sugere que há um motivo suplementar para *além* das razões alegadas. De fato, o decreto parece ter dupla finalidade. Aparentemente proclamado para *evitar* o sepultamento, ele parece ser elaborado expressamente para *incitar Antígona* à transgressão fatal - finalidade diabólica que seria, entretanto, "razoável" para um pai que pretendesse proteger seu filho de um casamento "maldito". Hemon não é apenas um primo de primeiro grau, mas, devido ao incesto de Jocasta, ele é triplamente primo, tio e sobrinho de Antígona - triplicidade redobrada essa que aparece, no Prólogo, sob a forma do princípio da queda da casa dos Labdácidas. É a essas torpezas malditas que se refere Creonte, quando explica que sua maior preocupação é a de pôr fim às funestas desordens dos que não sabem distinguir

28. O motivo do pendor incestuoso de Antígona foi assinalado por inúmeros críticos - de S. Bernadete a J. Lacan, de N. Loraux a M. Nussbaum, de Vidal Naquet a B. Williams. O que nos interessa, aqui, não é apenas constatar que existe este pendor, mas de determinar a relação desta tara inevitável da sensibilidade com seu outro - a capacidade do entendimento de liberar-se das determinações sensíveis. É somente nesta passagem do conhecimento empírico ao livre uso do entendimento que o (desde Hegel famoso) paralelismo entre Antígona e Creonte se rompe.

29. Cf. o discurso com o qual Creonte se defende das acusações de tramar uma conspiração contra Édipo. Creonte alega o fato notório de que prezaria, antes de tudo, a agradável posição *na sombra do poder* (vv. 582 ss.)

"amigos" e "inimigos" (BL v. 187 ss.), alusão essa que evoca, subliminarmente, as maldições provocadas pelos descendentes de Édipo.

Todas essas perspectivas abissais da alma afloram, aquém da consciência nítida, nos sutis encaixes das metáforas e dos trocadilhos. Veja-se, por exemplo, a astúcia de dois pequenos versos de Ismena, aconselhando a irmã de bem ocultar seu projeto de enterrar Polinice:

> "Mas, de qualquer modo, esconde o teu intuito, guarda-o bem oculto: o mesmo farei eu." (BL v. 84 s.)

Na tradução aparece nada mais do que o medo diante das consequências legais do enterro. Em grego, entretanto, Sófocles comprime nas últimas quatro palavras ("o mesmo farei eu" ou: eu te ajudarei") *três* sentidos diferentes, que antecipam de maneira emblemática a reviravolta da tragédia. Levando em consideração uma modificação proposta pelo escoliasta do manuscrito Laurentianus, percebe-se a homofonia do *sy (tu)* com *syn* (tu e eu juntos), que alude à comunidade incestuosa da família de Antígona. Revelando obscuramente a terrível verdade que Antígona descobrirá mais tarde (vv. 800 - 900), esse "eu te ajudarei" significa também:

> "Tu e eu somos o mesmo [sangue]"

e, como se esta alusão à mesma maldita linhagem não fosse suficiente:

> "Tu e eu somos em vão".

Para fazer saltar essa última significação, basta que o ator profira as palavras com um leve e desconsolado suspiro.[30]

30. O texto da edição Belles Lettres diz "*sun d'hautôs egô*"; *sun* se encontra em posição adverbial (Liddell-Scott), o que resulta na tradução "eu te ajudarei". O problema é que, nesta accepção, o *sun* provem de uma tmese e exige um verbo (cf. Ajax, v. 1288 "eu estando presente também"). Devido à falta do verbo, o escoliasta do ms. Laurentianos corrigiu o texto: "*su d'hautôs egô*". Esta versão permite a leitura: "tu e eu, o mesmo" ou "tu e eu, em vão", uma vez que *autos* tem estas duas significações. *autos* pode ser pronunciado poeticamente com uma aspiração que permite virtualmente ao ator de insinuar o desespero da *vanitas*.

Ismena, personagem aparentemente tão insignificante, profere, assim, algo como um vaticínio ou uma profecia, que condensa o destino trágico de Antígona e de sua linhagem. A verdade que a heroína descobrirá não é que ela seja injustamente condenada - embora haja injustiça no decreto e na condenação! O que se revela ao seu olhar perspicaz é a *inescrutabilidade abissal* da *própria vontade*. Antígona termina vendo que seu intuito - por nobre e santo que seja - é inextricavelmente enxertado sobre um impulso muito mais arcaico. Sua coragem de assumir o gesto piedoso vém carregada do impulso "incestuoso" que se trai em todos os heróis da sua família. Todos eles sempre privilegiam a *própria* família, sobrevalorizam, no amor e no casamento, os membros do *mesmo* sangue: "tu e eu, somos o mesmo".

Este ser-empurrado em direção ao mesmo (sangue) faz com que essa linhagem viva, cresça e prolifere "em vão": "tu e eu, somos em vão". Os mitos envolvendo essa casa mostram, sempre de novo, como estes heróis, fugindo de sua própria tendência monstruosa, se enredam nos contrasensos do incesto. Édipo é filho e marido de sua mãe, Jocasta mãe e esposa do seu filho, Antígona filha e neta de sua mãe, filha e irmã de seu pai, prima, sobrinha e tia do seu noivo! Sendo tudo ao mesmo tempo, ela perde sua identidade própria; avançando no tempo, as sucessivas gerações parecem ao mesmo tempo recuar: a neta é filha, a filha irmã, ... tudo dá no "mesmo", tudo é "em vão".

E, olhando bem, é a própria "mesmice" que persegue e dizima, na origem, os mais prestigiosos fundadores de Tebas. Os tebanos são descendentes dos *spartoi*, dos homens que brotaram dos dentes do dragão semeados na terra. Assim que nasceram, sem pai nem mãe que lhes ensinassem sentimentos propriamente humanos, eles sucumbem a uma irresistível atração uns pelos outros. Afrontando-se, eles se combatem e se exterminam - exatamente como Polinice e Eteocle o farão, encerrando

Em todo caso, *su* e *sun* estão foneticamente tão próximos que as três leituras estão presentes na "névoa" fono-semântica da constelação poética, e isto independentemente da verdade filológica dos diferentes manuscritos. Tudo se passa como no famoso verso de Baudelaire "Je suis le roi d'un pays pluvieux" que faz ouvir, ao mesmo tempo, o "pais chuvoso" como sendo um "pais mais velho" (pluvieux = plus vieux) - mesmo que, do ponto de vista da correção filológica, o comparativo exigiria um termo de comparação que o complementasse (mais velho *que um outro*), termo este que falta em todo o poema.

uma das linhas desta árvore genealógica (*Poly-neikos* insinua este gesto de união na hostilidade):[31]

> "dois irmãos, que se matando um ao outro, ao mesmo tempo, encontraram juntos um mesmo destino" (BL v. 55).

Tudo é sutil, "perverso" e "incestuoso" nesta tragédia. Cada verso é um trocadilho e a guirlanda ardilosa desses jogos poéticos mostra como as coisas mais diversas - amar e odiar, casar, procriar e morrer - podem incidiosamente coincidir, criando os vertiginosos abalos da emoção trágica.

A densidade é a marca de toda poesia, mas em particular da tragédia, que comprime nas figuras evidentes - no amor piedoso de Antígona pela família e na fria razão de Estado de Creonte - outras figuras, igualmente patentes e igualmente bem desenhadas, que invertem insidiosamente o sentido das primeiras evidências. Quando Hegel "resume" o drama à clássica oposição "família - estado" ele, sem dúvida, viu *a* estrutura nodal. Mas já o modo - claro, nítido, quase científico - como Hegel delimita sua análise mostra sua consciência do fato de que esta análise é apenas *um* corte, embora este corte seja central. Hegel-*vivisecteur* isolou uma "lâmina" de um complexo tecido e, mesmo que esta "secção" seja limitada, ela tem o mérito de assinalar com grande clareza certas tendências e direções do plano analisado. Assim, Hegel fala, na passagem sobre a contradição da razão legiferante e da razão comprovadora da lei, do problema da *sinceridade* dos envolvidos[32] - pensando, provavelmente, na sinceridade com que Creonte e Antígona perseguem, num movimento perfeitamente paralelo, seus respectivos alvos diametralmente opostos e invertidos.

31. Nos mitos dos *gegeneis* ou dos *spartoi* chama atenção a imagem dos guerreiros crescendo do solo como vegetais, mas que "começam imediatamente a combater uns contra os outros" - cf. J. P. Vernant, *Mythe et Pensée*, I, p. 27. Este automatismo "titânico" da união no enfrentamento parece discretamente prolongar-se na tara de todos os tebanos: na sua tendência para a indistinção e o incesto.

32. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, loc. cit., p. 320: "Ohne diese Ehrlichkeit aber gelten die Gesetze nicht als *Wesen des Bewusstseins* und das Prüfen ebenso nicht als Tun *innerhalb* desselben;"

A lúcida observação de Hegel atrai a atenção sobre um "detalhe" pouco comentado desta tragédia. De fato, não há como negar que a estranha obstinação com que Creonte impõe seu decreto é uma amostra impressionante de sincera convicção. Ela não tem nada do astuto cinismo de um tirano friamente "maquiavélico", nem da estóica paciência de um tirano "esclarecido". Já mencionamos que esta perseverança parece ter fontes mais profundas do que a razão lúcida de um frio chefe de Estado. De fato, a morte de Eteocle e de Polinice (que morrem, nesta tragédia de Sófocles, sem descendentes) faz coincidir o problema do bem da cidade de Tebas com o bem da família de Creonte. Se Eteocle tivesse um herdeiro (filho ou filha), Antígona não estaria na posição de "filha epicler" - isto é, que segue o *kleros* do seu pai -, filha que transmite ao seu futuro filho o direito ao trono de Tebas.[33] Na situação criada pela dupla morte dos irmãos, Creonte se vê repentinamente numa situação onde *se sobrepõem*, de um lado, a preocupação política e religiosa de um regente pelo bem do Estado com, do outro lado, a do pai pelo bem do seu último filho.

Na lógica mítica, a "paz" que reina em Tebas depois da morte dos irmãos é uma paz pouco alentadora: é, ao mesmo tempo, a paz de um vencido e de um vencedor. Tebas derrotou o exército inimigo, porém

33. Cf. Pauly-Wissowa, *Lexikon der Antike in Fünf Bänden*, München, TBV, 1979, entrada "Epiklerat".

Jean Pierre Vernant, *Mythe et Pensée*, I, p. 144, explica o termo *epi-kleros* como "[a filha] que segue o *kleros* do seu pai". A instituição do epiclerado tem a função de assegurar a perenidade da casa (*oikos*) paterno, menos transmitir um bem a um colateral do que manter, através da filha, a perenidade de um lar. Deste ponto de vista, o casamento do parente com a [filha] epicler se apresenta não como um direito prioritário a uma sucessão, mas como uma obrigação familial, impondo ao interessado uma verdadeira renúncia: o filho que resulta deste casamento continuará, com efeito, não seu próprio pai, mas seu avô materno." (p. 145)

Esta circunstância fornece um motivo suplementar (além ou aquêm do motivo político) pelo qual Creonte não tem interesse no casamento do seu filho com Antígona. Eis porque ele declara: "Seria um abraço gêlido", e porque ele parece tão obsecado pela idéia do homem submisso diante da mulher: o casamento com a filha epicler inverte as relações matrimoniais normais: "Agora a mulher representa o elemento fixo [a perenidade, de conotação *masculina*, do *oikos*], o homem o elemento móvel [de conotação *feminina*]. ... Doravante, a esposa, enquanto filha da casa, é o lar paterno." (p. 146)

perdeu seu chefe e o irmão deste: *inimigo* (*anêr dysmenês* v. 187) que é, ao mesmo tempo, *amigo* (philos). Uma sombra plana sobre a alegria e nada impede a "livre associação" dos tebanos que poderiam ver nesta equívoca "vitória" um signo desastroso da ira divina. Essa assombrosa lógica das associações é um perigo para a calma e o bem-estar de Tebas - perigo esse que explicaria porque Creonte é quase acuado a apresentar com tamanha veemência a razão do seu decreto e de reduzí-la *necessariamente* à mais excessiva "simplicidade".[34] Ao contrário da lógica dos antigos mitos que sempre confundem e igualam os diferentes tebanos, Creonte propõe um critério (aparentemente) seguro de distinção:

> "Não posso considerar como amigo (*philon*) um inimigo (*aner dismenês* do meu país (*chton*)." (BL 187)

Só que, na formulação grega, esta frase diz *mais* do que esta diferença banal do estatuto respectivo do inimigo e do amigo do país. *Chthonos* não é só o país, a pátria política, mas, antes disto, a *Terra mãe*. Sabemos que, em Tebas, *todos* os descendentes dos *spartoi* têm algo da monstruosa tara da origem, do ser-o-mesmo: todos são amigos-inimigos, filhos-irmãos, gerados-anulados, filhos-esposos, filhos-netos. Sófocles menciona esta confusão explicitamente, apostrofando Polinice como "aquele que veio *amphilogon*" (BL v. 111) - parente-amigo e inimigo, da mesma maneira que Eteocle, parente que devia entregar o reino ao cabo do ano estipulado, se fez *anêr dismenês*, um homem que se opõe, um inimigo rivalizando com seu próprio irmão.[35]

Involuntariamente responsabilizado pelo bem do Estado, Creonte identifica corretamente a causa das desavenças inextricáveis da cidade (tudo se deve às confusões incestuosas desta linhagem), mas, ao mesmo

34. Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, 1986, pp. 64 ss., critica esta "simplificação", sem mencionar as possíveis razões que levam Creonte, enquanto homem de Estado e pai de Hemon, a assumir a estratégia (que poderia ser heróica) de simplificar as inextricáveis contradições das relações de parentesco e de poder em Tebas.

35. Eteocle e Polinice aparecem assim como uma dupla, como duas tendências antagônicas e complementares de atração e repulsa, que evoca, de modo narrativo, os princípios de unidade e diferenciação de Empédocles (*philia* e *neikos* no frag. B 17 ss. ou *mixis* e *diallexis*, fr. B 8).

tempo que reflete sobre o passado infeliz, ele terá necessariamente percebido que o casamento da mãe do futuro herdeiro do trono (Antígona) com Hemon (seu primo-sobrinho-tio) nada mais fará que elevar à última potência o infeliz entrelaçamento dos galhos ascendentes e descendentes desta árvore genealógica. Apenas com grande esforço de cálculo seria possível encontrar todos os termos de parentesco que se encarnariam e confundiriam neste filho. Ele seria ao mesmo tempo sobrinho-neto, tio e primo de vários graus diferentes *dos seus próprios pais*!

Sinceramente, nenhum pai pode desejar para o seu próprio filho uma progenitura tão monstruosa. E nenhum chefe preocupado com um mínimo de ordem simbólica e real pode permitir que se realize um casamento real assim tão confuso. Do ponto de vista psicológico, é inaudita a sutileza com a qual Sófocles enreda essas duas problemáticas. Quanto mais Creonte reflete sobre as possíveis causas da infelicidade de Tebas, quanto mais ele procura uma saída para o bem do Estado, mais ele é levado a se presentificar a extensão abissal do desastre simultaneamente político, familiar e pessoal que espera seu filho. *Nesta concatenação*, a frieza obstinada com que Creonte impõe seu decreto parece precisamente alimentar-se do amor tocante de um pai amoroso que tenta, a todo custo, evitar o inevitável desastre do seu filho e neto. Por incrível que pareça, em Creonte também o amor pela própria família se confunde com o interesse do homem de Estado que se vê obrigado a defender o bem da cidade graças à imposição das condições mínimas de sua viabilidade. Hegel viu muito bem: ninguém é mais *sinceramente* preocupado com o bem da família e do Estado do que Creonte. Seu decreto é *rigorosamente* o "sacrilégio tirânico" de um fundador do Estado que não tem outra possibilidade de instaurar uma ordem humana, social e política, a não ser *rompendo sacrilegamente* com os antigos costumes dos descendentes de Édipo. O que Creonte não percebe (but nobody can blame him for that!) é que, mesmo escapando à maldição dos descendentes de Édipo, Tebas e Hemon estão sob a sombra de uma maldição originária: a da "mesmice" das involuções dos ancestrais "semeados" (*spartoi*). Todos os descendentes destes homens nascidos diretamente da terra-mãe estão sob o domínio da exorbitante predominância do termo feminino. A origem unilateral faz com que os homens de Tebas passem violenta e desordeiramente da *atração fatal pela mãe à negligência e anulação simbólica das esposas.*

Filhos de uma mãe onipresente, os *spartoi* aniquilam-se mutuamente para retornar o mais rápido possível à terra-mãe, cumprindo à risca o monstruoso conselho de Silenos. Labdakos se anula simbolicamente, cedendo o poder aos irmãos de sua mãe. Num outro nível da árvore genealógica, a história de Penteu varia este tema: o chefe da cidade, decidido a pôr fim às exorbitâncias femininas, espia involuntariamente sua mãe-bacante e é dilacerado por ela. Édipo, por sua vez, tentando reerguer a cidade, retorna ao ventre cálido de Jocasta.

No caso de Édipo, a descoberta da mãe anula simbolicamente a esposa. No caso de Penteu, totalmente absorvido pelo ardente interesse nas bacantes, observa-se uma estranha ausência da esposa, dos filhos e netos. O mesmo acontece com Laio, consumido pela paixão homossexual por Chrisipos, enquanto Eteocle se notabiliza pelo seu desprezo das mulheres e seus esforços de criar uma cidade exclusivamente viril.

A esta desordem emocional corresponde uma anomalia na transmissão do poder que se reflete nas incoerências da sucessão. O tempo parece "patinar", progredindo ao mesmo tempo que regredindo, uma vez que cada chefe sucessivo é simultaneamente um termo ascendente e descendente na árvore genealógica. Simultaneamente "anterior" e "posterior" ao seu próprio tempo, "aquém" e "além" da sua própria identidade, cada tebano se confunde com os outros, sendo o "mesmo" e "em vão".

Para além dos exemplos já citados e particularmente crassos nas últimas ramificações da casa labdácida (Antígona é filha e neta, filha e irmã dos seus pais, prima, sobrinha e tia do noivo), mencionemos ainda o "lugar" desconcertante e "impossível" que dois outros personagens ocupam no ciclo tebano. Creonte e Tirésias parecem estar onipresentes em todas as épocas narradas pelos relatos míticos, do início ao fim do ciclo - onipresença essa que infringe flagrantemente a lógica do tempo humano, normalmente limitado a uma, duas ou três gerações. Creonte surge sempre de novo, preenchendo os mais diversos interregnos, tanto ascendentes quanto descendentes à sua própria geração. Tirésias, por sua vez, aparece em todas as sequências dos mitos, vivendo de maneira "irracional" e inexplicável dos tempos de Cadmo para além da morte de Leodamas e da destruição de Tebas. Este estranho viver-para-além de si mesmo expressa de maneira mítica e narrativa o modo de ser excessivo, a-humano e no limite do monstruoso dos Tebanos. O "truque" da primeira geração repercute-se, como uma falha genética, nas formas ulteriores, na organização falha ou excessiva do tempo, do espaço e dos estatutos simbólicos dos homens e das mulheres. Não só Polinice, tudo em Tebas é amphilogon, ambíguo, duplo - isto é, mais ou menos que ele mesmo, infinitude essa que confunde e iguala tudo. O tempo se dilata e se contrai à vontade, mães são esposas e filhas irmãs, e Tirésias é mais

do que homem (foi metamorfoseado em mulher), mas também mais do que os deuses. Ele conhece o gozo do homem e da mulher, o que dá inveja ao próprio Zeus.[36]

Assim, a trama "diabólica" na qual Creonte enreda Antígona é "nada mais" do que um esforço humano - demasiadamente humano! - de evitar um desastre maior: o miasma e a perda de toda Tebas. Uma série de traços quantitativos e qualitativos configuram e sustentam este "sub-enredo" que tem lugar em segundos e terceiros planos da alma e da razão política. Um destes traços é o surpreendente cumprimento e a repetição do diálogo com o guarda, que se extende, com uma breve interrupção pelo coro (hino aos *deina*) do verso 230 ao verso 457.

Ouvindo os diálogos entre Creonte, o guarda e Antígona, o espectador esquecido ou ignorante das complicadíssimas enrolações genealógicas de Tebas apenas notará o caráter algo "anguloso", pouco fluído, aparentemente inábil desta troca de palavras. Mas como isto acontece frequentemente nas traduções, em geral passa desapercebido. Entretanto, quem tem em mente o pano de fundo sombrio do misama originário de Tebas perceberá, de imediato, os duplos sentidos das palavras do guarda e de Creonte e a leve "angulosidade" do diálogo se revela como a marca registrada de um delicado "dizer-sem-nomear", da elegância dos recados implícitos.

Muitos críticos assinalaram que a conversa entre Creonte e o guarda é surpreendentemente "familiar", que a fala do rei se iguala estilisticamente ao registro baixo e popular do soldado simplório. Ora, este curioso deslize "vulgar" poderia refletir uma certa cumplicidade velada e aviltante, que se produziu devido ao duplo intuito do decreto. Demos apenas alguns exemplos dos subentendidos com os quais os protagonistas se referem ocultamente ao fato (secretamente compartilhado por todos os presentes na cena) de que o decreto visa, na verdade, exterminar a poluída linhagem de Édipo. Uma série de lances verbais do guarda indicaria, assim, que o aparente simplório logo percebe que ele mesmo não é suspeitado de ter enterrado o corpo de Polinice, adquirindo, ao longo do diálogo, perfeita consciência de que o "culpado" visado pelo

36. Para uma exposição detalhada deste problema do pensamento mítico relativo às questões do poder e do parentesco, cf. o artigo de Jean Pierre Darmon, "Structures de la parenté" em *Dictionnaire des Mythologies*, 2 vols., Paris, Flammarion, 1981.

decreto é, de antemão, a última ponta da linhagem de Édipo: Antígona e/ou Ismena, de preferência as duas.

Veladamente, Creonte, interessado em condenar esses culpáveis, apenas ameaça o guarda de considerá-lo como corrompido pelas duas moças (H 326 - 330,[37] caso não as entregue. Creonte usa deliberadamente linguagem de bandido:

"Então verás de onde tirar benefício [i.é, propinas],
Vocês herdarão uns saques, pra aprender
Que não tudo é feito pro proveito.
Bem que sabes que proveitos sujos
Enganam mais que ajudam."

O guarda, surpreso de não ter sido retido e acusado, parece logo entender a intenção secreta e responde prontamente de maneira ambígua:

"É uma ordem/um recado ou vou assim [sem mais nem menos]?" H 331

Creonte, por sua vez, parece perceber que o guarda percebeu sua trama bem e mal-intencionada e retruca:

"Sabes que tortura está agora nas tuas palavras?"

O que faz o guarda cair na franca insolência:

"Dói no ouvido ou no fundo [do coração, da alma]?"

Insolência essa à qual Creonte responde com a sincera dor de quem se viu acuado pelo destino e sabe que não há nenhuma saída feliz deste beco:

"O que tu calculas com a minha dor?" - o que significa também:
"Quem és tu para saber da minha dor?" - ou ainda:

37. Como já assinalado, a sigla H refere-se à tradução de Hölderlin, a sigla BL à da edição Belles Lettres (onde a mesma passagem começa no v. 310). Usamos, aqui, a tradução de Hölderlin, porque ela é mais sutil na exploração da secreta linguagem de bandido com a qual se entendem Creonte e o guarda.

"O que tu podes saber da minha dor?" - referindo-se, evidentemente, à imensa dor de um pai e de um rei quase totalmente impotente para fazer a felicidade de sua cidade e de seu filho. Mas o guarda percebeu agora as vantagens desta involuntária cumplicidade e não resiste ao prazer subalterno da vulgar perspicácia:

"O culpado te tortura o sentido, eu [só] os ouvidos."

Creonte parece lentamente "retornar" da sua dolorosa contemplação e, sem ainda repreender a insolência, geme sob as maldosas verdades do guarda:

"Ó meu [deus]! Para que terrível linguagem tu nasceste?"

Apenas quando o guarda se permite um grau ainda maior de insolência e de indiferença -

"Assim é, porque o assunto não é comigo." -,

Creonte recupera sua presença de espírito e retorna à ameaça chantagista da acusação de corrupção:

"É sim! [porque serás acusado de] trair tua alma por dinheiro!" (H 338, BL 326)

Assim encerra-se o primeiro diálogo com o comentário do guarda que reflete toda a sagacidade do esperto observador subalterno, metade surpreso, metade acostumado com as complicadas tramas dos altos personagens que serve há tempo.

Depois do famoso hino aos *deina*, o guarda retorna - com o mesmo humor, meio cínico, meio sentimental, de um personagem que é, ao mesmo tempo, *estranho* ao drama em que foi envolvido e *familiarizado* com a lógica interna deste jogo de aparências. No fundo indiferente, ele está bem à vontade parodiando a terrível lógica da reviravolta trágica (vinculada, por Aristóteles, ao efeito da surpresa, thaumaston) com a picante observação de que, ao trazer Antígona, ele fez "verter" sua própria sorte numa surpreendente reviravolta prazeirosa":

"Não há maior grau de prazer

Que uma surpreendente alegria!" (H 408 s.)

E, continuando no mesmo tom de familiaridade do servo que registrou a fraqueza do seu mestre, ele se dirige a Creonte sem a mínima cerimônia com palavras que quase explicitam o "segredo" que adivinhou:

"Esta enterrou o homem. Tu sabes tudo."

Creonte acusa recepção e habilmente dá novo prumo à conversa:

"Tu sabes direito de que estás falando?"

O que pode significar "Tu estás te dando conta *a quem* tu acusas? [isto é, do escândalo de estar acusando uma *princesa*]" ou "Cuide um pouco mais da tua língua insolente e não traia o que eu te dei a entender [isto é, que é essa princesa que procuro]!" E o guarda incorre pela última vez no tom da resposta ambígua, antes de aceitar o registro da formalidade de um inquérito que Creonte finalmente consegue lhe impor:

"É esta que vi enterrar o morto onde tu o
Proibiste. Não falo claro, nítido?"

É como se o servo, já acostumado com sua cumplicidade e indiferente ao mérito ético e jurídico da causa em questão, dizesse: "O que há? Por quê tanta formalidade? Todos sabemos que é ela quem fez e que é ela quem tu procuraste! Ainda não estás contente?"

Depois deste último lance de insolência, o guarda se conforma e faz o relato formal dos fatos que Antígona confirmará livremente ao ser interrogada por Creonte. Este interrogatório fornece a Creonte dois títulos de acusação. O primeiro é a transgressão propriamente dita - Antígona "turvou" as leis prescritas (H 500, BL 481). Este delito bastaria plenamente para condená-la à morte. Creonte, entretanto, que vimos tão paciencioso com o insolentíssimo servo, se dá o trabalho de destacar a suposta insolência com que Antígona justifica seu ato. É a este zelo um pouco forçado e artificial que Antígona se refere em seguida quando pergunta com uma ponta de ironia e profunda dor:

"Já que me prendeste, desejas mais que me matar?" (H 518, BL 497)

De fato, a indignação de Creonte parece postiça, como se fosse um barulho cuja finalidade fosse desviar a atenção daquilo que importa - da condenação, absolutamente despropositada da irmã, de Ismena, que nem o relato do guarda, nem a confissão de Antígona mencionaram nem longinquamente. Do ponto de vista formal, a ira indignada de Creonte preenche realmente a função de fornecer um pretexto psicológico para um non sequitur lógico. Creonte fala do delito de Antígona, e nenhum outro culpado está em questão. Se falasse pousada e razoavelmente, não haveria como passar a qualquer acusação de Ismena. Esquentando a atmosfera com sua ira postiça, fica menos chamativa, mais plausível e menos arbitrária a repentina condenação de Ismena, que Creonte agora pretende ter visto "fora de si" (H 523, BL 492 s.) - o que é pouco provável, já que Ismena prometeu ocultar o plano da irmã.

Num certo sentido, Creonte, de fato, "*deseja mais*" do que matar Antígona. O que realmente deseja é acabar com o *miasma* ligado à família desta moça e Antígona percebeu bem que há algo além dela mesma que está em questão quando pergunta "Já que me prendeste, desejas mais do que me matar?" (H 518, BL 497). Mas, ao mesmo tempo, isto não é um "desejo" no sentido usual da palavra. A resposta que Creonte dá à pergunta de Antígona é terrivelmente "falante" do combate surdo (e vão!) que Creonte engajou contra o destino de Tebas. Creonte responde com uma denegação retórica:

"*Nada* eu quero. Se eu tiver isto, eu tenho *Tudo.*"(H 519, BL 498, grifos nossos)

Creonte jogou "tudo ou nada" para salvar Tebas e seu filho! Na situação desesperadamente intrincada e sem saída, ele viu que é preciso renunciar à felicidade pessoal. Não se trata mais de desejos pessoais, porém de salvar ou perder tudo. Ele acredita que extinguindo os últimos descendentes de Édipo a poluição do incesto extinguir-se-ia também. O erro fatal é que Creonte *não viu o que significa "Tudo" em Tebas*: na cidade da indistinção, tudo ou nada são "o mesmo". Creonte não viu que o incesto de Édipo não é causa do miasma, porém consequência de uma poluição "originária". O imbróglio incestuoso no qual se enredaram tanto Édipo quanto, virtualmente, Hemon, é apenas a última flor do engendramento indistinto e "indiferente" dos spartoi, nascidos sem pai, sem outro termo além da mãe.

Tentando fugir, Creonte "verá" (como Édipo) o desastre apenas depois dos acontecimentos. É neste ponto capital que se quebra o estrito paralelismo entre Creonte e Antígona. A heroína não só age, sofre e morre, porém olha e termina vendo-compreendendo a lógica do seu sofrimento. Depois dos agitados diálogos com Ismena e Creonte, Sófocles a mostra *contemplando, revendo* antigas histórias e imagens. Na sua imaginação, surgem longínquas figuras e relatos nos quais ela procura captar algo do seu destino pessoal. É neste estado *intuitivo*, regido pela lógica de imagens e relatos (não por conceitos ou noções jurídicas) que Antígona *vê* o nexo entre sua própria origem incestuosa (estrito senso, literal) e a origem"incestuosa" (lato senso, figurativo) de todos os Tebanos. A imaginação de Antígona é de uma lógica implacável que constitui sua superioridade sobre Creonte, apesar do paralelismo inicial assinalado por Hegel. Ela passa da identificação com Niobe - a fundadora mais fértil-mais estéril de Tebas, que pariu e anulou seus filhos e a si mesma - à identificação com seus próprios pais: pais que tiveram filhos e não os tiveram (na medida em que estes "filhos" são também irmãos, netos). Graças a este "reconhecimento" implícito, no limite do nominável, a Antígona de Sófocles compensa o miasma e morre livre. Hölderlin captou bem a profundidade oracular que brilha nas palavras do coro depois do vôo fantasmático com que Antígona compreende seu destino no de Niobe e Édipo. Hölderlin "violenta" a tradução convencional:

"Seguiste apenas tua paixão e tua paixão te perdeu" (BL 874 s.)

recuperando com uma fórmula insólita o duplo sentido da palavra *orgê-orgas* (paixão) e *as virtualidades cognitivas da experiência passional*:

"O que te perdeu, foi o *irado auto-reconhecer*" (grifos nossos)

- no lugar da tradicional tradução: "Tua paixão só se aconselhou consigo-mesma e assim ela te perdeu" (BL 874). O adjetivo "irado" traduz o termo grego *orgê* (humor, aspiração, ambição, paixão) que se encontra, neste verso, sob a forma dialectal *orga*, que evoca mais claramente para os atenienses as relações com a paixão no sentido sexual, com o orgasmo. No contexto - a descoberta do "auto-engendramento" incestuoso (*autogennêtos*, BL 863) onde Antígona acaba de se ver implicada - o verso se refere evidentement ao reconhecimento do destino que abate Antígona depois de ter abatido outras gerações dos Labdácidas. Mas na boca dos anciãos de Tebas, este deslize entre a paixão sexual e as aspirações

apaixonadas (*orgê*) pelo belo, pelas leis e a ordem que permitem viver humanamente na civilização, se faz nos dois sentidos.

Falando das "maravilhas" terrificantes do homem, o hino aos *deina* faz homenagem às grandes "gestas" de fundação da civilização e os anciãos empregam o mesmo termo, numa posição gramatical equívica, que confunde o desejo passional desmedido com a aspiração à medida civilizatória (*orgê - orgas*):

Parole, pensée vite comme le vent, aspirations d'où naissent les cités, tout cela, il se l'est enseigné à lui-même, aussi bien qu'il a su, en se faisant un gîte, ...
astunómous *orgas* edidaxato, kai dysaulon (BL 354-5)

Und die Red' und den luftigen
Gedanken und *städtebeherrschenden Stolz*
Hat erlernet er, (H 371 - 3)

E a fala e o volátil
Pensamento e o orgulho dominador de cidades
Ele aprendeu. (H 371 - 3)

Hölderlin viu que Sófocles aproveita certos acasos gramaticais e sintáticos que criam aproximações sonoras entre certas formas gramaticais de duas idéias distintas *orgê*/humor e *orgas*/paixão sexual. Graças a estes "acasos" poeticamente explorados, tudo se passa como se os impulsos e aspirações simbólicas e ordenadoras do homem (orge) viessem enxertados sobre a paixão orgiástica, sexual e desordeira (orgas). No orgulho louvável dos homens desejosos de civilização e ordem (städtebeherrschender Stolz), na *orge* que faz do homem um homem da polis, brilha subrepticiamente a sonoridade do *orgas*(mo) trágico que abalará mais tarde a imaginação de Antígona (H 877 ss.). São as palavras do coro que atraem a atenção da heroína sobre a escandalosa coincidência que imbrica os "grandes trabalhos" da fundação gloriosa de Tebas com inomináveis transgressões sexuais que abolem as regras da geração humana. O coro diz para Antígona palavras estranhas:

"É dos *trabalhos paternos* que tu pagas a dívida" (BL 856, grifos nossos)

Athleô - trabalhar, laborear, lutar, conquistar - tem conotações fundamentalmente físicas, atléticas. Devido ao genitivo ambíguo, a frase "É dos trabalhos paternos..." pode significar tanto "é em nome de", como "é por causa de". Nas duas accepções, a fórmula integra o erro "pessoal" de Antígona em uma necessidade anterior e numa necessidade superior à ação individual. Isto contradiz aparentemente os versos anteriores:

"Foste ao cúmulo da coragem-audácia, Bateste contra o alto trono da Justiça" (BL 853 s.).

A aparente contradição se resolve para o leitor que vê e sente todas as conotações da rede metafórica à qual pertence a expressão "trabalhos paternos" (polupatron athlon). Os derivados de athl- (*athlêtês, athleô*, etc.) pertencem, em certos contextos míticos, às conquistas atléticas de uma esposa, de uma terra e de um reino que precedem e *fundam* os trabalhos agrícolas regulares.[38] Devido a esta concatenação mítica, "athleta" não significa apenas guerreiro-atleta, mas também o "hábil semeador", que gera vida da matriz materna (Terra-mãe).[39] Referindo-se aos pais de Tebas com esta palavra, o coro faz saltar a conotação trágica tipicamente tebana. Ele evoca tacitamente dois pais específicos - Kadmo no início e Édipo no fim da linhagem - que se destacam, de fato, como "inauditos agricultores" (athletes deinotas). Tanto o primeiro como o último "pai" desta terra são "tricksters", geradores que torceram e burlaram os usos e costumes propriamente humanos da geração. Semearam de tal forma a matriz materna (Kadmo a própria terra, Édipo a própria

38. Cf. Sir James George Frazer, *Le Rameau d'Or*, Paris, P. Geuthner, 1923, cap. 14, "La succession au throne dans l'ancien Latium", e p. 147, os exemplos específicos da Grécia antiga (Pelops, etc.).

39. Jean Pierre Vernant, *Mythe et Pensée I*, pp. 141 s., mostra os liames linguísticos e imaginários entre as duas funções dos guerreiros, conquistadores e reis da terra. Estes não só devem conquistar e governar seu pais, porém precisam também *unir-se* a ele como um marido se une à esposa para fazê-lo prosperar. Além das fórmulas idiomáticas que trazem as marcas deste imaginário agrícola, político e sexual, Vernant menciona ainda as "lavouras sagradas" de certas famílias sacerdotais como os *Bouzygai* que "prolongam antigos ritos reais cujo papel não era apenas o de inaugurar e de ritmar o calendário agrícola, mas também de realizar, através da lavoura, o casamento do rei e de sua terra, como Jasion se unira outrora a Demeter num campo três vezes revirado. (Hesíodo, *Theogonia*, 969-971)" (p. 142).

mãe) que esta gerou "o mesmo" - homens como os spartoi ("filhos" de Kadmo) ou "filhos"-irmãos como Eteocle e Poly-neikos. Este último nome assinala o paradoxo do *neikos* inoculado na própria *philia*, o princípio da repulsa dentro da unidade familiar. Na família incestuosa, o amor (*philia*) coincide com o ódio e a querela (*neikos*). O bom Eteocle e o mau Polinice se completam e se re-unem contrapondo-se, competindo de igual para igual, isto é: como parentes (*philoi*) que são ao mesmo tempo inimigos (*andres dysmenai*). Os "filhos" semeados de Kadmo, ligados num parentesco mortífero, reaparecem nos "filhos" - igualmente semeados no ventre materno - de Édipo que se combatem e "reconciliam" no mútuo dilaceramento. Como se o contexto mítico não bastasse, Sófocles toma cuidado de reforçar explicitamente a confusão das metáforas agrícolas e sexuais, pondo na boca de Creonte a fórmula do casamento ateniense "[Para Hemon] há outras mulheres a laborar/arar" (BL 569) - o que significa que Hemon não deve casar com uma moça da mesma linhagem como é Antígona.[40]

Assim, Antígona vê imediatamente o nexo lógico entre seu próprio gesto e os "trabalhos paternos". O enterro é, como os outros esforços de manter ou trazer de volta a civilização *humana* em Tebas, *amphilogon*. De um lado, piedoso e louvável, o gesto do enterro trai, de outro lado, seu caráter escandalosamente passional e incestuoso. É um gesto de amor que não abre as portas de uma nova vida, mas de uma *mesma* morte - como a ânsia (*orge*) que fez Édipo retornar à terra e à mãe tebana, a *orgàs* do leito incestuoso que Antígona associa agora com os "trabalhos paternos":

"Tocaste o mais doloroso
Dos zelos
O múltiplo lamento do pai
E tudo
Do nosso destino,
De nós, nobres Labdácidas
Ai, loucura materna

40. No contexto da fórmula do casamento ateniense - "Te dou esta moça com vistas a uma lavoura produtora de filhos legítimos" (Menandro, *Perikeiroménè*, 435-436, apud Vernant, Mythe et Pensée, I, 141) -, o adjetivo *orgas*/terra fertil reforça suas conotações sexuais.

Nos leitos, abraços auto-geradores [geradores da mesmice],
Com meu pai, de mãe infeliz,
Dos quais vinha eu ... (H 887 - 896, BL 857 ss.)

A este grito e a este reconhecimento - *anagnôrisis* no sentido aristotélico do termo: compreensão da *forma própria* do seu próprio ser -, o coro responde novamente com um uso levemente enviesado e equívoco da palavra *orgê-orgas*:

Teu *humor* conhecedor-por-si-mesmo te destruiu - ou -
Teu *humor* conhecedor-de-si-mesmo te destruiu
se d'autognôtos ôles' orga - o que Hölderlin traduz:
"O que te perdeu foi o *irado* auto-reconhecer".

O que Antígona reconheceu - pelo menos na tradução de Hölderlin e na interpretação de Hegel (que certamente foi influenciado pelo amigo de juventude) - é que a ânsia de civilização, de conhecimento e de humanidade precisa de um forte "motor" passional e carnal e que a grande bondade e piedade que levou a moça "inocente" a enterrar seu irmão vinha carregada duma assombrosa paixão carnal - paixão essa, sem a qual não poderia haver nem vontade, nem conhecimento. Reconhecendo este paradoxo, Antígona morre não da mão de Creonte, mas da sua própria. A tradução de Hölderlin reforça o sentido implícito do suicídio da heroína - modificação que Sófocles operou sobre as versões míticas mais antigas.

In extremis, Antígona, que só se preocupava com "os mesmos" (seus parentes), vislumbra o que estava fora do seu raio de visão: a dependência de um "outro" para procriar, ver e compreender. O abalo que lhe causou o reconhecimento do seu próprio ser-condicionado não destrói sua confiança no valor que tem a piedade como prática da liberdade humana. Mesmo que ela esteja perdida na vida sensível, mesmo que esta só lhe trouxe injustiça e sofrimento, ela afirma o que é possível apenas ao pensamento: a idéia de uma justiça suprema, não submetida às contradições da sensibilidade, que compensará a todos de modo equitativo.

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

ABSTRAC

This essay shows the philosophical implications of poetic form, demonstrating the specific means of esthetical "thinking", such as Kant alludes to in paragraph 48 of his Critique of Judgement. This specific form of thought is exemplified through Sophocles' Antigona and, in particular, through Hölderlin's translation of this tragedy, which draws attention to certain poetical puns functioning as articulators of the intelectual reflection implicit in them.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIII N° 2 (Primavera 1997)

IDEAS INNATAS, ESENCIAS Y VERDADES ETERNAS EN DESCARTES

Claudia Lorena García

La doctrina innatista de Descartes evoluciona de un innatismo *temprano* que sostiene que algunas de nuestras ideas son innatas[1] –que, literalmente, nacimos contemplando ciertas ideas–[2] a un innatismo *maduro* y un poco menos objecionable que afirma que existen ciertas facultades mentales en nosotros que son innatas.[3] De acuerdo con esta última doctrina –que es la que examinaré aquí– al momento de crearnos, Dios nos dotó con ciertas facultades, a saber, la facultad de percepción y la facultad de asentimiento. Así, mientras que las ideas son actos de percepción, los juicios son actos de la voluntad.[4] El innatismo maduro de Descartes, sin embargo, no sólo afirma que tengo ciertas facultades mentales que son innatas, sino además que existen ciertas ideas en mí que "no provinieron de los objetos externos, ni fueron producidas por mi voluntad, sino que procedieron exclusivamente de la facultad de pensar (*cogitandi facultate*) que existe en mí" (AT VIII-2 358); es decir, ciertas ideas que provienen exclusivamente de mi facultad de percepción. Esta tesis –formulada principalmente en los *Notae in Programma quoddam*– es extrema-

1. Véanse, por ejemplo, AT III 418, AT VII 381-82, y AT VII 105. Usare aquí la siguiente abreviacion de la edicion estándar de las obras de Descartes:

AT–*Oeuvres de Descartes*. Editadas por Ch. Adam and P. Tannery. 12 vols. París: Cerf, 1897-1913; reimpresión, París: Vrin, 1957-58.

El estilo para citar porciones del texto de esta edición es el comúnmente aceptado. Las traducciones al castellano son mías.

2. Véanse, por ejemplo, AT III 242, AT VII 356-57, y AT VII 375, donde Descartes dice que las ideas innatas están presentes ya en la mente del feto.

3. Véanse AT VIII-2 366, AT VII 189, AT VIII-2 357-58, y AT VII 105-106.

4. Véase AT VIII-1 21, AT VII 376-77, y AT VIII-1 17. Las ideas nos presentan un cierto contenido para nuestra consideración. Entonces podemos juzgar –decidir a asentir– que esta idea se asemeja (o no se asemeja) a algo que existe en el mundo.

damente fuerte puesto que afirma que existe en nosotros una facultad que, *por sí sola y sin ninguna contribución causal de tipo sensorial*, puede generar algunas ideas,[5] p. ej., la idea de Dios, la de sustancia, e incluso las ideas de objetos matemáticos. Y su innatismo maduro continúa siendo muy fuerte, aún tomando en cuenta que, más adelante, en el mismo texto, Descartes concede que objetos o sucesos físicos podrían en ocasiones ser una causa –aunque sólo una causa remota y accidental– de nuestras ideas innatas. En este sentido, una idea es innata cuando la facultad de pensar, innata en nosotros, es *la* causa próxima y primaria de la idea;[6] mientras que una idea no innata sería aquella cuya causa próxima y primaria no es –o no es exclusivamente– tal facultad. Descartes hace esta concesión puesto que tiene que explicar en su doctrina innatista como es que, con frecuencia, los niños parecen adquirir las ideas de Dios o de figuras geométricas al escuchar a sus maestros hablar de Dios o al percibir sensorialmente, p. ej., el dibujo de un triángulo. A este respecto, Descartes nos dice que los sonidos que produce un maestro o la percepción visual de una figura actúan solamente como causas accidentales de las ideas en cuestión –usando así la terminología escolástica aristotélica de causas accidentales para formular esta tesis. Aquí no examinaré lo que Descartes pueda querer decir al usar esta terminología. En otro lugar he argumentado que su posición a este respecto es que objetos o sucesos externos pueden actuar únicamente como disparadores (o *triggers*) de las ideas innatas sin contribuir causalmente nada al contenido de las ideas mismas.[7]

Ahora bien, tomando en cuenta esta última modificación a la tesis innatista madura, encontramos que esta tesis puede formularse en dos apartados:

5. Véase lo que Descartes le dice a Gassendi: "Me pregunta Ud. qué clase de idea de Dios y de sí misma habría tenido mi mente si, desde el momento en que fue implantada en el cuerpo, hubiese permanecido en éste, con los ojos cerrados y sin que ninguno de los sentidos operase" (AT VII 375); a lo que Descartes mismo responde: "No dudo que la mente ... habría tenido exactamente las mismas ideas de Dios y de sí misma que ahora tiene, con la única diferencia de que éstas habrían sido más puras y más claras" (Ibid.)

6. Véase AT VIII-2 360: "*est causa ejus proxima & primaria*".

7. Véase mi artículo "Descartes: Innate Ideas, Faculties, and Scholastic Causes," (manuscrito).

1. Existe una *facultad innata* de un cierto tipo en todos los cognoscentes que puede ser la única, or al menos la primaria, causa de algunas ideas.

2. Aquellas ideas de algún cognoscente que fueron producidas exclusiva o primariamente por aquella facultad innata, son innatas –en otras palabras, una *idea innata* es aquella cuya causa única o primaria es aquella facultad innata.[8]

Ahora bien, la mayoría de los comentadores sostienen que Descartes no tiene una doctrina innatista coherente.[9] Esto se debe a la presencia de incongruencias en los textos. Por ejemplo, existen un par de pasajes relativamente tardíos en los que Descartes *parece* aceptar la tesis de que todas las ideas son innatas –llamémosla, "innatismo global"[10] –mientras que, en muchos otros pasajes, Descartes sostiene una tesis innatista *restringida*, de acuerdo con la cual algunas, pero no todas, las ideas son innatas. Así, en una variedad de textos, Descartes distingue las ideas *innatas* de aquellas que son, o bien (a) *facticias*, es decir, construídas por nosotros,[11] (llamadas tambien 'ficticias');[12] o bien (b) *adventicias*, i.e., ideas que proceden de cosas externas,[13] y que son adquiridas a través de la vista, el oído, el tacto, etc.[14] De hecho, una variedad de textos en Des-

8. Nótese que la palabra 'innata' se usa en un sentido cuando se le aplica a la facultad de pensar –como se usa en la tesis 1 arriba formulada–, y en un sentido *distinto* cuando se le aplica a las ideas –en la tesis 2. Decir que una *idea es innata* es decir algo específico y positivo acerca de la causa o causas de la idea; mientras que afirmar que una *facultad es innata* es sostener algo exclusivamente negativo; a saber, que no es una capacidad o habilidad adquirida. Sin embargo, en Descartes esta última tesis, junto con otras tesis que él acepta acerca de Dios y de la naturaleza de las creaturas finitas, implica que Dios es la única e inmediata causa de que uno posea tal facultad. Véase AT VII 53-54.

9. Véase, por ejemplo, a Robert McRae, "Innate Ideas," en *Cartesian Studies*, editado por R. J. Butler (Oxford: Basil Blackwell, 1972), 33.

10. Véase AT VIII-2 358-59. Véase también la carta a Mersenne del 22 de Julio de 1641 (AT III 418) en la que Descartes también parece aceptar un innatismo global. Tome los términos 'innatismo restringido' e 'innatismo global' de Alejandro Herrera quien los usa en su artículo "El innatismo de Leibniz," *Dianoia* 1990: 111-120.

11. Véase AT III 383, y AT V 354.

12. Véase AT VII 68.

13. Véase AT VII 37-38.

14. Véase AT V 354.

cartes afirman claramente: (1) que la distinción entre las ideas innatas, las ideas facticias y las adventicias, es mutuamente excluyente; es decir, que ninguna idea puede ser al mismo tiempo innata y, por ejemplo, facticia;[15] y (2) que no todas las ideas son innatas ya que algunas son o bien adventicias o bien facticias.[16]

Otro conflicto interno aparente en la teoría innatista cartesiana consiste en el hecho de que, por una parte, Descartes afirma en una variedad de textos que nuestras ideas de figuras geométricas –triángulos, círculos, quiliógonos, etc.– son innatas;[17] mientras que en ningún lugar afirma el explícitamente que las ideas de extensión en general o de magnitudes finitas particulares sean innatas. De hecho, tanto en las *Meditaciones* como en la correspondencia, Descartes sostiene que algunas de nuestras ideas provenientes de los sentidos son acerca de objetos extensos.[18] Esto ha llevado a algunos comentadores a sostener que, aunque las ideas de figuras geométricas sean innatas para Descartes, las ideas simples de extensión en general y de magnitudes finitas particulares no lo son.[19]

Aquí defenderé una parte importante de mi interpretación de acuerdo con la cual las afirmaciones innatistas de Descartes son *ambiguas*; que en realidad *hay dos doctrinas innatistas muy distintas en Descartes*; y que, si nosotros las distinguimos, entonces algunas de las incoherencias presentes en los textos resultarán ser meramente aparentes. Sin embargo, debemos notar que Descartes no se da cuenta de esta ambigüedad, puesto que parece sostener que una misma doctrina innatista resuelve –o, al menos, es parte de la solución a– dos problemas muy distintos:

(1) En primer lugar, está el problema puramente *psicológico* de explicar causalmente como es que llegamos a formarnos ciertas nociones o ideas básicas –la idea de sustancia, de pensamiento, de poder, etc.– que no podemos obtener por medio de los sentidos.

(2) Por otra parte, está el problema *epistemológico* de justificar que podemos conocer las esencias verdaderas de las cosas y, por ende, las verdades necesarias acerca de esas cosas.

Debido a las limitaciones de espacio y tiempo, en este contexto podré mostrar únicamente que el hacer una distinción entre (1) una tesis innatista que intenta resolver ciertas preocupaciones de corte psicológico y (2) una tesis que pretende responder preguntas epistemológicas, nos permitirá entender como es que Descartes puede consistentemente afirmar que, por ejemplo, aunque las ideas de figuras geométricas son innatas (en el segundo sentido), las ideas de magnitudes finitas no lo son (en el primer sentido). Mostraré también que una de las doctrinas innatistas de Descartes –que llamaré 'innatismo modal'– está presente en su obra, principalmente en aquellos contextos en los que surge la cuestión epistemológica acerca de la claridad y distinción –y la verdad– de algunas ideas.

Así, sostengo que la doctrina innatista (madura) de Descartes consiste de las siguientes dos afirmaciones:

1.1. *Innatismo de contenido*: Existe en nuestra mente una facultad innata que es la única, o al menos la primaria, causa de ciertos contenidos basicos –tales como la nociones de pensamiento, de sustancia, de poder, de conocimiento, de perfección, de infinitud, etc.–; es decir, los contenidos componentes de las ideas (claras y distintas) que tenemos de nuestra mente y de Dios. Esta facultad, por sí misma, puede generar estos contenidos o nociones básicas aún en el caso extremo de que nuestra mente nunca hubiese recibido ninguna contribución causal de tipo sensorial.

1.2. *Innatismo modal*: Existe en nuestra mente una facultad innata para generar algunas ideas, al concebir y/o combinar *de cierta manera* (que examinaremos más adelante) ciertos contenidos básicos que *ya están dados*; una facultad que, por sí misma –o con sólo una contribución causal sensorial mínima– puede generar tales ideas; p. ej., las ideas claras y distintas de Dios o de nuestra mente.

15. Véanse, principalmente, AT III 383, AT V 354 y AT VIII-2 358. En su artículo titulado "Descartes's Facticious Ideas of God," (*The Modern Schoolman* 66 (1989): 197-208), Daniel E. Flage y Clarence A. Bonen sostienen que "factitious ideas do not constitute a distinct category of ideas, that is, that the distinction between adventitious and innate ideas is exclusive and exhaustive." Ibid., 198. Es posible, de acuerdo con ellos, que una idea sea innata y facticia al mismo tiempo. Como veremos más adelante, no existen razones textuales para aceptar esta interpretación.

16. De hecho, esto es lo que Descartes le dice a Burman: "El autor [i.e., Descartes] no dice que todas las ideas son innatas en él." (AT V 165).

17. Véase, por ejemplo, AT VII 63-64 y AT VII 381-82.

18. Véase AT VII 79-80 y, especialmente, AT VII 367: "Yo no afirmé [en la tercera *Meditación*] que las ideas de las cosas materiales derivan de la mente, ... Más adelante [en las *Meditaciones*] mostré explícitamente que estas ideas con frecuencia llegan a nosotros de los cuerpos."

19. Véase Robert McRae, "Innate Ideas," 42-48.

Nótese que, en el primer sentido de 'innatismo', 1.1, una idea es innata –llamémosla 'innata-c'– cuando (a) su contenido es simple y (b) este contenido fue generado o exclusiva o primariamente por una facultad innata generadora de contenidos. Así, una idea simple de una magnitud particular es innata-c sólo si no fue (principalmente) producida por ningún objeto externo a través de la percepción sensorial.

Otro aspecto importante de la distinción entre innatismo de contenido y modal, es que tiene como resultado el que sea posible que una idea compuesta sea innata en el segundo sentido, 1.2, –llamémosla 'innata-m'– y que, sin embargo, las ideas que la componen no sean innatas-c. Por ejemplo, es posible que sea innata-m la idea de un triángulo que combina un número de otras nociones –las nociones de ciertos ángulos, de líneas de ciertas longitudes, etc.–, aún cuando estas nociones componentes no sean innatas-c. Esto es lo que sucede cuando, por una parte, he adquirido las ideas componentes por medio de la percepción sensorial, y, por otra, la idea misma del triángulo –que combina aquellas otras ideas– es el resultado simplemente de usar mi facultad de percepción; es decir, es el resultado de una operación clara y distinta por la cual combino aquellas nociones de tal manera que, a fin de cuentas, llego a percibir la *esencia* del triángulo.

Lo que he estado intentando mostrar es que si, al construir una interpretación del innatismo cartesiano, hacemos la distinción entre innatismo de contenido y modal, entonces podemos explicar en que sentido Descartes dice que nuestras ideas matemáticas son innatas, y en que sentido diferente afirma lo contrario. Hacer esta distinción nos permite también explicar porque *parece* que estas afirmaciones de Descartes se contradicen: de acuerdo con mi interpretación, no hay contradicción sino equivocación.

En lo que sigue me centraré en la tesis innatista *modal*, formulada en 1.2.[20] Sostendré, en contra de algunos autores, que Descartes introduce esta versión del innatismo principalmente por razones de corte *epistemológico*;[21] a saber, para explicar y justificar que conocemos tanto las verdades necesarias –en general, las verdades modales–[22] como las esencias de las cosas. Veremos que un corolario de nuestra interpretación es que el innatismo modal no puede considerarse como un innatismo global.[23]

A fin de entender cabalmente la doctrina cartesiana que postula facultades e ideas innatas, analizaremos primero algunos aspectos de las ideas y de las facultades mentales en la filosofia de Descartes.

(A) Ideas

Existen tres diferentes maneras de considerar una y la misma idea, de acuerdo con Descartes. Por ejemplo, a Arnauld le dice que las ideas pueden ser consideradas ya sea materialmente o formalmente:

> cuando las consideramos en tanto que representan algo las estamos considerando, ...*formalmente*. Sin embargo, si las estuviesemos considerando, ...simplemente como operaciones del intelecto, entonces podría decirse que las estamos considerando materialmente. (AT VII 232)

Una idea considerada materialmente es la idea considerada como una operación del intelecto; mientras que, considerada formalmente, la idea tiene la funcion de representar. Pero hay una tercera manera de considerar una idea, a saber, objetivamente:

> 'Idea' puede ser considerada materialmente, como una operación del intelec-

20. De aquí en adelante, usaré 'innata' –aplicado a ideas– en el segundo sentido, es decir, como innata-m, a menos que indique explícitamente que lo estoy usando de otra manera.

21. Por ejemplo, Daniel Flage y Clarence Bonnen, en su "Descartes and the Epistemology of Innate Ideas," *History of Philosophy Quarterly* 9 (1992): 19-33, sostienen que "the sole function of Cartesian innate ideas is to explain how concepts are formed" (Ibid., 19), y que cuestiones epistemológicas acerca de la verdad o falsedad de las ideas no tienen nada que ver con cuestiones acerca de si las ideas son o no son innatas. Véase Ibid., 30-31. Veremos que, en lo que se refiere a la tesis innatista *modal* que se encuentra en Descartes, Flage y Bonnen están equivocados; y que, en Descartes, cuestiones acerca de como se forman ciertos conceptos o ideas *son* centrales a las cuestiones epistemológicas acerca de la verdad o falsedad de estos.

22. Llamaré aquí 'proposición modal' a aquella proposición que es expresable por medio de un enunciado en el cual hay al menos una ocurrencia de algún operador modal (e.g., 'es necesario que 2+2=4'). Asimismo, llamaré 'verdad modal' a aquella proposición modal que es verdadera.

23. Entre los estudiosos de Descartes que niegan que Descartes sostiene un innatismo global en los *Notae*, se encuentra Robert McRae, "Innate Ideas," 51-54.

> to, en cuyo caso no puede decirse que sea más perfecta que yo. Alternativamente, puede ser considerada objetivamente, como la cosa que tal operación representa. (AT VII 8)

En resumen, hay tres diferentes maneras de considerar una idea: (a) materialmente, como un modo de pensar, u operación del intelecto; (b) formalmente, en tanto que representa, o en su función representativa; y (c) objetivamente, como la cosa representada.[24]

Con respecto a una idea considerada objetivamente –es decir, la idea como el objeto representado– existe una conexión conceptual importante; a saber, que lo que una idea representa, de manera primaria, es una *esencia*. Por ejemplo, a Gassendi, Descartes le dice: "Una idea representa la esencia de una cosa (*rei essentiam*); y si algo se le añade o se le quita a la esencia, la idea automáticamente se convierte en la idea de otra cosa." (AT VII 371).[25] En este pasaje, él está hablando de las ideas claras y distintas. En general, una idea clara y distinta representa una esencia (verdadera e inmutable) para Descartes; es decir, presenta o exhibe una cosa en términos de sus propiedades esenciales.[26]

Las ideas claras y distintas también poseen las siguientes características: (a) que no puede haber auto-contrariedad en las ideas claras y distintas;[27] y (b) que "una existencia posible está contenida en el concepto o idea de cualquier cosa que entendemos clara y distintamente." (AT VII 116).[28] De hecho, decir que todas las ideas claras y distintas son verdaderas –la tesis que Descartes trata de probar en la cuarta *Meditación* apoyándose en la premisa de que Dios no es engañador–[29] es decir que las ideas claras y distintas representan, o contienen objetivamente, cosas cuya existencia es posible.[30]

Adicionalmente, las ideas claras y distintas son el producto del uso de una cierta facultad con la que Dios nos creó. Descartes la llama la 'facultad de percepción', y la distingue de la facultad de asenso, o voluntad.[31] Por ejemplo, hablando con Hyperaspistes acerca de los conceptos claros y distintos de la mente y del cuerpo, y de su distinción real, Descartes dice:

> es fácil entender que, es por medio de una facultad real de la mente, que la mente percibe dos cosas, una aparte de la otra, como cosas completas; y que es debido a una carencia de esa misma facultad, que la mente aprehende esas dos cosas de una manera meramente confusa, como si fueran una sola cosa. (AT III 434)[32]

Ya que la percepción de una cosa como una cosa completa incluye la percepción o idea clara y distinta de esa cosa,[33] y considerando que la mente puede percibir una cosa completa sólo por medio del uso de una cierta facultad, se sigue que el que poseamos esta facultad es lo que nos permite que tengamos ideas claras y distintas. Cuando usamos esta facultad para concebir un objeto, la idea es clara y distinta. Pero como somos finitos y falibles, a veces no usamos esta facultad al tratar de concebir algo; y así es como surgen en nuestras ideas tanto la oscuridad como la falsedad material.[34]

---

24. Nótese que la distinción entre una idea considerada materialmente, la idea considerada formalmente, y la idea considerada objetivamente, no es una distinción entre tres diferentes tipos de ideas. Más bien, es una distinción entre tres diferentes maneras de considerar una y la misma idea. Véase Monte l. Cook, "The Alleged Ambiguity of 'Idea' in Descartes' Philosophy," *The Southwestern Journal of Philosophy* 6 (1975): 87-94. Acerca de la distinción entre la idea considerada objetivamente y la idea considerada formalmente véase mi artículo "Descartes on Mental Representation," (manuscrito), y Norman Wells, "Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus, and Suarez," en *Journal of the History of Philosophy* 28 (1990), 34-35.

25. Váanse también AT VII 64-65. El pasaje en AT VII 8 es sugerente: la cosa (*res*) representada por una idea "aún cuando no se le considere como existente fuera del intelecto, puede aún, en virtud de su esencia (*ratione suae essentiae*), ser más perfecta que yo."

26. Algunos de los pasajes en los que Descartes señala claramente que las ideas claras y distintas representan o contienen objetivamente una esencia –a veces dice, 'una esencia verdadera e immutable'– son AT V 160, AT VIII-1 30-31, AT VII 31.

27. Véase, por ejemplo, AT VII 152.

28. Véanse tambien AT VII 119 y AT III 544-45.

29. Véase AT VII 53.

30. Véanse AT III 215 y 544-45, y AT VII 71.

31. Véase AT VIII-1 21.

32. Véase también AT VIII-1 16.

33. Véase la discusión con Arnauld acerca de la noción de una sustancia completa y su conexión con las ideas claras y distintas en AT VII 220-27.

34. Véase también AT III 435. En AT VII 44, Descartes dice que las ideas materialmente falsas (que son oscuras) "existen en mí solamente porque hay una

Para resumir: Una idea clara y distinta es aquella que surge a través del uso de nuestra facultad de percepción; y es una en la que concebimos un objeto exclusivamente en términos de sus propiedades *esenciales*. Por tanto, la facultad de percepción que nos permite percibir un objeto clara y distintamente debe de ser, en última instancia, la facultad que nos permite descubrir las propiedades esenciales de ese objeto. Además, esta facultad debe de ser al mismo tiempo la que nos permite descubrir ciertas verdades modales puesto que, para Descartes, decir que una cierta propiedad es esencial a una cosa equivale a afirmar que es necesario que, si esa cosa existe, entonces tiene esa propiedad.[35]

(B) Ideas Innatas

Hasta ahora hemos mostrado que, según Descartes, existe en nosotros una *facultad innata de percepción* que nos permite generar las ideas de ciertas cosas al descubrir la manera correcta de combinar y/o concebir las ideas de las propiedades que constituyen las esencias (verdaderas)

deficiencia y carencia de perfección en mi naturaleza." Véase también AT VII 46, y AT VI 38. Las ideas materialmente falsas son un caso límite: representan no-cosas como cosas, en donde 'no-cosa' (*non res*) se opone a 'cosa' (*res*). Vease AT VII 43. No-cosas son "ciertos seres quiméricos que no pueden existir (*qui ne peuvent exister*)." (AT IX-1 34). Una idea falsa, por tanto, no contiene objetivamente una esencia –es decir, que la idea no representa una esencia. Adicionalmente, la idea no tiene ningún grado de realidad objetiva (véase, p. ej., AT VII 44), puesto que representa una no-cosa, algo que carece de realidad y que no puede existir. En mi "Descartes on Mental Representation" desarrollo y defiendo esta interpretación en detalle.

35. Descartes expresa parte de esta tesis en respuesta a Gassendi, a quien le dice que "si algo puede existir sin algún atributo, entonces parecería que ese atributo no está incluido en su esencia." (AT VII 219). Además, en una carta de 1630, Descartes establece explícitamente la conexión entre ciertas verdades, llamadas 'eternas', y las esencias de las cosas; ahí dice: "es cierto que [Dios] es el autor de la esencia de las cosas creadas al igual que de su existencia; y esta esencia no es otra cosa que esas verdades eternas" (AT I 152), las cuales Dios creo. Acerca de la creación divina de ciertas verdades modales, véase AT VII 432, en donde Descartes afirma: "el que él [i.e., Dios] haya decidido que los tres ángulos de un triángulo *necesariamente* (*necessario*) sean iguales a dos angulos rectangulos, es lo que hizo que esto sea verdadero y que no pueda ser de otra manera (*fieri aliter non potest*)."

de esas cosas. Así entendida, esta facultad nos permite formar ideas a partir de otras ideas o contenidos que *ya están dados* –es, en otras palabras, la facultad que se postula en la versión *modal* de la tesis innatista que, como vimos, afirma lo siguiente:

1.2. Existe en nuestra mente una facultad innata para generar algunas ideas, al concebir y/o combinar *de cierta manera* ciertos contenidos básicos que *ya están dados*; una facultad que, por sí misma –o con sólo una contribución causal sensorial mínima– puede generar tales ideas; p. ej., las ideas claras y distintas de Dios o de nuestra mente.

Tomando en cuenta las conclusiones a las que hemos llegado con respecto a esta facultad de percepción, examinaremos ahora en más detalle como es que esta facultad opera. Consideremos dos casos.

Caso 1: Una idea clara y distinta se genera al concebir, de la manera correcta, un solo contenido ya presente en mi mente, por ejemplo, la noción de pensamiento en general. Sea cual fuere la causa que dio origen en mi mente a la noción de este atributo, existe una manera correcta, y una manera incorrecta, de concebirlo. Así, sería erróneo concebirlo como un atributo que una sustancia puede (o tiene que) poseer de manera meramente accidental. Por el contrario, sería correcto concebirlo como un atributo que una sustancia puede poseer sólo de manera esencial, puesto que, para Descartes, es necesario que cualquier cosa pensante sea esencialmente pensante.[36] Además, la facultad que nos permite concebir este atributo correctamente es la que nos permite percibir aquella verdad modal.

Caso 2: Se genera una idea clara y distinta que combina de cierta manera una variedad de contenidos ya dados. Consideremos, p. ej., la idea compuesta, clara y distinta, de Dios;[37] i.e., la idea que lo presenta como "una sustancia que es infinita, <eterna, immutable> independiente, inteligente y poderosa en el más alto grado (*summe*)." (AT VII 45).[38] A Hobbes, Descartes explica como es que podemos formar esta idea de Dios:

36. Descartes considera que esta proposición es verdadera. Véase, p. ej., AT VIII-1 25.

37. Véase AT VII 163, en donde Descartes afirma que existen "las ideas de aquellas naturalezas que contienen una *combinación* de muchos atributos, tales como ... la naturaleza de la mente, del cuerpo, y sobre todo la naturaleza de Dios." (El énfasis es mío).

38. Las palabras contenidas en los paréntesis triangulares fueron añadidas en la versión francesa de las *Meditaciones*, que Descartes aprobó.

> ciertamente cada uno percibe que hay algunas cosas que uno entiende. Por tanto, cada uno tiene la forma o idea del entendimiento; y al extender ésta indefinidamente *uno forma* la idea del entendimiento de Dios; y lo mismo se aplica a los otros atributos de Dios. (AT VII 188; las bastardillas son mías.)

Mersenne le objeta a Descartes que no es necesario suponer que la idea de Dios es innata puesto que existen en nosotros elementos suficientes para *formar* la idea de Dios.[39] Descartes responde:

> Tu afirmación no difiere en nada de mi opinión. Dije expresamente al final de la tercera Meditación que *esta idea es innata en mí*; o sea, que no proviene más que de mí mismo. (AT VII 133)

Por supuesto, añade inmediatamente, "no podría tener la facultad de *formar* esta idea a menos de que haya sido creado por Dios." (Ibid.; las bastardillas son mías). Algo similar le dice a Gassendi: Tenemos la facultad que nos permite *formar* la idea de algunos de los atributos de Dios al ampliar indefinidamente ciertas ideas que adquirimos reflexionando en nosotros mismos; lo cual no implica que la idea de Dios no sea innata.[40]

Una vez que tenemos las ideas de cada uno de los atributos de Dios –p. ej., inteligencia y poder en máximo grado– formamos la idea de Dios al combinar todas estas ideas *de una cierta manera*; a saber, al percibir ciertas verdades modales; p. ej., al percibir que es posible que exista algo que posea todos esos atributos;[41] o al percibir que cualquiera de esos atributos es tal que, necesariamente, cualquier cosa que lo posea, lo poseerá esencialmente.[42]

Los pasajes citados arriba muestran otro aspecto de las ideas innatas en Descartes que es importante señalar, puesto que el ignorarlo ha dado lugar a confusiones fundamentales; a saber, que *es posible que una idea sea innata (en el sentido modal) aún cuando nosotros mismos deliberadamente la hayamos formado*. Esto implica que la distinción entre las ideas innatas y las facticias no es una distinción entre –respectivamente– (1) aquellas

39. Véase AT VII 123.
40. Véase AT VII 365 y AT VII 370-71.
41. Véase, p. ej., AT VII 152.
42. Véase, p. ej., AT VIII-1 26 que expresa la opinión tradicional de que Dios no posee ningún accidente o modificación; sólo propiedades esenciales.

ideas que no formamos nosotros y en cuya aparición nuestras mentes fueron completamente pasivas; y (2) aquellas ideas que nosotros formamos de manera activa. Lo que Descartes mismo afirma en los pasajes citados es que una idea es innata –como la idea de Dios– si la facultad que tenemos de *formar* ideas es la única causa de esa idea; esa idea "no proviene más que de mí mismo." (AT VII 133).

Por otra parte, Daniel Flage y Clarence Bonnen recientemente han defendido que, al concederle a Hobbes que uno puede *formar* la idea de Dios que es innata, Descartes implícitamente indica que una idea puede ser a la vez facticia e innata. Ellos comparten la confusión presente en Gassendi y en Mersenne al afirmar que, si yo formo una idea, entonces es facticia. Por ejemplo, Flage y Bonnen sostienen que las ideas innatas son aquellas que "are composed solely of innate ideas, but they [i.e., the composed ideas] are factitious insofar as *we are the ones who put those ideas together*."[43] Henos mostrado aquí que una idea compuesta de ideas innatas puede o no ser innata ella misma. Vimos también que el que nosotros hayamos formado una cierta idea no determina que sea facticia.

Sin embargo, debemos de reconocer que Descartes mismo da pie a esta confusión al describir a las ideas facticias como "construidas o hechas (*factae vel factitiae*)." (AT III 383).[44] Pero no debemos de confundirnos: vimos que la distinción entre las ideas innatas y las facticias más bien radica en las distintas maneras en que podemos formar las ideas. Para ser más precisos, la distinción entre las ideas innatas y las facticias es la distinción entre (1) aquellas ideas que proceden exclusiva o primariamente del uso de la facultad de percepción que nos permite formar las ideas de las esencias verdaderas e inmutables de las cosas al percibir ciertas verdades modales; y (2) aquellas ideas que no proceden (ni exclusiva ni parcialmente) del uso de tal facultad y que no nos dan acceso a las esencias verdaderas que Dios creo, sino sólo a ciertas esencias ficticias o construidas por nosotros.[45] Y es por esta razón –porque contienen estas esencias construidas– que Descartes llama a las idea facticias 'construidas', y no porque nosotros las formamos. Así, formamos una idea

43. Flage y Bonnen, "Descartes' Factitious," 207; las bastardillas son mías.
44. Véase también AT V 354.
45. Véase, e.g., AT VII 117, en donde Descartes habla de ciertas esencias que "son ficticias y compuestas (*compositas*) por el intelecto."

facticia al percibir oscuramente una proposición modal, cuya verdad o falsedad no podemos dirimir, como verdadera.

Ahora bien, hemos dicho que, en el presente trabajo, podré únicamente explorar la versión *modal* de la doctrina innatista que se encuentra en Descartes. Mostraré que el motivo principal de Descartes en introducir *esta* versión de la doctrina es el de intentar explicar como es que podemos tener conocimiento de verdades modales –es decir, conocimiento de lo que es necesario, posible, imposible, etc. Pero la doctrina innatista modal, por sí sola, no nos proporciona una explicación lo suficientemente adecuada: decir que tengo una idea de (la verdadera esencia de) Dios porque tengo una facultad innata de percepción que me permite formar las ideas de las verdaderas esencias de las cosas, simplemente asume lo que se intenta probar: ¿Cómo sabes –sería la obvia réplica– que esta facultad de hecho te permite percibir aquellas proposiciones modales que son *verdaderas*, y por ende, formar las ideas de las *verdaderas* esencias?

Nótese que esta pregunta presupone una forma de esencialismo que Descartes comparte, el cual incluye la siguiente tesis:

La tesis de independencia: Cualquier proposición modal 'q' es tal que, es posible que 'q' sea verdadera aún cuando ninguna mente finita jamás pueda tener las nociones o conceptos requeridos para entender 'q'.

Descartes si sostiene alguna versión de esta tesis. Por ejemplo, en la quinta *Meditación*, el afirma que "mi pensamiento no impone ninguna necesidad a las cosas" (AT VII 66); y añade: "Al contrario, es la necesidad de la cosa misma, . . . la que determina mi pensamiento en este respecto." (AT VII 67).[46]

Ahora bien, si la tesis de *independencia* es correcta, es decir, si la necesidad y la posibilidad no son meras "creaturas del entendimiento" –es decir, no son simplemente verdades acerca de las relaciones de nuestras ideas o conceptos (como diría Hume)– entonces inmediatamente surge la pregunta acerca de sí, y como, conocemos tales verdades. Descartes nos dice que tenemos una determinada facultad que nos permite ese conocimiento –pero él no puede simplemente afirmarlo; tiene además que demostrar que la facultad que *aparentemente* nos permite conocer las verdades modales (y, por ende, las esencias verdaderas de las cosas) de hecho hace posible tal conocimiento. Y esto es precisamente lo que Descartes trata de hacer; él intenta probar que, al crearnos, Dios nos dio una facultad para saber cuales proposiciones modales son las que El escogió para que fueran verdaderas.[47] Así, Dios es la garantía de nuestro conocimiento de esas verdades puesto que no es un engañador:

> Puesto que mi facultad de percepción proviene de Dios, y en tanto que la use correctamente, ...no puedo ser engañado por ella. (AT V 147)

En el *Discurso*, Descartes conecta esta afirmación innatista, con el concepto de claridad y distinción:

> Nuestras ideas o nociones, siendo cosas reales y *proviniendo de Dios*, no pueden ser sino verdaderas en todos aquellos aspectos en los que son *claras y distintas*. (AT VI 38; las bastardillas son mías.)

Podemos, por tanto, trazar una línea de razonamiento en la filosofía de Descartes que arguiría por la necesidad de postular una facultad innata como el único, o al menos el principal, factor causal responsable de nuestra habilidad de conocer verdades modales –y, en consecuencia, de nuestra habilidad de formar las ideas de las esencias *verdaderas*. El argumento es como sigue:

1. Podemos conocer, y de hecho conocemos, ciertas verdades modales.
2. El hecho de que tenemos tal conocimiento requiere de una explicación.
3. Cualquier proposición modal 'q' es tal que, es posible que 'q' sea verdadera aún cuando ninguna mente finita puede tener las ideas o conceptos requeridos para entender 'q'. (Tesis de independencia).
4. Por tanto, tal conocimiento no puede explicarse simplemente en términos del conocimiento que tenemos de nuestras propias ideas o conceptos, y de las relaciones que estos tienen entre sí.
5. Tal conocimiento tampoco puede explicarse en términos de cualquier conocimiento que pudiésemos adquirir a través de los sentidos.[48]

46. Véase también AT VII 436: "no debemos suponer que las verdades eternas 'dependen del intelecto humano o de otras cosas que existen'; ellas dependen solamente de Dios."

47. Véase AT I 152, y AT IV 118-119.

48. Véanse, p. ej., AT VII 64-65, y AT VII 380-82.

6. No existe ninguna explicación de nuestro conocimiento de verdades modales, a menos que postulemos la existencia de una facultad innata en nosotros, la cual es el factor único[49] –o, de menos, el factor primario–[50] responsable en la adquisición de tal conocimiento.[51]
7. Necesitamos explicar por que tenemos una facultad innata que nos permite adquirir *conocimiento* de verdades modales.

El argumento continúa diciendo que Dios es la única explicación de porque tenemos cualquier facultad mental: al crearnos, Dios nos dotó con tales facultades.[52] Además, puesto que Dios no es un engañador,[53] la facultad de percepción con la que nos creó es tal que no es posible que, al usar tal facultad correctamente, percibamos cosas que son falsas.[54]

Obsérvese que este argumento es uno que Descartes, como filósofo, puede ofrecer a alguien que cree que podemos conocer verdades modales que son independientes de nuestra mente, y que sin embargo, niegue que haya una necesidad teórica de postular una facultad innata específica.[55] La respuesta de Descartes a este reto es la de tratar de mostrar que

49. Véase AT VIII-2 358.
50. Véase AT VIII-2 360.
51. Véase AT VIII-2 360-61.
52. Véase AT VII 48-51.
53. Véase AT VII 53.
54. Veease AT VII 53-54.
55. Digo aquí que ésta es una facultad específica puesto que, para Descartes, (a) es posible que no la tuvieramos; es decir, que podríamos ser incapaces de concebir las cosas en términos de sus propiedades (no-trivialmente) esenciales, o de distinguir las propiedades (no-trivialmente) esenciales de las no-esenciales; y (b) podríamos tener una facultad de percepción (y de formación de ideas) diferente de la que de hecho tenemos. Estos supuestos parecer ser incoherentes; sin embargo, para Descartes son verdaderos. De entre todas las proposiciones, Dios decidió cuales serían necesariamente verdaderas, imposibles, etc. Pero, como Dios es omnipotente, podría haber escogido de manera distinta. Por ejemplo, Descartes dice que "Dios habría actuado libremente y de manera indiferente si hubiera falsificado el que ... las [proposiciones] contradictorias no pueden ser verdaderas al mismo tiempo." AT IV 118. Cualesquiera que sea la interpretación de esta doctrina de la creación divina de las verdades eternas y de las esencias, no hay duda que implica (1) que Dios podría haber decidido que no fuesen necesariamente verdaderas ciertas proposiciones que son necesariamente verdaderas, y (2) que Dios pudo habernos creado de manera tal que, lo que ahora nos parece necesariamente verdadero no nos parecería necesariamente verdadero. Por ejemplo, si Dios hubiese decidido que el principio de contradicción no es verdadero, entonces nos crearía con una facultad de percepción correcta que diferiría de la facultad de percepción que de hecho tenemos en respectos que no podemos ni siquiera empezar a concebir. Véase también AT VII 436.
56. Véanse la tercera *Meditación*, AT VII 45-47, y la cuarta *Meditación*, AT VII 53.
57. Véase AT VII 53-54, y AT VII 57-59.
58. Véase AT VII 64-65: "La naturaleza de mi mente es tal que no puedo sino asentir a estas cosas [p. ej., que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectángulos], por lo menos en tanto que las percibo claramente."
59. Véanse, por ejemplo, AT VII 64-65, AT VII 381-82, y AT V 161-62.

no existe ninguna otra explicación concebible a menos que postulemos una facultad innata específica, con la que Dios nos creó, y que es el único, o el más importante, factor responsable de la producción de tales ideas. Nótese que este argumento simplemente asume, pero no intenta demostrar, que tenemos conocimiento de verdades modales.

De forma alternativa, podríamos intentar responder las dudas escépticas respecto a este conocimiento. Este es el punto de vista del sujeto individual de las *Meditaciones*. En este caso, el procedimiento para responder al escéptico es el de las *Meditaciones*, que, de manera general, consiste de un argumento que tiene los siguientes pasos:

1. Dios existe, y no es un engañador.[56]
2. Puesto que Dios no es un engañador, entonces es necesario que, si creo a X con una facultad para percibir clara y distintamente que p, y con una compulsión para asentir a 'p' tan pronto como X la percibe, entonces X *sabe* que 'p' es verdadera.[57]
3. Tenemos la habilidad de percibir clara y distintamente que es necesario que la suma de los ángulos internos de un triángulo es 180 grados (llamemos 'q' a esta proposición); y, una vez que la percibimos, estamos compelidos a asentir a 'q'.[58]
4. Esta habilidad nuestra de percibir que q es puramente intelectual –i.e., no podría explicarse como una capacidad sensorial.[59]
5. Por tanto, debe de haber una facultad en nosotros, la cual es el único (o el principal) factor causal responsable por la adquisición de la percepción de que q.

6. Dios es la única e inmediata causa de todas las facultades que tenemos.[60]
7. En consecuencia, podemos afirmar que sabemos que 'q' es verdadera.

Hasta ahora, he tratado de mostrar que Descartes introduce la doctrina innatista *modal* más que nada con un propósito epistemológico; a saber, para explicar o para justificar (dependiendo del punto de vista) que podemos tener conocimiento de lo que el llama 'verdades eternas' y 'esencias verdaderas e inmutables.' Esto resulta evidente si recordamos, en primer lugar, que en la mayoría de los textos, Descartes caracteriza a las ideas innatas como aquellas que proceden exclusivamente –o de manera primaria– de nuestra facultad innata de percepción, o de formación correcta de ideas,[61] la cual es una facultad que tenemos de percibir clara y distintamente las cosas en términos de sus propiedades esenciales, es decir, de percibir las cosas al percibir ciertas verdades necesarias. Así, de acuerdo con esta manera de entender 'idea innata', *todas y sólo aquellas ideas que surgen al percibir clara y distintamente ciertas proposiciones necesarias que son verdaderas tienen que ser innatas-m* –en el sentido definido en la doctrina innatista *modal*.

En segundo lugar, está el hecho de que la doctrina de las ideas innatas –junto con la afirmación de que la idea de Dios es innata– aparece casi siempre en un contexto en el que Descartes discute el argumento ontológico a favor de la existencia de Dios.[62] Veamos.

En términos generales, lo que Descartes intenta hacer en este contexto es sostener que existen ciertas ideas –a saber, las innatas– que están constituidas de manera tal que, al percibirlas, podemos llegar a algunas conclusiones *ciertas* acerca de la naturaleza de algunas cosas. Por ejemplo, si formamos la idea innata de un triángulo rectángulo usando correctamente nuestra facultad innata de percepción, y percibimos que, entre las propiedades esenciales contenidas objetivamente en la idea se

60. Véase AT VII 53-54.

61. Véanse AT VII 189, AT VIII-2 358, y AT VIII-2 366.

62. Aquellos contextos en los que aparece la doctrina de las ideas innatas en relación con el argumento ontológico, se encuentran en la quinta *Meditación* (AT VII 63-68), en las respuestas de Descartes a algunas objeciones a las *Meditaciones* (AT VII 116-120 y AT VII 380-84), en los *Principios de la Filosofía* (AT VIII-1 10), y en algunas cartas (p. ej., AT III 383 y AT V 354).

encuentra la de que el cuadrado en la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados en los otros dos lados, entonces podemos concluir con certeza que cualquier triángulo rectángulo posee esta propiedad (aún cuando jamás haya existido ningún triángulo rectángulo).[63]

El caso de la idea innata de Dios es una variante de este tipo de razonamiento: la propiedad de existencia, dice Descartes, está contenida objetivamente en la idea innata de Dios –es decir, en la idea *clara y distinta* que formamos al usar exclusivamente nuestra *facultad de percepción*; la idea que, por ende, es *innata-m* y contiene objetivamente una *esencia* verdadera e inmutable.[64] En consecuencia, podemos concluir con certeza que un ser inteligente, poderoso, bondadoso y perfecto en máximo grado existe –en otras palabras, Dios existe.

Descartes, sin embargo, está preocupado acerca de la objeción tradicional al argumento ontológico; a saber, que, si fuese correcto, entonces podríamos probar la existencia de cualquier cosa, por ejemplo, Pegaso: simplemente formamos la idea de un caballo alado existente –o, como Caterus sugiere, la de un león existente.[65] Aparentemente, la propiedad de existencia pertenece a la esencia de estos compuestos, y se sigue que estos existen. Por tanto –concluiría la objeción– la prueba ontológica debe de contener algún error.

La respuesta de Descartes consiste en afirmar que las ideas de estos compuestos –y que él llama 'ideas facticias'– no son ideas de esencias verdaderas, sino de esencias que nuestro intelecto construyó. Por ejemplo, Descartes argumenta que las ideas de un caballo alado, de un león existente, o de un triángulo inscrito en un cuadrado son inventadas, o facticias, puesto que "también puedo concebir un caballo sin alas, o un león que no existe, o un triángulo separado de un cuadrado" (AT VII 117);[66] pero lo mismo no puede decirse de las propiedades contenidas en la idea clara y distinta de Dios: no puedo negar que un ser infinitamente perfecto existe, como tampoco puedo negar que la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180 grados:

63. Véase AT VII 63-65.

64. Véase, p. ej., AT VII 68.

65. Véase AT VII 99-100.

66. Otros pasajes en los que Descartes habla acerca de las esencias verdaderas e inmutables y las opone a las esencias inventadas o construidas por el intelecto, son: AT VII 67-68, AT III 383, AT V 160, y AT V 354.

> Porque aunque sí pueda entender lo que es un triángulo si abstraigo el hecho de que sus tres ángulos suman dos ángulos rectángulos, no puedo negar, por medio de una operación intelectual clara y distinta, que esta propiedad pertenece al triángulo. (AT VII 117-18)

Aquí no podré examinar la corrección del argumento ontológico en Descartes, ni mucho menos determinar si la distinción que él hace entre las ideas innatas –que contienen esencias verdaderas– y las facticias –que no contienen tales esencias– (suponiendo que tal distinción fuera viable) le ayuda realmente a evitar la objeción tradicional. Este espacio simplemente no me permitiría hacerlo. Me interesa, sí, señalar que tanto la doctrina innatista modal, como la distinción tajante entre las ideas innatas y las facticias, juegan un papel epistemológico central en la filosofía de Descartes –a saber, el de *garantizar nuestro conocimiento certero de las verdades fundamentales de la matemática y la metafísica.*

Por otra parte, también debemos notar que, si mi interpretación es correcta, entonces Descartes no puede, de manera consistente, sostener un innatismo global –y decir que todas las ideas son innatas, en el sentido *modal* de 'idea innata'– puesto que no todas nuestras ideas son claras y distintas; algunas son o bien oscuras y confusas, o materialmente falsas. Pero si todas nuestras ideas y percepciones innatas son verdaderas[67] –esto es, si todas aquellas proposiciones modales que percibimos por medio de la aplicación correcta de una cierta facultad innata de percepción son verdaderas– y si todas nuestras ideas son innatas, se seguiría que ninguna idea podría ser, por ejemplo, materialmente falsa –algo que Descartes no aceptaría.[68]

En resumen, hasta ahora hemos explorado lo que llamamos la 'doctrina innatista modal'. Hemos defendido que Descartes introduce esta doctrina innatista a fin de explicar y justificar que conocemos verdades modales, y por ende, las esencias de las cosas. Pero existe en Descartes otra concepción del innatismo, que hemos llamado 'innatismo de contenido.' Esta segunda tesis innatista, que también se encuentra en Descartes,[69] no es acerca de la forma en la que concebimos o combinamos contenidos (sin considerar su origen causal), sino que es acerca del *origen* de los diferentes contenidos que constituyen una idea. Un innatista de este tipo afirma que los sentidos no juegan ningún papel importante en la producción de ciertos contenidos puesto que la generación de tales contenidos no requiere de una contribución causal de tipo sensorial. Afirmaciones innatistas de contenido abundan en Descartes.

Empero, dejaré para otra ocasión el examen de este segundo tipo de innatismo en Descartes.

Universidad Nacional Autónoma de México

67. Véase AT VII 68.

68. Véase, p. ej., AT VII 233-34.

69. Véanse, por ejemplo, AT VII 375, AT VII 188, AT VII 381-82, AT III 418, y AT III 424.

ABSTRAC

In this paper I argue, first, that there are two *distinct* innateness doctrines in Descartes he himself does not distinguish: (a) we have an innate faculty capable of generating by itself certain mental contents; (b) we have a faculty to generate certain ideas in combining and/or conceiving in a certain manner other ideas already present in the mind. Secondly, I argue that, while (a) is an attempt to meet the purely psychological concern of the origin of some ideas, which cannot be explained as resulting from a sensorial process, doctrine (b) is, on the other hand, designed to be a part of a solution to the *epistemological* problem of grounding our Mathematical and Metaphysical knowledge.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Editor: Michel MEYER
Université de Bruxelles, C.P. 188
50, avenue F.D. Roosevelt - 1050 Brussels, Belgium

Each number is devoted to a particular movement, a particular philosopher, or a particular problem.

We publish 4 issues annually. Articles are written in English, French, German, or Italian.

Our last issue was devoted to *Pascal philosophe*.

Articles by: André Comte-Sponville, *Présentation* – Hélène Bouchilloux, *La critique des preuves de l'existence de Dieu et la valeur du discours apologétique* – Laurent Bove, *Le désir et la mort chez Pascal. Hypothèses pour une lecture* – Martine Pécharman, *La puissance propre de la volonté selon Pascal* – Tetsuya Shiokawa, *L'arc-en-ciel et les sacrements: de la sémiologie de la* Logique de Port-Royal *à la théorie pascalienne des figures* – Jean-Fabien Spitz, *Apparence et fausseté: la double nature de l'ordre politique chez Pascal* – Marc Wetzel, *La religion de Pascal* – André Comte-Sponville, *L'amour selon Pascal* — Comptes rendus: *Descartes et l'argumentation philosophique*, sous la direction de Frédéric Cossutta (Emmanuelle Danblon) – Francesca Rigotti, *La verità retorica : Etica, conoscenza e persuasione* (Emmanuelle Danblon).

Coming numbers: Philosophie de la logique – Saint Thomas d'Aquin – Derrida.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIII N° 2 (Primavera 1997)

LA TEORIA DE LOS MODOS INFINITOS DE SPINOZA*

Mario Gómez Torrente

Este trabajo es una discusión de los principales problemas en la interpretación de la teoría de los modos infinitos de Spinoza. Su objetivo es esbozar y defender una línea de interpretación de la teoría, llamando la atención sobre la existencia de relaciones usualmente no observadas entre varios textos de Spinoza. Las afirmaciones de Spinoza sobre los modos infinitos son escasas y particularmente oscuras, y, en parte, lo que es posible decir acerca de la teoría es sin duda conjetural. Una consecuencia de esto es la existencia de un buen número de interpretaciones diferentes y contradictorias en la bibliografía sobre Spinoza. Un resultado indirecto de este trabajo será mostrar las claras deficiencias de algunas interpretaciones parciales de la teoría que han aparecido recientemente.

I

Empezaremos haciendo un repaso a algunos de los textos más directamente relacionados con la teoría de los modos infinitos. Las proposiciones de la *Ética* que versan explícitamente sobre la teoría son las proposiciones 21, 22 y 23 de la Parte I. La proposición 21 dice: "Todas las cosas que se siguen de la naturaleza de cualquiera de los atributos de Dios han debido existir siempre y ser infinitas, es decir, son, por el mismo atributo, eternas e infinitas".[1] La proposición 22 dice: "Todo lo que

* Trabajo presentado en el Depto. de Filosofía de la UBA.

1. En las citas de textos de Spinoza damos una versión propia, cotejada con algunas traducciones modernas y, especialmente, con la excelente traducción inglesa de E. Curley (*The Collected Works of Spinoza*, vol. I, edición corregida, Princeton, 1988). En el caso de algunas cartas de la correspondencia spinoziana no incluidas en el vol. I de la traducción de Curley, hemos cotejado en especial nuestra versión con la de A. Wolf (*The Correspondence of Spinoza*, Londres, 1928), corrigiéndola en algunos puntos.

se sigue de un atributo de Dios en cuanto que modificado por una modificación que, por el mismo atributo, existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito". La proposición 23 dice: "Todo modo que existe necesariamente y es infinito ha debido necesariamente seguirse o bien de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, o bien de algún atributo, modificado por una modificación que existe necesariamente y es infinita". (En la demostración de la proposición, Spinoza da la siguiente paráfrasis de ésta: "el modo, que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios –ya sea inmediatamente (véase la proposición 21), ya sea por alguna modificación mediata, que se sigue de su naturaleza absoluta, es decir (por la proposición 22), que existe necesariamente y es infinita, q.e.d.".) Estas proposiciones indican que para todo atributo existen modos eternos e infinitos que se siguen del atributo, y que éstos pueden seguirse o bien simplemente de la naturaleza absoluta del atributo o bien de la naturaleza absoluta del atributo por medio de algún modo que es eterno e infinito. Los modos infinitos que se siguen directamente de la naturaleza absoluta de los atributos han sido llamados 'modos infinitos inmediatos'; los modos infinitos que se siguen de los atributos por medio de otros modos infinitos han sido llamados 'modos infinitos mediatos'.[2]

En la carta 63 de la correspondencia de Spinoza, uno de sus corresponsales, G. H. Schuller, le pide (en nombre de otro amigo de Spinoza, E. W. von Tschirnhaus) "ejemplos de esas cosas que son producidas inmediatamente por Dios, y de aquellas que son producidas por la mediación de alguna modificación infinita. Me parece que el Pensamiento y la

2. Usualmente, los intérpretes de Spinoza han supueso que para cada atributo hay exactamente un modo infinito inmediato y exactamente un modo infinito mediato. Curley ha observado (véase *The Collected Works of Spinoza*, vol. I, pág. 429, n. 54) que este supuesto no se sigue de lo dicho por Spinoza en las proposiciones que hemos citado. Es esta una cuestión menor, pero, como veremos, parece claro que para Spinoza el movimiento (o el-movimiento-y-el-reposo) es el único modo infinito inmediato de la extensión y el intelecto o la idea infinita de Dios es el único modo inmediato del pensamiento; véase más abajo nuestra nota 15. Por otro lado, en la sección IV enunciaremos dos interpretaciones posibles de las afirmaciones spinozianas sobre los modos infinitos mediatos. Una de ellas tiene como consecuencia que hay sólo un modo infinito mediato en cada atributo, mientras que la otra no.

Extensión son del primer tipo; del segundo, el Intelecto en el caso del pensamiento, y el Movimiento en el caso de la extensión, etc.". Después del 'etc.' hay una nota marginal (quizá escrita como corrección por Spinoza al leer la carta) que dice: "La forma [*facies*] de la naturaleza entera que, aunque varía de infinitas maneras, permanece siempre la misma. Véase el Escolio a la Proposición XIII, Parte II". En su respuesta (carta 64 de la correspondencia) Spinoza dice: "los ejemplos que me pide son, del primer tipo, en el Pensamiento, el intelecto absolutamente infinito, mas en la Extensión, el movimiento y el reposo; del segundo tipo, la forma [*facies*] del Universo entero, que, aunque varía de infinitos modos, permanece sin embargo siempre la misma; sobre este tema, véase el Lema 7 en el Escolio antes de la Proposición XIV, Parte II". En su respuesta, Spinoza corrige a Schuller y dice que el intelecto absolutamente infinito es un modo inmediato del atributo del pensamiento, que el movimiento y el reposo son modos inmediatos de la extensión (o que la pareja movimiento y reposo es un modo inmediato de la extensión) y que la forma del universo entero es un modo infinito producido por un modo infinito, y, por tanto, que se trata de un modo infinito mediato (pero Spinoza no asigna explícitamente la forma del universo entero como modo infinito mediato a ningún atributo en particular).

En el *Breve Tratado*, Libro I, cap. 9, Spinoza dice: "Pasando ahora a la *Natura naturata* universal, o aquellos modos o criaturas que dependen inmediatamente de Dios o han sido creados por él, sólo conocemos dos de éstos: el Movimiento en la materia, y el Intelecto en la cosa pensante. Decimos, pues, que éstos han existido desde la eternidad, y que permanecerán por toda la eternidad, inmutables, como obra en verdad tan grande como grande es su artesano" (ed. Gebhardt, vol. I, p. 48). Después de la palabra 'Movimiento', Spinoza o algún estrecho colaborador suyo añadió al pie una nota muy importante: "Nota: lo que se dice aquí del Movimiento en la materia no se dice rigurosamente. Pues el Autor aún busca descubrir su causa, como en cierta medida ha hecho ya, *a posteriori*. Pero aquí se puede dejar así, porque nada depende de ello". Discutiremos la importancia de esta nota más adelante.

El problema principal en la interpretación de la teoría de los modos infinitos es entender cómo los ejemplos de modos infinitos ofrecidos por Spinoza satisfacen las propiedades adscritas a los modos infinitos. Por ejemplo, entender en qué sentido Spinoza dice que el movimiento (o el movimiento y el reposo) se sigue de la naturaleza absoluta de la extensión, o el intelecto infinito se sigue de la naturaleza absoluta del pensa-

miento, y en qué sentido la forma del universo entero se sigue de un atributo por la mediación de uno de los modos inmediatos. O entender en qué sentido se dice que son infinitos y eternos; este último problema se halla obviamente conectado con el de la interpretación de la demostración de las proposiciones 21, 22 y 23 de la Parte I de la *Ética*, que hemos citado.

II

Probablemente la mejor forma de abordar estos problemas sea estudiar primero en qué sentido el movimiento, o el movimiento y el reposo, es un modo infinito inmediato de la extensión, es decir, una cosa infinita y eterna que se sigue de la naturaleza absoluta del atributo de la extensión, y por medio del cual se siguen modos mediatos. Spinoza tiene en mente la tesis cartesiana según la cual la variedad de las cosas extensas que encontramos en el mundo de la extensión depende del movimiento de las partes de la materia o extensión. Descartes enuncia la tesis de la siguiente forma: "23. Que todas las variedades que existen en la materia dependen del movimiento de las partes de ésta. Así pues, hay una sola materia en todo el universo [Descartes acaba de rechazar la hipótesis aristotélica y escolástica de una materia celeste], y esto lo sabemos simplemente por el hecho de que es extensa: puesto que todas las propiedades que percibimos distintamente en ella son reducibles al hecho de que puede ser dividida y movida con respecto a sus partes, y ya que puede adoptar todas las disposiciones diferentes que percibimos que puede adoptar, por medio del movimiento de sus partes" (*Principios de Filosofía*, II, 23).[3]

En el sistema cartesiano, los movimientos que hallamos en el universo, y por tanto la variedad que encontramos en las cosas extensas, son explicados usando la suposición de que, cuando Dios creó la materia, la creó con una cierta cantidad de movimiento distribuida de una cierta forma entre las partes de la materia. Esta cantidad de movimiento es la responsable de todos los movimientos y fenómenos que se dan desde entonces en el mundo extenso. "36. Que Dios es la causa primera del movimiento, y que él conserva siempre la misma cantidad de movimiento en el universo. Después de haber examinado la naturaleza del movimiento, es necesario que consideremos su causa, y puesto que esta causa puede entenderse de dos formas, empezaremos por la primera y más universal, que produce generalmente todos los movimientos que existen en el mundo; después consideraremos la otra, que hace que cada parte de materia adquiera un movimiento que no tenía antes. En cuanto a la primera, me parece que es evidente que no hay otra que Dios, quien por su omnipotencia ha creado la materia con movimiento y reposo, conservando en el universo, con su concurso ordinario, tanto movimiento y reposo como puso en él cuando lo creó. Puesto que, aunque el movimiento no es sino un modo en la materia que es movida, la materia posee una cierta cantidad que nunca se incrementa ni decrece, a pesar de que tiene más en algunas de sus partes y menos en otras" (*Principios de Filosofía*, II, 36; véase también *Los "Principios de Filosofía" de Descartes* de Spinoza, Parte II, prop. 11, escolio, prop. 12 ("Dios es la causa principal del movimiento") y prop. 13 ("Dios todavía conserva, por su concurso, la misma cantidad de movimiento y reposo que impartió originalmente a la materia")).

Cuando Spinoza habla de movimiento o movimiento y reposo como un modo inmediato de la extensión, está intentando traducir a su sistema la tesis cartesiana de que el movimiento fue impartido a la materia (o extensión) por Dios cuando éste creó el mundo, así como la de que él conserva la misma cantidad total de movimiento que comunicó a la materia en el origen; el movimiento que es en el sistema spinoziano un modo inmediato de la extensión, es análogo a, o desempeña el papel sistemático de, el movimiento impartido originalmente por Dios a la materia en el sistema cartesiano. Eso es evidente ya, por ejemplo, a partir del lenguaje causal del siguiente pasaje del *Breve Tratado*, donde Spinoza usa metafóricamente el concepto de creación: "Dios es una causa principal de los efectos que ha creado inmediatamente, tales como el movimiento en la materia, etc., donde no puede haber lugar para la causa subsidiaria, que queda confinada a las cosas particulares (como cuando Dios seca el mar a través de un fuerte viento, y de manera similar en todas las cosas particulares en la Naturaleza)" (Libro I, cap. 3; ed. Gebhardt I/35-6; véase también Libro I, cap. 9, citado más arriba). Como en el caso del movimiento impartido a la materia por el Dios de Descartes, el movimiento de que se habla aquí tiene al Dios de Spinoza como su causa directa; en esto el movimiento es diferente de las cosas particulares, cuya causa es también Dios, pero por la mediación de causas subsidiarias, a

3. La traducción de los textos de los *Principios de Filosofía* de Descartes es nuestra.

saber, otras cosas particulares que causan a las primeras. Pero, a diferencia de Descartes, Spinoza necesita negar que el movimiento tenga su origen en un decreto de la voluntad de Dios. El movimiento será para él una consecuencia de la naturaleza del atributo divino del que es un modo; específicamente, será una consecuencia de su naturaleza absoluta, a saber, algo que se sigue de la extensión pero que no es causado por cosas particulares en la extensión, o modos finitos del atributo.[4]

La naturaleza precisa de la conexión entre las ideas cartesianas y las spinozianas queda elucidada por una comparación de varios textos de Spinoza. En una de las cartas de la correspondencia, Tschirnhaus, que había solicitado previamente ejemplos de modos infinitos, encuentra problemas en la tesis de que la existencia de movimiento y de cuerpos con una figura se siga de la naturaleza absoluta de la extensión. Tschirnhaus dice: "Me parece sobremanera difícil concebir cómo la existencia de cuerpos que tienen movimiento y figura pueda demostrarse *a priori*, pues no hay nada de esta clase en la Extensión cuando la consideramos absolutamente" (carta 80). La extensión, cuando se la considera absolutamente, esto es, sin hipótesis subsidiarias acerca de cosas extensas particulares, como la existencia de cuerpos que ya han sido puestos en movimiento, no conlleva el que algunas partes de la materia hayan de ser puestas en movimiento o hayan de adoptar una figura. El que haya movimiento en el universo, dice Tschirnhaus, no puede ser demostrado *a priori*, es decir (en el sentido técnico de la época) partiendo de la consideración de la supuesta causa, la extensión; esto es lo opuesto de demostrar que algo es la causa del movimiento *a posteriori*, es decir, partiendo del efecto, el hecho de que hay movimiento, a partir del cual concluimos dentro del sistema que ello ha de seguirse del atributo del que es un modo. Spinoza replica: "a partir de la extensión tal como la concibe Descartes, esto es, como una masa en reposo, no es sólo difícil demostrar la existencia de cuerpos, como usted dice, sino absolutamente imposible. Pues la materia en reposo continuará en reposo tanto como sea posible, y no será puesta en movimiento sino por una causa externa más fuerte. Por esta razón no dudé en decir una vez que los principios cartesianos sobre las cosas naturales son inútiles, por no decir absurdos" (carta 81). Claramente, Spinoza asiente a la observación de Tschirnhaus, dejándonos inferir que su noción de extensión tiene algunos rasgos que la hacen distinta de la de Descartes, que necesitaba postular que Dios había impartido movimiento a la materia para explicar la existencia del movimiento y de cuerpos con figura.

4. Sobre la noción de "absolutez" véase M. Gueroult, *Spinoza*, vol. I, París, 1968, págs. 312-313.

Tschirnhaus insiste preguntando a Spinoza por su propia opinión: "Me gustaría que me hiciera el favor de mostrarme cómo, a partir de sus ideas, puede deducirse la variedad de las cosas *a priori* a partir de la consideración de la Extensión. Pues usted recuerda el punto de vista de Descartes según el cual sólo puede deducirse esta variedad de la Extensión suponiendo que se trató del efecto producido en la Extensión por movimiento que fue iniciado por Dios. En mi opinión, por tanto, él no ha deducido la existencia de los cuerpos a partir de la materia inerte, a menos que hagamos caso omiso de la hipótesis de Dios como motor; pero usted no ha mostrado cómo eso se siga necesariamente *a priori* de la esencia de Dios; algo cuya demostración Descartes creyó hallarse más allá de la comprensión humana"[5] (carta 82). Tschirnhaus sabe que Spinoza tiene un punto de vista diferente al de Descartes, por ejemplo, que piensa que la hipótesis cartesiana de que Dios creó el movimiento en la materia por un acto extraordinario de su voluntad no pertenece a la verdadera metafísica; el hecho de que haya movimiento en la materia debe seguirse de la naturaleza absoluta de la extensión, uno de los atributos que constituyen la esencia de Dios. La réplica de Spinoza, en la penúltima carta que conservamos de él, es la siguiente: "Pregunta usted si la variedad de las cosas puede demostrarse *a priori* a partir únicamente de la consideración de la Extensión. Creo que ya he mostrado de manera suficientemente clara que esto es imposible, y que por tanto la materia está mal definida por Descartes como Extensión, más bien debe necesariamente definirse como un atributo que expresa una esencia eterna e infinita. Pero quizá, si mi vida dura lo bastante, discutiré esta cuestión con usted más claramente en algún otro momento. Pues hasta ahora no he

5. En un pasaje de interés histórico, Tschirnhaus continúa: "Así pues, le pido que me responda acerca de este tema, plenamente consciente de que usted tiene un punto de vista diferente, a menos que haya alguna razón especial por la que no haya usted querido hacerlo público hasta ahora. Que esto pueda ser así no lo dudo, o no habría sido necesario hablar de esto de forma oscura. Pero puede estar usted seguro de que tanto si me dice algo abiertamente como si prefiere guardarlo en secreto, mi aprecio por usted seguirá siendo el mismo".

sido capaz de escribir nada sobre estos asuntos en el orden apropiado" (carta 83).

Spinoza está indicando que el hecho de que la extensión sea para él un atributo de Dios, que expresa una esencia eterna e infinita, debería permitir una deducción del movimiento (y por tanto, de la variedad de las cosas) a partir de la naturaleza de la extensión (deducción imposible bajo la concepción cartesiana de la extensión). El sentido en que esto debe entenderse queda iluminado por el siguiente pasaje del *Breve Tratado*, donde Spinoza está examinando un argumento paralelo al de Tschirnhaus: "[26] Sin embargo, puede hacerse la objeción adicional de que debe haber necesariamente una causa primera que hace que este cuerpo se mueva; pues cuando está en reposo, no puede moverse por sí mismo. Y puesto que es claro que hay movimiento y reposo en la Naturaleza, se piensa que éstos deben venir de una causa externa. [27] Pero es fácil para nosotros responder a esto. Pues concedemos que si un cuerpo fuera una cosa que existiera por sí misma, y que no tuviera otras propiedades que longitud, anchura y profundidad, entonces, si estuviera en reposo, no habría causa en él para que empezara a moverse. Pero hemos postulado más arriba que la Naturaleza es un ente del que se predican todos los atributos. Siendo esto así, nada puede faltarle para producir todo lo que haya por producir" (*Breve Tratado*, Libro I, cap. 2, §27). Las objeciones de las que habla Spinoza al principio del texto citado son las objeciones que pueden hacerse a su tesis de que la extensión, como atributo que expresa la esencia de Dios, no puede ser afectada por nada fuera de ella (*cfr. ibidem*, §18) (este "algo fuera de ella" es lo que Spinoza llama aquí y en la carta 81 una 'causa externa', lo que en el sistema cartesiano sería el Dios de Descartes). Que el atributo de la extensión (o la "infinita cosa extensa", como Spinoza a veces lo llama) es infinito significa precisamente que nada perteneciente a la extensión puede concebirse fuera de él. Una consecuencia de esto es que la causa de la existencia del movimiento en la materia no puede buscarse fuera de la extensión, y por tanto, la extensión misma ha de ser su causa. La elíptica conclusión de Spinoza en el pasaje citado es que puesto que la extensión es un atributo y todos los atributos están en la naturaleza, la naturaleza es necesariamente capaz de producir por sí misma todo lo que pertenezca a cualquiera de sus atributos, como el movimiento en el caso de la extensión.

Que es así como debemos entender la solución de Spinoza al problema de Tschirnhaus se ve si cabe aun más claramente en otro texto del *Breve Tratado*, que corrobora nuestra exégesis punto por punto, y que citaremos *in extenso* debido a su importancia para nuestros propósitos. Spinoza está demostrando la existencia de nuestro cuerpo a partir de la existencia de nuestras pasiones: "[4] Así pues, mostrar que hay un cuerpo en la Naturaleza no puede ser difícil para nosotros, puesto que ya sabemos que Dios existe, y qué es Dios. Pues le hemos definido como un ente de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito y perfecto. Y puesto que hemos mostrado que la extensión es un atributo infinito en su género, necesariamente debe también ser un atributo de ese ente infinito. Y dado que también hemos demostrado que este ente infinito es real, se sigue al mismo tiempo que este atributo es también real. [5] Además, puesto que también hemos mostrado que aparte de la Naturaleza, que es infinita, no hay ni puede haber otro ente, es evidente que este efecto del cuerpo [las pasiones] a través del cual nosotros [lo] percibimos no puede venir sino de la extensión misma, y no de alguna otra cosa que (como algunos piensan) tenga esa extensión eminentemente. Pues como ya hemos mostrado en el primer Capítulo [Spinoza probablemente se refiere al primer libro del *Breve Tratado*, y al capítulo que comentamos en el párrafo anterior], tal cosa no existe. [6] Así pues deberíamos observar que todos los efectos que vemos que dependen necesariamente de la extensión deben atribuirse a este atributo, verbigracia, Movimiento y Reposo. Pues si el poder de producir estos efectos no se hallara en la Naturaleza, sería imposible que existieran (aunque pueda haber también muchos otros atributos en la Naturaleza). Pues si una cosa produce otra, su esencia debe ser tal que pueda producir esa otra cosa y no más bien otra" (*Breve Tratado*, Libro II, cap. 19, §§4-6; una nota marginal antes de §6, quizá de Spinoza y sin duda originada en las preocupaciones spinozianas sobre el tema, dice: "Lo que ahora se presenta a nuestra consideración es de gran importancia"). La infinitud del atributo de la extensión implica que todo lo que sea un modo de la extensión debe tener su causa en la extensión misma; en particular, el movimiento debe seguirse de la extensión. Es esta una demostración típicamente *a posteriori*, en cuanto que no muestra que un efecto se siga de su causa a través de la consideración de la causa sola; por el contrario, se muestra que la causa es tal partiendo de la existencia de su supuesto efecto.

Parece claro que la demostración *a posteriori* de que la extensión es la causa del movimiento, ofrecida en el *Breve Tratado*, no era satisfactoria para Spinoza. Esto resulta obvio ya cuando leemos las últimas frases de la carta 83. Por otro lado, como notó Gebhardt, las resignadas afirmaciones de Spinoza en esa carta están íntimamente relacionadas con la nota

al pie acerca del movimiento como modo inmediato de la extensión, en el *Breve Tratado*, Libro I, cap. 9, que citamos más arriba. La nota al pie deja claro que Spinoza era perfectamente consciente de que disponía únicamente de una justificación *a posteriori* de la tesis de que el movimiento se sigue de la naturaleza de la extensión; la función de esa nota es claramente reconocer que el autor no se halla en posesión de una deducción *a priori*, y al tiempo insinuar que nada de lo que va a decir descansa en la hipótesis de que una deducción tal obra en su poder.[6]

Aunque para el mismo Spinoza resultase oscuro cómo el movimiento se sigue de la naturaleza absoluta de la extensión, está razonablemente claro en qué sentido Spinoza pensaba que el movimiento en el universo es infinito y eterno. Es infinito en cuanto que es infinito en su género, como Spinoza dice en el *Breve Tratado*, Libro I, cap. 9, §2, lo cual a su vez significa que no puede ser limitado por otra cosa de la misma naturaleza o género (véase *Ética*, Parte I, def. 2), esto es, en el presente caso, por otro movimiento; el movimiento en la materia es infinito en su género porque no puede haber movimiento aparte del movimiento que encontramos en la extensión como un todo. Por otro lado, el movimiento en el universo es eterno en cuanto que es algo cuya existencia en todo tiempo es necesaria; en este respecto sería diferente de algo que existera en todo tiempo, no necesariamente sino sólo de hecho. (En el *Breve Tratado*, Libro I, cap. 9, §1, Spinoza dice que los modos infinitos son inmutables, y lo repite acerca del movimiento en particular en §2. Parece muy razonable conjeturar que al hablar aquí de inmutabilidad Spinoza está pensando en la conservación de la cantidad de movimiento en el universo, en la que Descartes insistía en uno de los pasajes citados más arriba.)

Según una interpretación que ha ganado el favor de varios comentadores recientes, con 'movimiento' o 'movimiento y reposo' Spinoza se refiere a las leyes (cartesianas) del movimiento y el reposo; uno de los intérpretes que adoptan esta línea, Edwin Curley, resume su punto de vista como sigue: "en el caso de uno de los modos infinitos al menos, movimiento y reposo, tenemos una idea tolerablemente clara de en qué

6. Al comentar la nota, Curley dice: "No está claro qué porción del texto [del cap. 9, §1] pretende repudiar Spinoza, posiblemente el uso del lenguaje creacionista" (*The Collected Works of Spinoza*, vol. I, p. 91). A estas alturas de nuestro trabajo está claro ya que la conjetura de Curley es incorrecta.

consiste el "seguirse" ese modo del atributo. Hay leyes del movimiento y el reposo, principios que se aplican a todos los cuerpos que están en movimiento o en reposo, principios que son deducibles de las leyes de la extensión, es decir, de principios que se aplican a todas las cosas extensas sin salvedades. Estas leyes del movimiento y el reposo a su vez sirven como principios explicativos para hechos más particulares, es decir, para leyes de menor generalidad y para acontecimientos particulares en la naturaleza. Estas leyes son infinitas en el mismo sentido en que lo son las leyes asociadas a los atributos: se aplican a lo largo y ancho de la naturaleza, sin limitación a ningún tiempo y lugar particulares. Son eternas en el sentido de que su existencia es necesaria".[7] Esta línea interpretativa es muy claramente incorrecta. Para empezar, podría verse únicamente como una conjetura aventurada, pues no la apoya ningún texto de Spinoza, ni directa ni indirectamente. Pero, lo que es más importante, sólo puede ser defendida (y lo ha sido) a costa de hacer caso omiso de algunos de los textos de Spinoza que hemos comentado, o de malinterpretarlos.

Para interpretar la tesis de que los modos infinitos se siguen de la naturaleza absoluta de los atributos, bajo la hipótesis de que el modo infinito inmediato de la extensión son las leyes del movimiento y el reposo, Curley postula que este "seguirse" es la deducibilidad lógica de estas leyes a partir de ciertas "leyes de la extensión". Spinoza nunca habla de tales leyes, pero Curley sugiere que ejemplos de "leyes de la extensión" son los siguientes axiomas enunciados por Spinoza en la *Ética*, Parte II, prop. 13, corolario: "Axioma 1: Todos los cuerpos o bien se mueven o bien están en reposo. Axioma 2: Todo cuerpo se mueve, ya lentamente, ya más rápidamente". A partir de ellos Spinoza deduce un lema que puede verse como una versión de la ley cartesiana de la inercia: "Lema 3: Un cuerpo que se mueve o que está en reposo es llevado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, que también ha sido llevado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, y éste a su vez por otro, y así sucesi-

7. E. Curley, *Behind the Geometrical Method*, Princeton, 1988, pp. 45-6. Esta interpretación fue enunciada por primera vez por Curley en su libro *Spinoza's Metaphysics* (Cambridge, Mass., 1969), pp. 58-62. El mismo punto de vista lo adopta J. Bennett, *A Study of Spinoza's* Ethics (Indianápolis, 1984), pp. 111-113 y en gran medida H. E. Allison, *Benedict de Spinoza. An Introduction* (Nueva Haven, 1987), pp. 70-71 y 73 *ad finem*.

vamente, al infinito". Curley toma esta deducción como un ejemplo de deducción de una ley del movimiento a partir de una ley de la extensión, esto es, a partir de "un principio que se aplica a todas las cosas extensas sin salvedades".[8]

Se debe observar, en primer lugar, que no está claro en absoluto que los axiomas aducidos por Curley hubiesen sido considerados por Spinoza como expresiones de la naturaleza de la extensión, al contener las nociones de movimiento y reposo; no deberíamos olvidar que la distinción entre extensión y movimiento (y reposo) es modal: la extensión puede concebirse sin movimiento o reposo, mientras que lo converso no es cierto. En segundo lugar, debe notarse que si admitimos que los dos axiomas son "leyes de la extensión" entonces el lema es también una ley de la extensión: todos son "principios que se aplican a todas las cosas extensas sin salvedades". En particular, ninguno de ellos afirma o implica la existencia real del movimiento o el reposo, o de una cantidad particular de movimiento y reposo. Como hemos visto, lo que Spinoza quiere deducir de la naturaleza absoluta de la extensión es la existencia real del movimiento.

Pero no es necesario discutir las deficiencias de una noción obviamente no spinoziana para interpretar apropiadamente las doctrinas de Spinoza. Sea como sea que interpretemos las afirmaciones de Spinoza, el "seguirse" el movimiento de la extensión no puede ser la deducibilidad lógica de ciertas leyes a partir de otras leyes. Esto resulta obvio cuando leemos la correspondencia de Spinoza con Tschirnhaus. Como hemos visto, a Tschirnhaus le preocupa el problema de cómo deducir de la extensión considerada absolutamente la variedad de las cosas extensas, de los cuerpos con diversos movimientos y figuras. Esta variedad puede explicarse como causada por el movimiento impartido a la extensión. Esta es también la opinión de Spinoza, pero, mientras que para Descartes el movimiento es impartido a la extensión por Dios, Spinoza no dispone de este recurso, pues necesita deducir la *existencia* del movimiento a partir de la naturaleza absoluta de la extensión. En la carta 83, unos pocos meses antes de su muerte, Spinoza da a entender a Tschirnhaus que no ha sido capaz de hacer esto *a priori*. Decir, como hace Jonathan Bennett, que "[Tschirnhaus] le recuerda [a Spinoza] que Descartes dijo

8. Véase Curley, *Behind the Geometrical Method*, pág. 46, y también *Spinoza's Metaphysics*, pp. 60-61.

que la definición de 'materia' en términos de extensión no implica las leyes de la física",[9] o decir, como hace Curley, que con sus afirmaciones en la carta 83 Spinoza se lamenta de no haber deducido todavía las leyes del movimiento a partir de "leyes de la extensión"[10] es malinterpretar los textos y el problema que está en juego para Spinoza y sus interlocutores.

Es necesario hacer otras observaciones críticas a la línea interpretativa que estamos comentando, siquiera sea brevemente. Por ejemplo, si aceptamos la reconstrucción de Curley, es muy difícil darle *sentido* a la diferencia que el propio Spinoza veía entre sus supuestos y los de Descartes, a menos que supongamos que Spinoza creyera haber aislado algunos "principios que se aplican a todas las cosas extensas sin salvedades" que Descartes hubiese negado (y no hay la más mínima evidencia de tal cosa). Pero en cualquier caso la diferencia no puede radicar en esto, pues como hemos visto, ha de dar cuenta de la necesidad que Descartes tenía de postular un Dios que impartiese movimiento a la materia (a fin de justificar la existencia del movimiento). Ningún principio que se aplique a todas las cosas extensas sin salvedades podría justificar la existencia del movimiento.

Otro punto, menos importante tal vez, sobre el cual sólo podemos ofrecer unos someros comentarios, tiene que ver con el sentido en que Spinoza dice que el movimiento es infinito y eterno. Curley (véase el texto citado más arriba) y Bennett[11] intentan explicar la afirmación de que el movimiento es infinito suponiendo que significa que las leyes del movimiento "se aplican a lo largo y ancho de la naturaleza". Pero cuando Spinoza dice que algo es infinito en su género simplemente quiere decir que ninguna otra cosa de ese género puede limitarlo; en el caso de las leyes del movimiento esto significaría que ninguna ley puede limitarlas, algo que suena absurdo (si es que tiene sentido). El que suene absurdo tiene que ver con la absurdidad de decir que la *existencia* de las leyes es necesaria, que es como Curley interpreta la tesis de que el movimiento es eterno. Eternidad y temporalidad, finitud e infinitud son en Spinoza propiedades predicables de *res*, esto es, de cosas que existen o son capaces de existir. Pero las leyes del movimiento no son "cosas" en

9. J. Bennett, *A Study of Spinoza's* Ethics, p. 112.
10. *Cfr.* E. Curley, *Behind the Geometrical Method*, pp. 46-47.
11. *Cfr.* J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, p. 113.

el sentido spinoziano, pues no hay ningún sentido en que existan o puedan existir en el mismo modo en que un hombre o el movimiento en el universo existen o pueden existir. Es absurdo predicar eternidad e infinitud, en el sentido técnico de Spinoza, de las leyes del movimiento (o de cualesquiera otras leyes).

III

El ejemplo de modo infinito inmediato del pensamiento dado por Spinoza en la carta 64 es el intelecto absolutamente infinito, llamado simplemente 'intelecto' en el *Breve Tratado*. En la demostración de la proposición 21 de la Parte I de la *Ética* se dice que lo que allí se llama 'la idea de Dios' se sigue de la naturaleza absoluta del atributo del pensamiento, y se demuestra que de ello se sigue que la idea de Dios es tanto infinita como eterna (Spinoza dice que la demostración se puede generalizar a los modos que se siguen de la naturaleza absoluta de los otros atributos). El intelecto infinito y la idea de Dios son la misma cosa. Esto no es sorprendente, pues una tesis central spinoziana es que una mente, ya sea finita o infinita, es una idea, compuesta de otras ideas (una tesis a la que nosotros retornaremos después), pero para nuestros propósitos será útil discutir brevemente los textos en los que se afirma la identidad del intelecto infinito y la idea de Dios.

La idea de Dios es una idea que contiene a las ideas de los atributos de Dios (o de la esencia de Dios) y de los modos de Dios, esto es, las ideas de todas las cosas; o, equivalentemente, todo lo concebible por un intelecto infinito. Que tal idea existe y, por tanto, que está en Dios, se demuestra en la proposición 3 de la Parte II de la *Ética*: "En Dios hay necesariamente una idea, tanto de su esencia [de la esencia de Dios] como de todo lo que se sigue necesariamente de su esencia. Demostración: Pues Dios (por la proposición 1 de la Parte II) puede pensar un número infinito de cosas en un número infinito de modos, o (lo que es lo mismo, por la proposición 16 de la Parte I) puede formar la idea de su esencia y de todas las cosas que se siguen necesariamente de ella. Pero todo lo que cae bajo el poder de Dios existe necesariamente (por la proposición 35 de la Parte I); por tanto, tal idea existe necesariamente, y (por la proposición 15 de la Parte I) está solamente en Dios, q.e.d.". Que esta idea es única se demuestra en la siguiente proposición: "Proposición 4: La idea de Dios, de la cual se sigue un número infinito de cosas en un número infinito de modos, ha de ser única. Demostración: Un intelecto infinito

comprende sólo los atributos de Dios y sus afecciones (por la proposición 30 de la Parte I). Pero Dios es único (por la proposición 14 de la Parte I, corolario 1). Por tanto, la idea de Dios, de la que se sigue un número infinito de cosas en un número infinito de modos, debe ser única, q.e.d.". La demostración, en contra de lo que dice Gueroult,[12] no afirma explícitamente la identidad de la idea de Dios y el intelecto infinito de Dios, pero implica claramente que la idea de Dios contiene todo lo comprendido en un intelecto infinito; la identidad, sin embargo, es inmediatamente sugerida por el hecho de que Spinoza usa el verbo 'comprehendere' no sólo para referirse a lo comprendido en el intelecto infinito de Dios, sino también a las ideas comprendidas en la idea de Dios: "Las ideas de cosas singulares, o modos, que no existen deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios de la misma manera que las esencias formales de las cosas singulares, o modos, están comprendidas en los atributos de Dios" (proposición 8 de la Parte II).

Pero la identificación aparece más claramente en otros textos. Así, en un pasaje del segundo apéndice del Libro II del *Breve Tratado* que es el antecesor directo de las proposiciones 3 y 4 de la Parte II de la *Ética*, Spinoza dice: "el modo más inmediato del atributo que llamamos pensamiento tiene objetivamente en sí mismo la esencia formal de todas las cosas, de forma que si uno postulara alguna cosa formal cuya esencia no existiera objetivamente en el atributo mencionado, éste no sería infinito o supremamente perfecto en su género (en contra de la proposición 3 [del primer apéndice al Libro II]). [4] Y puesto que la Naturaleza o Dios es un ente del que se predican infinitos atributos, y que contiene en sí todas las esencias de las cosas creadas, es necesario que se produzca en el pensamiento una infinita Idea de todo esto, que contiene objetivamente en sí misma la naturaleza entera, tal como es en sí misma. Por ello he llamado también a esta Idea una criatura creada inmediatamente por Dios (en [el Libro] I, [capítulo] ix), ya que tiene objetivamente en sí misma la esencia formal de todas las cosas, sin omisión ni añadido. Y [esta Idea] es necesariamente única, si consideramos que todas las esencias de los atributos, y las esencias de los modos contenidos en esos atributos, son la esencia de un único ente infinito" (*Breve Tratado*, Apéndice II al Libro II, §§3-4). Claramente, la idea infinita de la que habla Spinoza es lo que ha llamado 'Intelecto' en el capítulo 9 del Libro I, que ya hemos citado y al que el

12. *Cfr.* M. Gueroult, *Spinoza*, vol. I, p. 315.

propio Spinoza se refiere en el pasaje. Merece la pena observar que la identidad de la idea de Dios y el intelecto infinito, y en particular el texto recién citado, refutan definitivamente una interpretación tradicional de la teoría de los modos infinitos del pensamiento que aún disfruta de un cierto prestigio, según la cual el intelecto infinito es el modo inmediato del pensamiento y la idea de Dios es el modo infinito mediato.[13]

Como Gueroult indica, podemos encontrar evidencia indirecta de la identificación de la idea de Dios con el intelecto infinito en el escolio a la proposición 40 de la Parte V de la *Ética*: "nuestra Mente, en cuanto que entiende, es un modo eterno del pensamiento, que es determinado por otro modo eterno del pensamiento, y éste a su vez por otro, y así sucesivamente, al infinito; de manera que juntas, todas ellas constituyen el intelecto eterno e infinito de Dios". Una mente humana es, como sabemos, una idea, una idea cuyo objeto es un cuerpo humano (*cfr.* la proposición 13 de la Parte II). En cuanto idea, forma parte del intelecto infinito de Dios, esto es, de la idea de Dios (se pueden encontrar afirmaciones similares en la proposición 11 de la Parte II, corolario ("la Mente humana es una parte del intelecto infinito de Dios") y en la proposición 43 de la Parte II, escolio, *ad finem*). El caso del alma humana será de interés para nosotros más adelante, cuando intentemos identificar un posible candidato a modo infinito mediato del pensamiento.

La idea de Dios, o el intelecto infinito, se sigue de la naturaleza absoluta del atributo del pensamiento, es decir, existe en virtud de la naturaleza del atributo del pensamiento, pero no como un efecto de cosas particulares en el mismo atributo, o ideas finitas. Es de esperar que su existencia sea deducida *a priori* a partir del atributo del pensamiento, puesto que en la nota al capítulo 9 del Libro I del *Breve Tratado* se da a

13. Véanse F. Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, Londres, 1899, p. 176, y H. H. Joachim, *A Study of the* Ethics *of Spinoza*, Oxford, 1901, p. 94. La incorrección de la interpretación de Joachim en particular es obvia también por su observación de que "esta única 'infinita idea' es la "versión en el pensamiento" de todos los cuerpos y todos los modos de todos los Atributos: es el sistema completo de todas las 'almas', la contrapartida ideal de la 'facies totius universi'" (*A Study of the* Ethics *of Spinoza*, pp. 94-95). La idea de Dios, como hemos visto, no contiene solamente las ideas de los modos finitos, ni siquiera solamente las ideas de todos los modos. También contiene la idea de la esencia de Dios, a saber, las ideas de los atributos de Dios.

entender que mientras que el movimiento no ha sido deducido *a priori* del atributo de la extensión, no es ese el caso del otro modo inmediato conocido. Y en efecto, tal deducción se lleva a cabo en detalle en los pasajes del *Breve Tratado* y la *Ética* que ya hemos citado; entre las versiones de la deducción que aparecen en ambas obras sólo se dan algunas pequeñas diferencias.

La idea general de la deducción puede explicarse en pocas palabras. De la naturaleza del pensamiento se sigue que si algo se sigue de la esencia de Dios (equivalentemente, si algo existe o es capaz de existir, o, simplemente, si es concebible), puede formarse una idea de ello en el atributo del pensamiento; en particular, puesto que Dios es algo que existe, puede formarse una idea de él, y esta idea contiene las ideas de todas las cosas, que son partes de su objeto, Dios. Así, Spinoza dice en el *Breve Tratado* que "no puede haber nada en la Naturaleza de lo que no haya una idea en el alma de la misma cosa. [nota:] Esto explica lo que dijimos en la primera parte, a saber, que el intelecto infinito debe existir en la Naturaleza desde la eternidad, y por qué lo llamamos el hijo de Dios. Pues dado que Dios ha existido desde la eternidad, así también su Idea en la cosa pensante debe existir en sí misma desde la eternidad; esta Idea coincide objetivamente con él" (*Breve Tratado*, Libro II, cap. 22, §4 y nota marginal). Spinoza usa la expresión 'hijo de Dios' como sinónima de 'modo inmediato' en el *Breve Tratado*. El motivo por el que el intelecto infinito es un hijo de Dios o modo inmediato es que es la idea de algo que existe, y no se necesita nada para que se forme la idea de algo que existe. En otro pasaje del *Breve Tratado*, Spinoza dice: "puesto que para que exista una Idea (o esencia objetiva) sólo se necesita el atributo del pensamiento y el objeto (o esencia formal), es claro que, como hemos dicho, la Idea, o esencia objetiva, es el modo más inmediato del atributo. [nota:] El modo que llamo modo más inmediato del atributo es aquel que, para existir, no necesita otro modo en el mismo atributo" (*Breve Tratado*, Apéndice al Libro II, §7 y nota). Dada una esencia formal, esto es, algo que existe o es capaz de existir, no se necesita ningún otro modo del pensamiento, ya sea finito o infinito, para que su idea exista. La idea de Dios, o el intelecto de Dios, existe, conteniendo en sí las ideas de todas las cosas que existen, y en ese sentido la idea de toda cosa que existe también existe.

La deducción se lleva a cabo también en las §§3 y 4 del Apéndice II al Libro II, que ya hemos citado. En primer lugar, en la §3 se dice que la idea de Dios contiene objetivamente (esto es, en virtud de contener sus ideas, u objetos de intelección) las esencias formales de las cosas (es de-

cir, los objetos en el sentido usual para nosotros). Que esto ha de ser así se justifica aquí apelando a la infinitud en su género del atributo; Spinoza tiene en mente la misma justificación que antes: el pensamiento no sería infinito en su género si pudiese haber una idea que lo limitase, pero esto sería lo que ocurriría si postuláramos algo que existiera y cuya idea (que entonces habría de existir también) no estuviera en el atributo del pensamiento. Entonces, en la §4, se deduce la existencia de la idea de Dios a partir del hecho de que Dios o la Naturaleza es algo que existe, o "un ente", lo cual implica que debe existir una idea de él. A continuación se demuestra que esta idea es única (como en la proposición 4 de la Parte II de la *Ética*) a partir del hecho de que Dios, su objeto, es único.

En la *Ética*, la deducción de la existencia de la idea de Dios en la proposición 3 de la Parte II y su demostración se parece mucho a la del *Breve Tratado*, y sólo hay ligeras diferencias entre ellas. En la demostración se prueba primero que de toda cosa, sea atributo o modo, *puede* existir una idea (la existencia de la idea no se afirma directamente). Que de todo lo que existe puede existir una idea se justifica nuevamente por el hecho de que el pensamiento es un atributo, y por tanto infinito en su género. Luego se deriva la existencia de la idea a partir de la proposición de la Parte I que afirma que lo que puede concebirse como posible existe necesariamente, esto es, a partir de la tesis de que lo que es capaz de existir existe (que hace equivalentes la existencia y la posibilidad de existir). Merece la pena poner de nuevo énfasis en que lo que se demuestra en la proposición 3 es la existencia de la idea de Dios, y de las ideas de todas las cosas en cuanto que son partes de la idea de Dios, y no simplemente la existencia "por sí solas", o independientemente de la idea de Dios, de las ideas de los atributos y los modos. Esto lo confirma el hecho de que Spinoza diga, en la demostración de la proposición 5 de la Parte II: "allí [en la proposición 3] dedujimos que Dios puede formar la idea de su esencia, y de todas las cosas que se siguen necesariamente de ella, meramente a partir del hecho de que Dios es una cosa pensante, y *no a partir del hecho de que él es el objeto de su propia idea*" (la cursiva es nuestra); esto deja bien claro que lo que está en juego en la proposición 3 es la formación de la idea de Dios, que contiene las ideas de todas las cosas. La proposición 5 afirma que las ideas (y de hecho, las ideas contenidas en la idea de Dios) no tienen su objeto como causa eficiente.[14] Debe observarse, sin embargo, que aunque el objeto no es la *causa* de su idea, la existencia de la idea de Dios, y en general de todas las ideas, se *justifica* a partir de la existencia o, equivalentemente, la *posibilidad*, de sus objetos. Así, no se afirma que pueda existir una idea de algo cuya existencia (o posibilidad) no se siga de Dios.

14. Quizá Spinoza corrige aquí sus propios puntos de vista en el *Breve Tratado*, donde en varios lugares se describe a las ideas como "surgiendo de sus objetos" (véase, por ejemplo, ed. Gebhardt, vol. I, pp. 119 y 120).

Que la idea de Dios es infinita y eterna se prueba, como dijimos, en la demostración de la proposición 21 de la Parte I. Sabemos que la idea de Dios es infinita porque no hay ninguna idea que pueda limitarla; toda idea está comprendida en ella, y por tanto ninguna idea puede limitarla. No obstante, en la demostración de la proposición 21, que ha de poder generalizarse a cualquier modo infinito, la infinitud de la idea de Dios se prueba a partir del supuesto de que es algo que se sigue de la naturaleza absoluta de un atributo. El razonamiento de Spinoza es que si algo se sigue de naturaleza absoluta de un atributo, ese algo "ocupa" la totalidad del atributo, de manera que no hay nada fuera de ese algo en el atributo; así pues, ha de ser infinito. De forma similar, Spinoza prueba que la idea de Dios es eterna, o existe necesariamente en todo tiempo. Siendo como es una consecuencia de la naturaleza absoluta del pensamiento, no puede haber nada fuera de ella en el atributo. Pero si hubiera un tiempo en el cual no existiera, entonces habría algo fuera de ella en el atributo (pues el atributo existe eternamente, como dice Spinoza); así pues concluimos que ha de ser eterna.

IV

En esta sección final haremos algunas observaciones sobre los modos infinitos mediatos. La interpretación de esta parte de la teoría es especialmente difícil, puesto que no hay textos directamente pertinentes excepto la proposición 22 de la Parte I de la *Ética* y la mención de un ejemplo de modo infinito mediato en la carta a Schuller (citamos ambos textos en la sección I). A diferencia de lo que hemos dicho en las secciones precedentes, nuestras observaciones sobre los modos infinitos mediatos serán por fuerza conjeturales.

Podría parecer claro que la "forma del universo entero", dada como ejemplo de modo infinito mediato por Spinoza en la carta a Schuller, es

la infinita totalidad de las cosas extensas, o cuerpos físicos. En apoyo de esta opinión se observa que Spinoza remite a Schuller al escolio a la proposición 13 de la Parte II, en el que Spinoza propone una teoría sobre cómo algunos cuerpos extensos (el paradigma que Spinoza tiene en mente es el cuerpo humano) pueden ser considerados como individuos a pesar de estar compuestos de otros cuerpos (que son también individuos), en cuanto que conservan una *forma* constante. En este escolio Spinoza dice: "la naturaleza entera es un Individuo, cuyas partes, es decir, todos los cuerpos, varían de infinitas maneras, sin ningún cambio del Individuo total" (ed. Gebhardt, vol. II, p. 102); esto es lo mismo que se dice de la "forma del universo entero" en la carta a Schuller. No parece quedar duda de que el modo infinito mediato de la extensión es lo que Spinoza llama 'la naturaleza entera' bajo el atributo de la extensión, esto es, el individuo infinito formado por la totalidad infinita de las cosas extensas, o cuerpos. Esta totalidad se seguiría de la extensión por la mediación del movimiento en el sentido de que el movimiento sería responsable de su historia, y de los sucesivos estados internos del individuo infinito que constituye la naturaleza entera.

Si esta interpretación es correcta, entonces hay una buena razón para conjeturar que el modo infinito mediato del pensamiento es la naturaleza entera bajo el atributo del pensamiento, el paralelo exacto de la naturaleza entera bajo el atributo de la extensión. Puede ocurrir incluso que con 'la forma del universo entero' Spinoza se esté refiriendo de forma compacta a la totalidad infinita de las cosas finitas extensas (o cuerpos), a la paralela totalidad infinita de las ideas de las cosas existentes (en el atributo del pensamiento), y a las otras totalidades paralelas de cosas finitas en los otros atributos. Como sabemos, los diferentes todos infinitos de cosas finitas son el mismo todo, pero considerado bajo diferentes atributos; quizá esta totalidad sea lo que Spinoza llama 'el orden de la naturaleza entera' en la *Ética*, Parte II, prop. 7, escolio, en abstracción de todo atributo particular bajo el que se la pueda considerar. Además, Spinoza explica el propósito de su esbozo de una teoría de los individuos extensos en el escolio a la proposición 13 de la Parte II diciendo que para determinar cuál es la diferencia entre la Mente humana y las otras [las otras mentes, es decir, las ideas de las cosas que no son cuerpos humanos], y cómo las supera, es necesario que conozcamos la naturaleza de su objeto, es decir, del Cuerpo humano" (ed. Gebhardt, vol. II, p. 97), y concluye el escolio sugiriendo que no ha sido su intención discutir expresamente el cuerpo (*cfr.* ed. Gebhardt, vol. II, p. 102, línea 14). Así que

parece que lo que puede decirse de individuos extensos puede decirse de los individuos paralelos en el atributo del pensamiento (sus ideas), y que debe haber un individuo infinito en el pensamiento, correspondiente a la totalidad de las cosas existentes extensas.

Pueden decirse algunas cosas dentro del sistema spinoziano acerca del *status* metafísico de la totalidad de ideas correspondiente a la totalidad histórica de las cosas extensas. En el corolario a la proposición 8 de la Parte II de la *Ética*, dice Spinoza: "mientras las cosas singulares no existen, excepto en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo, o ideas, no existe excepto en cuanto que existe la idea infinita de Dios. Y cuando uno dice que las cosas singulares existen, no sólo en cuanto que comprendidas en los atributos de Dios, sino en cuanto que uno dice que tienen duración, sus ideas también conllevan la existencia por la cual se dice que tienen duración". Cuando una cosa, por ejemplo, una cosa en el atributo de la extensión, no existe temporalmente, sino que sólo existe como posibilidad en su atributo, la idea de la cosa sólo existe como parte de la idea de Dios, que es eterna e infinita y contiene en sí las ideas de todas las cosas. Pero cuando la cosa llega a existir actualmente, su idea también llega a la existencia actual, o existe de forma que podemos decir que tiene duración.

Mientras que las ideas de las cosas finitas no dependen condicionalmente de otras ideas en su ser, en cuanto que están contenidas en la idea de Dios (como partes de la idea de Dios sólo dependen absolutamente de la naturaleza del atributo del pensamiento), las mismas ideas, en cuanto ideas de cosas que existen actualmente, dependen en su existencia de otras ideas finitas que las causan: "Proposición 9: La idea de una cosa singular que existe actualmente tiene a Dios como causa no en cuanto que él es infinito, sino en cuanto considerado como afectado por otra idea de una cosa singular que existe actualmente; y de esta idea también es Dios la causa, en cuanto que es afectado por una tercera cosa, y así sucesivamente, al infinito. Demostración: La idea de una cosa singular que existe actualmente es un modo singular del pensamiento, y distinta de las otras (por la proposición 8, corolario y escolio), y así (por la proposición 6), tiene a Dios como causa sólo en cuanto que él es una cosa pensante. Pero no en cuanto que él es una cosa pensante en el sentido absoluto (por la proposición 28 de la Parte I), sino en cuanto que se le considera como afectado por otro modo del pensamiento. Y Dios es también la causa de este modo, en cuanto que él es afectado por otro modo, y así sucesivamente, al infinito".

Las afirmaciones de Spinoza tienen varias consecuencias respecto a la mente humana, la idea de un cuerpo humano, consecuencias que Spinoza enuncia explícitamente. Así, se puede decir que la mente humana existe actualmente en la duración cuando el cuerpo del cual es la idea existe actualmente en la duración. Pero en cuanto idea que es parte de la idea eterna de Dios, o intelecto de Dios, la mente es eterna. Consiguientemente, la base de la prueba de la eternidad de la mente o alma en la proposición 23 de la Parte V de la *Ética* es la proposición 22: "En Dios hay necesariamente una idea que expresa la esencia de cualquier mente humana, *sub specie aeternitatis*", y a su vez la base de la prueba de esta proposición es la proposición 3 de la Parte II. (Véase también el *Breve Tratado*, Apéndice al Libro II, sección final: "Y por todo esto, así como también porque nuestra alma está unida con Dios, y es parte de la Idea infinita que surge inmediatamente de Dios, podemos ver claramente el origen del conocimiento claro, y la inmortalidad del alma".)

A pesar de su aparente atractivo exegético, la simple identificación de los modos infinitos mediatos de la extensión y el pensamiento con las respectivas totalidades de modos finitos seguramente deja de lado un aspecto muy importante de la teoría de Spinoza y de sus razones para introducir los modos infinitos mediatos. En el segundo Apéndice al Libro II del *Breve Tratado*, justo después de hablar de la idea de Dios, dice Spinoza: "Debe observarse que todos los restantes modos, como el Amor, el Deseo, y el Goce, tienen su origen en este primer modo inmediato, de manera que si no los precediera, no podría haber Amor, Deseo, etc." (§5). Estos otros modos del pensamiento son mediados por el modo primero o más inmediato, en cuanto que, parafraseando a Spinoza, para existir necesitan ese otro modo en el mismo atributo (*cfr.* la nota marginal a la sección 7 del Apéndice, ya citada más arriba). Esto debe entenderse en el sentido del axioma 3 de la Parte II de la *Ética*: "No hay modos del pensamiento, tales como el amor, el deseo, o lo que sea que se signifique con la palabra afectos de la mente, a menos que haya en el mismo Individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede haber una idea aunque no haya otro modo del pensamiento". El pasaje del *Breve Tratado* sugiere inmediatamente que al hablar en la *Ética* de modos que se siguen del atributo en cuanto que modificado por una modificación (que es eterna e infinita) Spinoza puede tener en mente, en el caso del pensamiento, el tipo de mediación que hace que los "afectos de la mente" dependan del intelecto, el modo más inmediato del pensamiento.[15] Pero entonces se plantea el problema de entender en qué sentido podría haber modos infinitos del pensamiento denotados por las palabras para los afectos.

De forma más general, el texto sugiere que con la introducción de los modos infinitos mediatos Spinoza puede estar haciendo sitio en su sistema metafísico para todos los modos *cartesianos* de la extensión y el pensamiento. El movimiento y el intelecto son dos de estos modos en Descartes; pero también la figura o forma en la extensión y la voluntad o el deseo en el pensamiento son modos en el sentido cartesiano. Me parece muy importante señalar a este respecto que las traducciones naturales de 'facies', la palabra usada por Spinoza para referirse al modo infinito mediato de la extensión, son "figura" y "forma". Los comentadores tienden a dejar sin traducir el término, o la entera expresión 'facies totius universi', suponiendo a veces que puede tratarse de un término no técnico para referirse a la totalidad de las cosas extensas; pero nos gustaría sugerir que esta práctica puede estar contribuyendo a ocultar un uso técnico de la palabra 'facies', cuyo único significado estricto es "figura" o "forma". Esto lo confirma el hecho de que los lemas en el escolio a la proposición 13 de la Parte II suponen que la conservación de la naturaleza de un individuo y de su identidad depende de la conservación de su forma (latín *forma*: lemas 4, 5, 6, escolio al lema 7) o figura (latín *figura*: axioma 3, ed. Gebhardt, vol. II, p. 100, línea 12); así, como en el caso de cualquier otro individuo, la naturaleza entera es un individuo sólo porque no cambia su *forma* (*cfr.* ed. Gebhardt, vol. II,

15. El texto también apoya la tesis de que Spinoza concebía el intelecto como el único modo infinito inmediato del pensamiento, dada la preeminencia que hace que todos los otros modos dependan de él. Encontramos afirmaciones similares acerca del movimiento, o la pareja movimiento y reposo: "Cuando consideramos a la extensión en sí, sólo percibimos en ella movimiento y reposo, de donde vemos que todos sus efectos se siguen" (*Breve Tratado*, Libro II, cap. 19, §8; véase también el Apéndice II al Libro II, §14). El texto del *Breve Tratado*, Libro I, cap. 9, §1 también proporciona apoyo a la tesis de que Spinoza postulaba un único modo infinito inmediato por atributo. Dice Spinoza que conocemos sólo dos modos inmediatos, no que hay sólo dos, pero casi con certeza está pensando en su tesis de que conocemos sólo dos atributos, dando a entender que conocemos sólo dos modos infinitos inmediatos, los correspondientes a los atributos conocidos. Spinoza acaba de aludir hace poco a su tesis de los dos atributos cognoscibles, prácticamente con las mismas palabras (ed. Gebhardt, vol. I, p. 44).

p. 102, línea 11).[16] Todo esto sugiere de nuevo que la forma o figura del universo entero es una versión infinita del modo cartesiano de la figura. No es descabellado suponer que la dificultad de encontrar versiones infinitas de los modos cartesianos del pensamiento diferentes a la extensión fuera responsable de que Spinoza no diera un ejemplo de modo infinito mediato del pensamiento en su carta a Schuller. Quizá estas suposiciones hayan de quedar condenadas a la condición de conjeturas.

Universidad Nacional Autónoma de México

ABSTRAC

This paper examines the key problems in the interpretation of Spinoza's theory of the infinite modes. The paper's main aim is to outline and defend a certain exegetical line, by pointing out a number of usually neglected connections between several of Spinoza's texts. At the same time, the paper explains why some other interpretations of the theory are wrong. In particular, the interpretations by Curley, Bennett and Allison of the theory of the infinite modes of extension are shown to be radically defective. Some older interpretations of the theory of the infinite modes of thought, still enjoying considerable prestige, like Pollock's and Joachim's, are also refuted.

16. Estas consideraciones favorecen con fuerza una traducción literal de 'facies' por 'forma' o 'figura'. Una traducción no literal, como la propuesta en inglés por Curley ('body' –que significa "cuerpo"; véase *Behind the Geometrical Method*, p. 149, n. 48) parece inaceptable.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIII N° 2 (Primavera 1997)

WALTER BENJAMIN Y LA GENESIS DE PASSAGEN-WERK:*

UN ENCANTAMIENTO DIALÉCTICO

Ricardo Ibarlucía

I

En 1928, Walter Benjamin declara su ambición de "recoger la herencia del surrealismo con todo el poder de mando de un filosófico Fortinbras".[1] Luego de una corta estadía en París entre abril y octubre de 1927, ha empezado a reunir notas y referencias bibliográficas para un ensayo de cincuenta páginas provisoriamente titulado *Pariser Passagen. Eine dialektische Feerie* [*Pasajes parisinos. Un encantamiento dialéctico*].[2] "Mientras en Alemania me siento completamente aislado de los hombres de mi generación, escribe a Hugo von Hofmannsthal, hay en Francia algunas manifestaciones (escritores como Giraudoux y especialmente Aragon, como el movimiento surrealista) en cuya obra veo aquello que también a mí me preocupa".[3] El impacto de *El campesino de París* (1926), la prosa surrealista de Louis Aragon sobre una *mitología moderna*, se encuentra en el origen de este nuevo proyecto que, una década más tarde, desembo-

* Una versión previa de este estudio fue leída en el congreso internacional "O valor da interpretaão", organizado en Porto Alegre por la Universidade Federal do Río Grande do Sul (UFRGS), los días 6, 7 y 8 de noviembre de 1996, bajo la dirección de Kathrin H. Rosenfield y Marco A. Zingano. Agradezco las numerosas y fructíferas sugerencias que entonces me fueron hechas y que contribuyeron a mejorarlo.

1. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* (en adelante *GS*) ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, Frankfort del Meno: Suhrkamp, 1977, V, p. 1089 (carta a Gershom Scholem del 30 de octubre de 1928).

2. *GS*, V, p. 1083 (carta a Scholem del 30 de enero de 1928).

3. *GS*, II, p. 1018, nota del ed. (carta del 5 de junio de 1927).

cará en *Passagen-Werk*.[4] "En su inicio está Aragon –*Le Paysan de Paris*–", reconocerá Benjamin en 1935, "del cual nunca pude leer por las noches en mi cama más de dos o tres páginas, porque el ritmo de mi corazón se aceleraba tanto que debía apartar el libro de mis manos."[5]

El interés de Benjamin por el surrealismo se remonta a 1925, un año después de la publicación del primer *Manifiesto* de André Breton, mientras trabaja en la redacción de *Dirección única*, obra que Ernst Bloch no dudará en calificar de surrealista.[6] En una carta del 3 de julio, donde comenta a Rainer Maria Rilke su traducción de *Anábasis* de Saint-John Perse, escribe: "Lo que me conmueve especialmente en el surrealismo (algunas de cuyas intenciones también en St.-J. Perse resultan inequívocas) es la manera en que su lenguaje incursiona conquistador, prepotente e imponiendo su propia ley en el espacio de los sueños. El rápido aliento de esta acción prosódica he tratado de mantenerlo en alemán."[7] El 21 de julio, refiriendo a Gershom Scholem sus últimas lecturas, Benjamin precisa: "Ante todo me aboqué a lo publicado recientemente en Francia: los magníficos escritos de Paul Valéry (*Varieté, Eupalinos*) y los polémicos libros de los surrealistas. En lo que concierne a estos documentos, debo ir familiarizándome poco a poco con sus procedimientos críticos."[8]

Un primer trabajo sobre el surrealismo es redactado por Benjamin entre julio de 1925 y fines de enero de 1926. "Traumkitsch" ["Oniro-

4. Cf. Louis Aragon, "Préface à une mythologie moderne", en *Le paysan de Paris* [1926], París: Gallimard, 1993, pp. 9-16.

5. *GS*, V, p. 1117 (carta a Theodor W. Adorno del 31 de mayo de 1935). Sobre Aragon y Benjamin: Franco Rella, "Benjamin e l'avanguardia", en AAVV, *Walter Benjamin. Tempo, storia, linguaggio*, Roma: Editori Riuniti, 1983 pp. 133-147; Jacques Leenhardt, "Le passage comme forme d'expérience: Benjamin face à Aragon", en Heinz Wisman (comp.), *Walter Benjamin et Paris: Colloque international, 27-29 juin 1983*, París: Cerf, 1986, pp. 163-171; Richard Sieburth, "Benjamin the Scrivener", en Gary Smith (comp.), *Benjamin. Philosophy, Aesthetics, History*, Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1989, pp. 13-37; Hans Joachim Neyer, "Les visions urbaines de Walter Benjamin", en AAVV, *Walter Benjamin: Le passant, la trace*, París: BPI/Éditions du Centre Pompidou, 1994, pp. 6-8

6. Ernst Bloch, "Revueform in der Philosophie", en *Erbschaft dieser Zeit*, Francfort del Meno: Suhrkamp, 1962, pp. 368-371. Ver también "Erinnerung" en AAVV, *Über Walter Benjamin*, Francfort del Meno: Suhrkamp, 1968, pp. 16-23.

7. *GS*, II, p. 1018.

8. *GS*, II., pp. 1425-26.

kitsch"] es el título de este breve y compacto ensayo donde reflexiona sobre tres producciones de la primera etapa del movimiento: *Répétitions* (1922), libro de poemas de Paul Éluard con dibujos de Max Ernst, el *Manifiesto del surrealismo* de Breton y *Une vague de rêves* (1924) de Aragon, verdadero catálogo de las actividades del grupo durante los años previos. "Onirokitsch" reúne todas las características de los textos más personales y herméticos de Benjamin. Considerado demasiado complejo para *Die Literarische Welt*, revista donde Benjamin colabora con frecuencia, acabará publicándose en enero de 1927, bajo el título "Glosse zum Surrealismus" ["Glosa sobre el surrealismo"], en el número 27 de *Die Neue Rundschau*, a instancias de Siegfried Kracauer, director del periódico.[9]

Aunque este ensayo prefigura numerosos aspectos de la ulterior producción teórica de Benjamin, pocos críticos han reparado en su importancia. Las ideas formuladas por primera vez en "Onirokitsch" contienen no sólo el germen de su ensayo "El surrealismo" (1929), sino también de lo que será su principal preocupación en el curso de la década siguiente. Exponiendo la presencia latente del "matorral de la prehistoria" [*Urgeschichte*] en la cultura de masas, cuyo paisaje urbano se ofrece a los ojos de los surrealistas como un bosque encantado donde florece el "árbol totémico" de la mercancía,[10] Benjamin se propone mostrar las correspondencias entre "el moderno mundo de la técnica y el arcaico mundo simbólico de la mitología",[11] reflexión fundamental para todo *Passagen-Werk*, que extrae su más precisa formulación del papel predominante que juega la arquitectura en la imagen de la vida social: "La arquitectura es el testimonio más importante de la 'mitología' latente. Y la más importante arquitectura del siglo diecinueve es el pasaje."[12]

Ya en 1921, al abordar el estudio de *Las afinidades electivas* de Goethe, Benjamin se ha propuesto "iluminar una obra absolutamente desde sí

9. *GS*, II, pp. 620-22. Ver nota del ed., *GS*, V, p. 1425. Una primera traducción al español fue publicada en *Punto de Vista* nº 47, Buenos Aires, diciembre de 1993, con el título "Kitsch onírico: Glosa sobre el surrealismo". Deseo agradecer aquí a Haroldo de Campos, de la Pontificia Universidade Católica de São Paulo (Brasil), sus valiosas y esclarecedoras observaciones a aquella versión.

10. *GS*, II, p. 622. Ver también *GS*, V, p. 279 (I 1, 3).

11. *GS*, V, p. 576 (N 2a, 1).

12. *GS*, V, p. 1002 (D°, 7).

misma",[13] dando curso a su obsesión por el eterno retorno del mito y las fantasmagorías de la conciencia moderna. Pero una lectura crítica del surrealismo no puede empezar por definir las producciones del movimiento como "obras de arte", a menos de equivocar su enfoque. El surrealismo ha proclamado la muerte del arte para volcarse programáticamente sobre las formas mismas de la experiencia, sin atender a sus "precipitados literarios".[14] Aceptando estas premisas, Benjamin trata implícitamente los escritos de Éluard, Breton y Aragon como *documentos*, valiéndose de una noción que en *Dirección única* asocia a las producciones de las "comunidades primitivas".[15] El surrealismo es considerado a la luz de sus orígenes en la rebelión dadaísta: "El padre del surrealismo fue dadá; su madre fue un pasaje."[16] Para Benjamin, las producciones surrealistas no son arte en el sentido clásico del término, sino más bien testimonios de "un nuevo concepto, afirmativo, de barbarie": en sus manifiestos, imágenes y poemas, "la humanidad se prepara para sobrevivir incluso, si es preciso, a la cultura."[17]

Disimulada entre los pliegues de una escritura sumamente concentrada, "Onirokitsch" deja entrever una profusa red de argumentos que, partiendo del esquema de análisis propuesto por John McCole, puede decirse que gira alrededor de tres grandes ejes temáticos.[18] El primero es la determinación del concepto mismo de "onirokitsch": un breve diagnóstico de los cambios producidos en la estructura de la percepción y de la experiencia por el acelerado desarrollo de la técnica. El segundo establece una conexión entre la noción de kitsch y el mundo de los objetos [*Dingwelt*], que aquí reviste dos caras: el kitsch de la vida cotidiana, considerado como el producto de un estado similar al sueño, y la cultura material que rodea la infancia. El tercero se sirve de las imágenes oníricas y el kitsch ornamental como modelos para detectar la reactivación de las fuerzas míticas en la sociedad moderna. Por último, recorriendo transversalmente el ensayo de Benjamin, el concepto de "iluminación histórica" [*historische Erleuchtung*] articula el conjunto de estos temas en tres niveles de análisis diferentes.

13. *GS*, I, p. 811 nota del ed. Ver Walter Benjamin, "Drei Lebensläufe", en Siegfried Unseld (comp.), *Zur Aktualität Walter Benjamins.Aus Anlaç 80. Geburstags von Walter Benjamin*, Frankfort del Meno, 1972, vol. 6, p. 46.

14. "Der Surrealismus. Die letze Momentaufnahme der europäische Intelligentz" [1929], *GS*, II, p. 296

15. *Einbahnstrasse*, "Dreizehn Thesen wider Snobisten", *GS*, IV, pp. 107-08.

16. *GS*, V, p. 132 (C 1, 3) y p. 1057 (h°, 1).

17. "Erfahrung und Armut"(1933), *GS*, II, p. 219.

18. John McCole, *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*, Ithaca/Londres: Cornell University Press, p. 213. McCole, p. 214.

II

El manifiesto interés de los surrealistas por los sueños es el punto de partida de "Onirokitsch". "La historia de los sueños aún está por escribirse", observa Benjamin en el primer párrafo, "y abrir una perspectiva en ella significa asestar un golpe a la superstición de su enraizamiento en la naturaleza a través de la iluminación histórica".[19] El soñar, sugiere, no es un fenómeno intemporal, naturalmente dado en el hombre, sino una forma de experiencia históricamente constituida. Los sueños están inmersos en la historia: su forma, contenido y función difieren según la época a la que pertenecen. La fascinación romántica por el sueño, en tanto incitación a la búsqueda de ideales inalcanzables, proporciona el contraste: "Ya no se sueña con la flor azul. Quien hoy despierte como Enrique de Ofterdingen debe haberse quedado dormido." El sueño ya no abre "una azul lejanía", como la vislumbrada alguna vez por el personaje de Novalis, ni participa de la categoría de lo sublime:

> Se ha vuelto gris. La gris capa de polvo sobre las cosas es su mejor componente. Los sueños son ahora un camino directo a la banalidad.[20]

Esta banalidad es el correlato de lo que Benjamin calificará como "empobrecimiento de la experiencia" [*Erfahrungsarmut*],[21] refiriéndose sobre todo a aquella generación que, entre 1914 y 1918, despertó del espeso sueño del siglo diecinueve –con sus ideales de libertad, igualdad y progreso– a la pesadilla del siglo veinte: "Una generación que fue a la escuela en tranvías tirados por caballos se encontró a cielo abierto en un paisaje en el que todo menos las nubes había cambiado, y en medio del

19. *GS*, II, p. 620,

20. *GS*, II, p. 620, *infra*.

21. "Erfahrung und Armut", *GS*, II , p. 218.

cual, en un campo de destructivas corrientes y explosiones, estaba el diminuto, frágil cuerpo humano."[22] Por eso el paisaje del sueño, exótico y pintoresco en el romanticismo, exhibe ahora "la aridez de un campo de batalla": la guerra ha irrumpido en él, con sus nóminas y estadísticas, "determinando lo justo y lo injusto, e incluso las fronteras mismas del sueño."[23] De esta catástrofe a escala planetaria ha nacido "un mundo de características sin hombres, de vivencias sin aquel que las vive", para decirlo con palabras de Robert Musil.[24] Así como los hombres regresan mudos de las trincheras, no más ricos sino empobrecidos, vacíos de "experiencias" [*Erfahrungen*] comunicables, también sus sueños se han degradado.

El empobrecimiento de la experiencia es, para Benjamin, el reverso del enorme progreso alcanzado por la técnica. El impacto del cambio tecnológico ha acelerado el proceso por el cual los objetos y las formas de la experiencia terminan por volverse rápidamente obsoletos. "De una vez para siempre, la técnica revoca la imagen externa de las cosas, como billetes de banco que han perdido vigencia", escribe Benjamin en "Onirokitsch", comparando este fenómeno con el desencadenamiento de la inflación alemana en 1923.[25] Como muestra en "Panorama imperial", texto de esta misma época recogido en *Dirección única*, la inflación brindó el esquema para una devaluación al por mayor de todos los bienes que había en el mercado, tanto financieros como culturales, hasta que por fin el propio medio de circulación fue liquidado.[26] De manera análoga, la planetarización de la técnica –*die Zeit des Weltbildes*, como la llama Martin Heidegger– estaría organizando una nueva *physis*, "cuya completa realidad política y objetiva se genera en la esfera de las imágenes [*Bildraum*]".[27]

22. *GS*, II., p. 214.
23. *GS*, II, p. 620.
24. Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschafen* [1930-32], Hamburgo: Rowohlt, 1952, vol. II, p. 193.
25. *GS*, II, p. 620, *infra*.
26. *Einbahnstrabe*, "Kaiserpanorama. Reise durch die deutsche Inflation", *GS*, IV, pp. 94 ss.
27. *GS*, II, p. 310. El 20 de enero de 1930, refiriéndose a *Pariser Passagen*, Benjamin escribe en francés a Gershom Sholem: "Lo que para mí hoy parece una cosa dada es que para este libro lo mismo que para el *Trauerspiel* no podre evitar una introducción que trate sobre la teoría del conocimiento –y, esta vez sobre todo, sobre la teoría del conocimiento histórico. Es así que encontraré en mi camino a Heidegger y espero algún destello del choque entre nuestras dos maneras, muy diferentes, de encarar la historia (*GS*, V, p. 1094).

La alteración del ritmo de la experiencia implica una modificación de la distancia entre percipiente y percibido, condición necesaria del modo contemplativo de percepción estética. "Lo que llamamos arte sólo comienza a dos metros del cuerpo", afirma Benjamin en el último párrafo de "Onirokitsch", sugiriendo que el arte depende de cierto distanciamiento que más tarde llamará "aura".[28] Benjamin esbozaría aquí, según McCole, una suerte de "fenomenología de la experiencia onírica" elaborada en los términos de la antropología filosófica de Ludwig Klages, para quien la distancia perceptiva es un rasgo fundamental de lo que denomina "conciencia onírica."[29] Probablemente Benjamin aceptaría esta caracterización, pero sólo después de historizarla: en los sueños surrealistas, las imágenes oníricas no aparecen signadas por la lejanía, sino por la cercanía y la domesticidad. Lo que adviene en ellas, lo que nos sale al encuentro, es el mundo de objetos de la técnica [*technische Dingwelt*], cuya quintaesencia es el kitsch:

> Ahora la mano se agarra a esta imagen una vez más en el sueño y tantea sus contornos familiares para despedirse. Ella toma los objetos por el lugar más común. Que no siempre es el más adecuado: los niños no estrechan un vaso, lo agarran por dentro. ¿Y qué lado ofrece la cosa al sueño? ¿Cuál es el lugar más común? Es el lado desteñido por el uso y adornado baratamente con frases hechas. El lado que la cosa ofrece al sueño es el kitsch.[30]

Este término (de *kitschen*, "chapucear", "farfullar", y de *Kitsch*, "baratija", "imitación", "cursilería") designa toda manifestación de "malgusto", cultivada o no: arte, cine, publicidad, moda, mobiliario, objetos cotidianos. Hijo de la cultura romántica, de una era incapaz de producir valores medios, como observa Hermann Broch, el kitsch representa una

28. *GS*, II, p. 622. En "Das Kunstwek im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit" [1935], Benjamin define el arte de la obra de arte como "la manifestación irrepetible de una lejanía" (*GS*, I, p. 498)
29. McCole, *op. cit.*, p. 216. Ver, en este sentido, las reflexiones de Benjamin sobre las teorías de Klages en "Schema zum psychophysischen Problem" [1922-23], *GS*, IV, pp. 83-87.
30. *GS*, II, p. 620.

"caída vertical" desde el más alto nivel del genio al "plano de la banalidad".[31] Su objetivo básico es la estetización, lo decorativo, el efecto bello. Históricamente, su irrupción tiene lugar hacia 1870, con lo que Benjamin llama la "época de la reproductibilidad técnica" de la obra de arte, que asegura su difusión masiva en un mercado cada vez más amplio, provocando "el desmoronamiento del aura".[32] El kitsch satisface plenamente la aspiración de las masas de "adueñarse de los objetos en la más próxima de las cercanías". En el kitsch las masas se apoderan de las obras de arte, ya no en la distancia perceptiva que se abre a la contemplación, sino a través del "primer plano" [*Aufnahme*] de la copia y la reproducción, donde la fugacidad y la posible repetición se hallan imbricadas de manera tan estrecha como en la obra de arte la singularidad y la perduración.

Receptivos a los cambios cada vez más rápidos del mundo perceptivo de la técnica [*Merkwelt*] , los surrealistas se encontraron con el kitsch al intentar producir aquella clase de arte que necesita de una distancia contemplativa. En *Une vague de rêves*, Louis Aragon muestra cómo, hacia 1922, "una epidemia de sueños" se abatió sobre el grupo.[33] "Los jóvenes creían haber descubierto el secreto de la poesía", comenta Benjamin, "cuando en realidad no hacían otra cosa que abolirla, a la par de las fuerzas más intensas de la época".[34] Los experimentos surrealistas con la escritura automática, el hipnotismo y las drogas fueron provechosos porque proporcionaron otra vía de acceso a aspectos cruciales de la conciencia moderna que, en el terreno del arte, habían sido anticipados por poetas como Rimbaud, Mallarmé y Lautréamont: la liquidación acelerada de las formas de la experiencia y la alteración del ritmo mismo de la percepción. Nada más ajeno a las aspiraciones del surrealismo que la idea de neutralizar tales hallazgos, reconduciéndolos a la esfera autónoma del arte. El verdadero fin de la aventura surrealista no era producir obras artísticas, sino enfrentar las consecuencias de este cambio profundo en las relaciones entre el sujeto y el mundo de objetos de la técnica.

31. Hermann Broch, *Dichten und Erkennen*, ed. de Hannah Arendt, Zurich: Rhein Verlag, 1955, p. 369.

32. *GS*, I, p. 499.

33. Louis Aragon, *Une vague des rêves* [París: *Commerce*, otoño de 1924], París: Seghers, 1990, p. 17.

34. *GS*, II, p. 621.

III

"El hombre, ese soñador definitivo," escribe Breton en el *Manifiesto del surrealismo*, "cada día más insatisfecho con su suerte, da vueltas fatigosamente alrededor de los objetos que se ha visto obligado a usar".[35] Una gran modestia constituye actualmente su patrimonio: privado de la posibilidad de actuar sobre el futuro, horizonte que la técnica ha arrebatado de sus manos, el enigmático y confuso argumento de los sueños no cifra ya su porvenir, sino que encuentra una clave de interpretación en la infancia. En "Onirokitsch", Benjamin asocia las imágenes oníricas a un pequeño "libro de estampas" para niños, cuyas páginas dispuestas en forma de acordeón "con estrépito caen al suelo".[36] Al pie de cada página pueden leerse extraños versos rimados que parecen adivinanzas: "Mi amante de gran belleza es la pereza", "Una medalla de porcelana para la mayor desgana", "Alguien en el corredor me desea la muerte con rencor".[37] Los surrealistas han escrito estos libros y sus artistas amigos los han poblado de inquietantes imágenes:

> *Répetitions* ha llamado Paul Éluard a uno sobre cuya portada Max Ernst ha dibujado cuatro niños. Estos dan la espalda al lector, al profesor y a la cátedra y miran por encima de una balaustrada hacia afuera, donde en el aire hay un balón. Con su punta se mece sobre la baranda un lápiz gigantesco.[38]

La descripción sirve a Benjamin para introducir el segundo tema de su ensayo. "La repetición de la experiencia infantil da que pensar", escribe a renglón seguido y agrega: "Cuando éramos chicos, no existía la angustiante protesta contra el mundo de nuestros padres."[39] En la infancia no conocíamos sino la facilidad extrema de todas las cosas. Los objetos

35. André Breton, *Manifeste du surréalisme* [París: Éditions du Sagittaire, 1924], París: Gallimard: 1985, p. 13.

36. *GS*, II, p. 620.

37. *GS*, II, p. 620, *infra*. Benjamin cita estos versos en francés: "Ma plus belle maîtresse c'est la paresse", "Une médaille vernie pour le plus grand ennui", "Dans le corridor il y a quelqu'un qui me veut à la mort".

38. *GS*, II, pp. 620-21. Cf. Paul Éluard, *Répétitions*, París: Au Sans Pareil, 1922. El contenido del libro fue parcialmente recogido en *Capitale de la douleur*, París: Gallimard, 1973.

39. *GS*, II, p. 621.

más banales nos parecían entonces dotados de un prodigioso encanto. La imaginación no necesitaba ir muy lejos: todo "estaba tan cerca", las peores condiciones materiales resultaban excelentes: "Cuando niños en esto nos mostrábamos superiores." Nuestra confianza en la vida real permanecía intacta: al abrazar los objetos más banales, "abrazábamos lo bueno", que estaba siempre al alcance de la mano.[40] El kitsch es la forma en que experimentamos el entorno cotidiano durante la infancia. Todos los ornamentos de la vigilia servían entonces para armar decorados: el mundo de nuestros padres se abría como un paisaje y se cerraba como un salón. Benjamin subraya esta faceta ornamental, la madeja de "íntimos entrelazamientos" que recubren la experiencia infantil: "Allí hay empatía de las almas, amor, kitsch".[41]

Si para la estética clásica la obra de arte se funda en la distancia que configura el fenómeno del aura, "en el kitsch el mundo de las cosas vuelve a acercarse al hombre".[42] El kitsch se opone al arte como el amor a la belleza, como el sueño al despertar. Las imágenes oníricas, sustentando una realidad preciosa y frágil, tienden un puente entre ambos mundos. Influenciado por Marcel Proust, cuya obra ha empezado a traducir en 1926, Benjamin ve en el recuerdo, en la *mémoire involontaire*, el proceso en el que "irrumpe el verdadero rostro surrealista de la existencia".[43] En efecto, el kitsch asoma su cabeza en cada fenómeno moderno en el que emerge el ornamento, desde el sobrecargado interior burgués de fines del siglo diecinueve, donde prolifera, hasta la sentimentalidad y la verbosidad de las conversaciones que pueblan su pequeño espacio. Una pintura de James Ensor, titulada *Le meuble hanté*, que Benjamin describe en un artículo de la misma época, capta en una atmósfera sombría el contenido de esta experiencia:

> Un niño sentado, junto a una alta mesa, delante de un libro abierto entre otros. A su lado, la madre, ocupada en tareas hogareñas. Del cielorraso, de un aparador gigantesco, de debajo de la mesa surgen máscaras. Mudo, el niño mira fijamente, los ojos bien abiertos, no por encima de las máscaras que su mirada despierta alrededor, aun cuando no las ve, sino delante de sí.[44]

Tales decorados ofrecen, para Benjamin, "la imagen más acabada de nuestra manera de sentir".[45] El kitsch del mundo de los padres, la cultura material que rodea la infancia, define las formas en que los objetos familiares han traspasado las fronteras del sueño. Esto determina que, en los albores del siglo veinte, el sueño participe menos de lo sublime que de lo "siniestro" [*Unheimlich*], en el sentido que tiene para Freud este término.[46] El kitsch es en sí mismo pesadillesco, una transposición de pulsiones y deseos inconscientes. En esta constatación reside el doble sentido del enigmático título de Benjamin: así como el kitsch *onírico* no es sino el espejo invertido de la banalidad, el kitsch *real* de la experiencia cotidiana puede ser visto como el producto de un estado semejante al sueño. El mundo de la vigilia, que consideramos concientemente producido, se revela un esfera de proyecciones inconscientes. Como señala McCole, el concepto mismo de onirokitsch remite a lo que Freud llama "psicopatología de la vida cotidiana".[47] Pero mientras el psicoanálisis traza esta patología *in marginalia* como lapsus del habla –cortes en la fachada de la racionalidad intencional–, Benjamin prefiere citar entre comillas el *Manifiesto del surrealismo* para mostrar cómo el "malentendido dialógico" gobierna las relaciones intersubjetivas:

> "El surrealismo se ha dedicado a reestablecer el diálogo en su verdad esencial. Los interlocutores son liberados de la obligación de la cortesía. Quien habla no va a deducir una tesis. En cuanto a la respuesta, ésta no repara por

40. Giovanni Carchia observa, en una nota a su traducción italiana de "Traumkitsch", que Benjamin introduce en el texto una variante del proverbio: *Warum in die ferne schwifen, sieh, das Gutte liegt so nah?* [¿Para qué perdernos en la lejanía, cuando lo bueno, mira, está tan cerca?]. Cf. *Strada: a senso unico. Scritti 1926-27: Opere di Walter Benjamin*, Roma: Einaudi, vol. IV, pp. 70-73.

41. *GS*, II, p. 621, *infra*.

42. *GS*, II, p. 623.

43. "Zum Bilde Proust" [1929], *GS*, II, p. 314.

44. "Möbel und Masken. Zur Ausstellung James Ensor bei Barbazanges, Paris" (1926), *GS*, IV, p. 478. Ver también "Verstecke", en *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, *GS*, IV, pp. 253-54, donde Benjamin describe la casa de su infancia como un "arsenal de máscaras".

45. *GS*, II, p. 622.

46. Cf. Sigmund Freud, "Das Unheimliche" [1919], *Gesammelte Werke*, ed. de Anna Freud, Frankfort del Meno: S. Fischer, [1947], 4° reimp., 1972, vol. XII, pp. 229-68.

47. McCole, *op. cit.*, p. 214.

principio en el amor propio del que ha hablado. Las palabras y las imágenes no sirven al espíritu del que escucha más que como un trampolín."[48]

El "malentendido dialógico" que propician los surrealistas encuentra una correspondencia en el lenguaje de los sueños. Expresión de "lo que está vivo en el diálogo", representa la prosodia misma del inconsciente, "el ritmo con el cual la única verdadera realidad se abre paso en la conversación", puntualiza Benjamin: "Cuanto más verdaderamente sabe hablar un hombre, tanto más felizmente se lo malentiende".[49] En el diálogo, lo mismo que en el lenguaje de los sueños, el sentido no yace en las palabras, sino en lo que las arrastra. Como dice en uno de sus primeros fragmentos sobre estética: "Las palabras en el sueño son un producto azaroso del sentido, que no reside sino en la continuidad sin palabras de un flujo."[50] Consecuente con este planteo, Benjamin mantiene en su interpetación del kitsch los dos niveles del esquema psicoanalítico del sueño –contenido manifiesto y pensamiento latente, superficie ilusoria y significado oculto–, pero se niega a admitir que el mundo de la vigilia sea tan sólo una superficie inesencial bajo la que permanece oculto un mensaje psíquico.

Benjamin reconoce en el psicoanálisis el descubrimiento de "la anamorfosis [*Vexierbild*] como esquematismo del trabajo onírico": las imágenes de los sueños son pictogramas deformes, equívocos, semejantes a acertijos y rompecabezas, cuyo contenido manifiesto debe ser descifrado como un jeroglífico.[51] Pero mientras Freud, en última instancia, considera el contenido manifiesto como la elaboración secundaria de un material psíquico subyacente, Benjamin prefiere una de las variaciones su-

48. II, p. 622. Benjamin reescribe a Breton, omitiendo algunas líneas del texto del *Manifiesto*. Cf. André Breton, *op.cit.*, p. 47.

49. *GS*, p. 622, *infra*.

50. "<Aphorismen>" [1917], *GS*, II, p. 601.

51. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung* [1900-1901], vols. II-III, pp. 3 ss. y 283 ss. Ver también "Über den Traum", vols. II-III, p. 680. Aunque la tradición psicoanalítica en lengua española ha traducido *Vexierbild* como "jeroglífico", consideramos más correcto hacerlo como "anamorfosis", según el significado que el término tiene para la historia de la pintura.en alemán. Cf. Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [Libro XI de *Le Séminaire*], París: Éditions du Seuil, 1973, pp. 75-84.

rrealistas de la teoría psicoanalítica de los sueños. Entre las experiencias capitales del grupo, se encuentra la percepción de que ciertos objetos, configuraciones y lugares del mundo de la vigilia –el Passage de L'Opera, Les Buttes-Chaumont– aparecen a veces revestidos de una misteriosa luminosidad, dotados en sí mismos de una cualidad espectral que, según Breton, se abre a la "resolución futura de esos dos estados, en apariencia tan contradictorios, que son el sueño y la realidad, en una suerte de realidad absoluta, de *surrealidad*".[52] Benjamin observa que los surrealistas "están menos sobre la huella del alma que sobre la de las cosas": ellos se proponen interrogarlas como "un oculto Guillermo Tell surgiendo de las entrañas del bosque para descifrar los contornos de la banalidad como una imagen anamórfica, o para responder a la pregunta: ¿dónde está la novia?"[53]

IV

Así como Freud se ocupa de descifrar el pictograma de los sueños, Benjamin se vuelve en *Passagen-Werk* sobre el "carácter expresivo de las primeros productos industriales, las primeras construcciones en hierro, las primeras máquinas, tanto como de las primeras tiendas, afiches, etc."[54] La tarea de "interpretar el siglo diecinueve en la moda y los afiches, los edificios y la política, como una sucesión de sus visiones oníricas"[55] emerge –señala Winfried Menninghaus– de la amalgama del concepto de mito y la adopción marxista de la teoría psicoanalítica del sueño.[56] Por eso es que Benjamin afirma –refiriéndose a los pasajes tanto como a los "jardines de invierno, panoramas, fábricas, gabinetes de figuras de cera, casinos, estaciones de ferrocarril"–[57] que para comprender

52. André Breon, *op. cit.*, p. 24.

53. *GS*, II, p. 621.

54. *GS*, V, p. 574 (N 1a, 7).

55. *GS*, V, p. 492 (K 1, 4).

56. Winfried Menninghaus, "Walter Benjamin's Theory of Myth" [1983], en Gary Smith (comp.), *On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991, p. 301; traducción francesa en Heinz Wisman (comp.), *op. cit.*, pp. 536-37. Este ensayo es un estudio preliminar a Menninghaus, *Schwellenkunde: Walter Benjamins Passage des Mythos*, Frankfort del Meno: Suhrkamp, 1986.

57. *GS*, V, p. 511 (L 1, 3).

su esencia debemos "sumergirlos en el lecho más profundo del sueño".[58] Pero Benjamin se diferencia también de Freud por lo que indaga en el lecho mismo del sueño: mientras este último busca explicaciones para la vida íntima del paciente o leyes universales del trabajo onírico individual, el primero rastrea la fisionomía de la cultura material de una época, las configuraciones ideológicas *concretas* de los procesos económicos en el cuerpo social.[59]

En una de sus primeras notas para "Pariser Passagen", Benjamin expone con claridad su objetivo: "trasladar" las conquistas psicoanalíticas "de lo individual a lo colectivo".[60] El paso de una esfera a la otra lo encuentra en el surrealismo, cuya más sorprendente *trouvaille*, contra lo que puedan afirmar sus manifiestos, no se funda tanto en el simbolismo de las imágenes oníricas como en el hecho de que, sin proponérselo, "han tropezado con las energías revolucionarias que se manifiestan en lo "anticuado" [*im Verhalteten*].[61] Deslizándose por la puerta trasera en la casa de los sueños, los surrealistas se han encontrado de pronto con el "entorno de la segunda mitad del siglo diecinueve".[62] De regreso en la infancia, perdidos en una pesadilla de la que no aciertan a despertar, dan vueltas alrededor de los objetos caídos en desuso, cuyas melancólicos rostros familiares ven rápidamente desvanecerse ante sus ojos para siempre. Dibujando por última vez sus perfiles, llevándolos a una proximidad táctil como en una caricia de despedida, tratan de "penetrar el corazón de las cosas obsoletas"[63] para absorber sus energías:

> En el matorral de la prehistoria [*Urgeschichte*] buscan el árbol totémico de los objetos. La suprema mueca de este árbol totémico, la última de todas, es el kitsch. Éste es la última máscara de banalidad que revestimos en el sueño y en la conversación para absorber la energía del extinguido mundo de las cosas.[64]

58. *GS*, V, p. 1009 (F°, 34).

59. En su ensayo sobre *Dirección única*, Adorno escribe: "Los sueños no son considerados como símbolos de un componente psíquico inconsciente, sino literal y objetivamente examinados. Dicho en términos psicoanalíticos, lo que importa es el contenido manifiesto de los sueños, no el pensamiento latente". Ver Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, ed. de Rolf Tiedemann, Francfort del Meno: Suhrkamp, 1984, vol. 11, pp. 681-82.

60. *GS*, V, p. 1012 (G°, 27).

61. "Der Surrealismus", *GS*, II, p. 299.

62. *GS*, II, p. 622.

63. *GS*, II, p. 621

El kitsch mismo es, sin duda, un fenómeno histórico del pasado reciente, del mundo en el que Benjamin y los surrealistas han crecido. Pero la fuente de su poder se remonta mucho más atrás en la historia humana: es la huella de una experiencia atávica, literalmente primordial, que hunde sus raíces en un pasado arcaico. Una torsión en el texto pone precisamente de relieve esta duplicidad: la correlación entre la idea de "penetrar el corazón de las cosas obsoletas" y la de "absorber la energía del extinguido mundo de las cosas" indica la presencia latente, en el horizonte de la cultura de masas, de un substrato mítico cuyas poderosas fuerzas aún permanecen activas. Aventurándose en la espesura del interior burgués del siglo diecinueve, los surrealistas han desembocado en el "matorral de la prehistoria", que Benjamin se dispone enfrentar con las armas de la *Aufklärung*:

> Desbrozar los dominios donde sólo la locura, hasta aquí, ha crecido en abundancia. Avanzar con el hacha afilada de la razón, sin mirar ni a derecha ni a izquierda, para no sucumbir al horror que, desde el fondo del bosque primordial [*Urwald*], trata de seducirnos. Cada espacio de tierra debe ser un día desbrozado por la razón, depurado de las malezas del delirio y del mito. Esto es lo que hay que hacer aquí con la tierra fresca del siglo diecinueve.[65]

Contra la idea de la modernidad como desmitificación y desencantamiento que se inspira en las tesis de Max Weber, el argumento central de Benjamin en *Passagen-Werk* es que, con el desarrollo del capitalismo, "un espeso sueño se expandió sobre Europa y con él una reactivación de las fuerzas míticas".[66] Como señala Susan Buck-Morss, si Weber postula el triunfo de la razón abstracta y formal, en los siglos dieciocho y diecinueve, como principio organizador de las estructuras de la produccción, el mercado, la burocracia estatal y todas las formas culturales, Benjamin sostiene que, por debajo de la superficie de una racionalización crecien-

64. *G*, II., p. 622.

65. *GS*, V, p. 1010, (G°, II).

66. *GS*, V, p.

te, articulado en un nivel onírico inconsciente, el mundo social ha sido plenamente *reencantado*.[67] En la ciudad moderna, que el *flâneur* surrealista recorre como un sonámbulo, el "amenazador y fascinante rostro"[68] del mito le sale al encuentro en todas partes. Asoma en los afiches callejeros que anuncian "pasta dentífrica para gigantes"[69] y murmura su presencia en los diagramas urbanos más racionalistas que, "con sus calles uniformes e infinitas filas de edificios, han realizado el sueño arquitectónico de la antigüedad: el laberinto".[70]

El mito aflora prototípicamente en los pasajes, donde "las mercancías están suspendidas y amontonadas entre sí en tan estrecha confusión que parecen imágenes sacadas de los sueños más incoherentes".[71] La mirada que, por obra de este *reencantamiento*, transforma en "imágenes dialécticas" las mercancías, es la fantasmagoría del *flâneur* surrealista sobre el "paisaje primitivo del consumo" [*Urlandschaft der Konsumtio*]. El surrealismo –"nuevo arte alegórico de la *flânerie*"–[72] penetra los escaparates de las tiendas, "idealizando el valor de cambio y poniendo su valor de uso en un segundo plano".[73] Despojadas de su valor de uso, las cosas no resultan más que notas recordatorias de aquellos objetos sobre los cuales, en otro tiempo, se ha posado el deseo. El concepto marxista de "fetichismo de la mercancía" –de la sumisión generalizada de un valor de uso evanescente a un valor de cambio reificado pero cuantificable– es amalgamado por el surrealismo a la teoría psicoanalítica en su procedimiento del montaje. El objeto surrealista es un objeto *depaysé*, sacado de su marco familiar [*heimlich*] y trasladado a otro no habitual, siniestro [*unheimlich*]. Mientras las cosas, según su valor de uso, son convocadas para algo completamente nuevo, la "dialéctica detenida" [*Dialektik im Stillstand*] del consumo petrfica su valor de cambio y las transforman en "naturalezas muertas" [*Stilleben*].[74]

67. Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge, Massachusetts/Londres: The MIT Press, 1989, pp. 253-254.
68. *GS*, V, pg. 96.
69. *GS*, IV, pg. 132.
70. *GS*, V, p. 1007 (F°, 13).
71. *GS*, V,. p. 993 (A°, 5).
72. *GS*, V, pg. 1000 (D°, I).
73. "Der Autor als Produzent" [1934], *GS*, II, p. 692
74. *GS*, I, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, p. 343.

Para Benjamin, el surrealismo es un arte alegórico en el sentido que el término tiene en *El origen del drama barroco alemán*. La alegoría [*Allegorie*], que expresa *en sí misma* la experiencia de lo sufriente, de lo oprimido, de lo irreconciliado y de lo malogrado, la experiencia de lo negativo, se opone al símbolo [*Symbol*], que *representa* positivamente la felicidad, la reconciliación, la utopía: "Mientras en el símbolo la destrucción es idealizada y el rostro transfigurado de la naturaleza se muestra fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la *facies hippocratica* de la historia yace ante los ojos como un paisaje primitivo petrificado." Pictograma del dolor en el que la vida y la muerte se anudan para engendrar un fragmento amorfo, el mundo en ruinas que pinta el surrealismo es el escenario de la modernidad, el melancólico decorado donde los sueños de una época se inmovilizan. Los cuerpos prostituidos, mutilados, dispersos que colecciona este nuevo arte alegórico traducen el carácter destructivo de la técnica. Su utopía negativa, aunque encarna un tendencia regresiva, comporta también un aspecto progresivo: "la disipación de las apariencias", la abolición de todo aquello que se presenta como un "orden natural", un "totalidad", un sistema.[75]

Aunque su significación es cambiante y no llega nunca a traducirse en una terminología coherente, las nociones de "imagen dialéctica"y "dialéctica detenida" forman las categorías centrales de *Passagen-Werk*. En el primer *exposé* de "París, capital del siglo XIX" (1935), Benjamin situará las imágenes dialécticas, en tanto "imágenes de deseo" [*Wunschbilder*] "en el inconsciente colectivo" [*im Unbewussten des Kollectivums*], cuya "facultad productora de imágenes" [*Bildphantasie*], al recibir el impulso de lo nuevo, se orienta hacia el pasado arcaico de la prehistoria "para engendrar la utopía".[76] Impresionado por la crítica de Adorno, que cuestiona la "tendencia mitologizante y arcaizante" del trabajo, Benjamin modificará su punto de vista y, en el segundo *exposé* de 1939, no volverá a hablar ya de los sueños más que tangencialmente.[77] No obstante, la idea de una inmersión en el mundo de las imágenes colectivas,

75. *GS*, V, p. 417 (J 57, 3)
76. *GS*, V, p. 47.
77. *GS*, V, p. 1128 (carta del 2 de agosto de 1935). Sobre la disputa entre Adorno y Benjamin, ver Richard Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption* [1982], Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1994, pp. 163-212. Una inteligente defensa de Benjamin puede leerse en Margaret Cohen,

en las formas mismas de la conciencia mítica, continuará siendo una precopucación constante en sus investigaciones. El proyecto de una superación [*Aufhebung*] social y cultural que, absorbiendo las energías del pasado, producirá una humanidad radicalmente nueva, es antipado por Benjamin en las líneas finales de "Onirokitsch":

> El hombre nuevo [*der neue Mensch*] tiene en sí la completa quintaesencia de las viejas formas, y lo que en la confrontación con el entorno de la segunda mitad del siglo diecinueve se configura, este artista tanto de los sueños como de la palabra y la imagen, es un ser que podría llamarse "hombre amoblado" [*der möblierte Mensch*].[78]

V

Dijimos al comienzo que la noción de "iluminación histórica" [*historische Erleutung*] articula el conjunto de los temas de "Onirokitsch"en tres niveles de análisis diferentes. El primero trataría de probar que el sueño no es un fenómeno intemporal, naturalmente dado en el hombre, sino una experiencia históricamente constituida. Sin embargo, como observa Mc Cole, los comentarios de Benjamin al respecto son un tanto vagos y no se fundan en un estudio de las condiciones efectivas del trabajo onírico.[79] Sus reflexiones sobre los románticos y los surrealistas parecen más bien orientarse exclusivamente hacia las imágenes literarias de los sueños. Benjamin, en efecto, no está sino indirectamente preocupado por lo que en realidad pasa durante el sueño. Lo que en verdad le interesa es que el mundo de la vigilia pueda leerse como un producto de proyeccciones inconscientes análogas a los sueños. El sentido en el que tales sueños tienen una historia es para Benjamin susceptible de demostración y quedará de manifiesto en *Passagen-Werk*.

El segundo nivel de la iluminación histórica sería la relación que establece entre el pasado reciente y específico –la segunda mitad del siglo diecinueve– y el pasado arcaico de la prehistoria. Según McCole, el enlace entre ambos pasados, tan crucial para su argumento, estaría dado por

Profane Illumination. Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution, Berkeley/Los Angeles/ Londres, University of California Press, 1993, pp. 21-30.

78. *GS*, II, p. 622.

79. McCole, *op.cit.*, p. 219.

su peculiar concepción de la infancia.[80] Benjamin parece asumir que la ontogenia repite la filogenia: la experiencia de la infancia recapitularía las más tempranas etapas en el desarrollo de la especie humana. Esta noción era un lugar común de las teorías evolucionistas, tanto científicas comos seudocientíficas, de principios de siglo. Benjamin alude al animismo, el totemismo, la magia y el mito, aunque sin mayor precisión. Su eclecticismo, agrega McCole, da cuenta del uso deliberadamente no convencional que en el texto se hace de estas referencias. Benjamin no está interesado en las concepciones evolucionistas, sino que se apropia de estos discursos para desmontarlos y hacer visibles las regresiones históricas en las sociedades avanzadas. La iluminación que tiene en mente busca en la fantasía de los niños una clave para penetrar en el mundo de la técnica, como se desprende del siguiente fragmento de *Pariser Passagen*:

> Tarea de la infancia: integrar el nuevo mundo al espacio simbólico. El niño, en efecto, puede hacer aquello que el adulto es absolutamente incapaz de hacer: esto es, recordar lo nuevo. Las locomotoras tienen ya para nosotros un carácter simbólico porque las hemos visto en nuestra infancia. Pero nuestros hijos perciben el de los automóviles, en los cuales nosotros no vemos más que el lado novedoso, elegante, moderno, desencantado.[81]

McCole destaca, por último, un tercer nivel de la iluminación histórica: un enfático concepto del ahora [*Jetztzeit*], un específico *locus* histórico, una constelación particular de fuerzas en el presente abriría el camino para penetrar en las formas del pasado.[82] Consumiendo la imagen de las cosas y alterando la distancia perceptiva que posibilita el arte, la técnica ha enseñado a los surrealistas una nueva manera de mirar. Como Benjamin señalará más tarde al describir su propia óptica dialéctica, lo que cuenta no es tanto la situación histórica concreta del objeto al cual nos aplicamos cuanto "la situación histórica concreta del *interés* que tiene este objeto" en un presente determinado.[83] La historicidad de las imágenes oníricas no sólo significa que pertenecen a una época dada, sino que llegan a ser legibles desde la perspectiva de ciertas situaciones posteriores.

80. McCole, *op. cit.*, pp. 219-20.

81. *GS*, V, p. 492 (K 1a, 3) y p. 1024 (M°, 20).

82. McCole, *op. cit.*, p. 220.

83. *GS*, V, p. 1026 (O°, 5).

La verdad histórica se genera por el contacto entre el presente y momentos o coyunturas específicas del pasado. Las formulaciones densas y evocativas de "Onirokitsch" trazan así una línea divisoria en la producción de Benjamin, para quien la necesidad de definir la relación entre la cultura material de la segunda mitad del siglo diecinueve y su propio presente será una de las cuestiones cruciales de *Passagen-Werk*.

La evolución del concepto de sueño sigue en Benjamin un curso distinto que en Breton. Este último comienza, en efecto, por darle una significación relativamente extendida. Cuando en el primer *Manifiesto* define al hombre como un "soñador definitivo", engloba en el campo de las imágenes oníricas no sólo las alucinaciones, las visiones de la utopía y los juegos de la imaginación, sino también la simple ensoñación [*rêverie*].[84] En adelante, Breton no cesará, sin embargo, de circunscribir los límites del sueño, precisando cada vez más sus contornos. Llegará incluso a ver en la nitidez de esta demarcación la forma de eliminar la distinción entre el mundo del sueño y el mundo de la vigilia, tan tajante como aquella que separa la poesía de la prosa. Benjamin, en cambio, a partir de "Onirokitsch" no dejará de extender su campo de aplicaciones. Rita Bischof y Elisabeth Lenk distinguen en esta evolución tres grandes etapas: primeramente, la abolición de la diferencia entre el sueño y la vigilia, suplantada por toda una gama de estados intermedios; en segundo lugar, la supresión del criterio limitativo, fundamental para Freud, que hace del sueño un fenómeno estrictamente individual, vivido por un cuerpo sensible; por último, la extensión de la experiencia onírica al plano colectivo.[85]

El paso de esta acepción extendida a un nuevo concepto del sueño se produciría, según Bischof y Lenk, en aquel estado de ensoñación, intermedio entre la representación y la percepción, que Benjamin atribuye al *flâneur* y cuya experiencia él mismo realiza. La mirada que este paseante solitario posa sobre la ciudad, dice Benjamin en "Pariser Passagen", es la mirada del *depaysé*. Como un nuevo Odiseo urbano, el *paysan* de Aragon no se adentra, sin embargo, en la lejanía sino en el pasado, donde las calles se presentan como "el interior familiar y amoblado de las masas".[86]

84. André Breton, *op. cit.*, pp. 15 y sigs.

85. Rita Bischof y Elisabeth Lenk, "L'intrication surréele du rêve et de l'histoire dans les Passages de Benjamin", en Heinz Wismann (comp.), *op. cit.*, pp. 181-82.

86. *GS*, V, p. 1052 (d°, 4).

Que se trate de París o de Berlín, poco importa: una infancia, que no necesariamente coincide con su propio pasado, sino "una infancia anteriormente vivida",[87] tanto por él mismo como por un ancestro, sale a su encuentro en cada tienda, cada afiche publicitario, cada rostro de mujer reflejado en una vidriera. El espacio deviene tiempo [*Zeitraum*] y el tiempo sueño [*Zeit-traum*]:[88] mientras deambula por la ciudad, su doble espectral lo sigue por el interior de las casas, atravesando los muros con paso ligero.

VI

Las calles, dice Benjamin en *Pariser Passagen*, constituyen "la vivienda del colectivo [*das Wohnraum des Kollectivums*]".[89] Como el "Hombre de la multitud" de Edgar Allan Poe, "el colectivo es un ser que está siempre en movimiento, siempre agitado, que vive, experimenta, conoce e inventa tanto las cosas entre las fachadas como los individuos al abrigo de sus muros." Mientras duerme, ignora la historia. Los acontecimientos se desarrollan para él mecánicamente, produciendo a su alrededor una ilusión de progreso. "La sensación de lo totalmente nuevo, de lo totalmente moderno es, en efecto, una forma de devenir tan onírica como el eterno retorno de lo mismo".[90] La moderna cultura de masas encuentra, en la reificación de los poderes de la técnica, su correspondencia con el mundo simbólico del mito. Los dioses proliferan en la sociedad de consumo, pero sus magias son parciales: ellos mismos resultan tan transitorios como el cambiante momento histórico en el que son generados. Cuando sus formas se disipan en la conciencia esclarecida, quedan al descubierto las condiciones económicas de las que son expresión:

> Las condiciones económicas que se imponen a la sociedad no determinan solamente la existencia material y la superestructura ideológica: ellas encuentran también una expresión. El estómago repleto de un hombre que duerme no encuentra su superestructura ideológica en el contenido del sueño. Lo mismo ocurre con las condiciones de vida para el colectivo. Éste las interpre-

87. *GS*, V, p. 1053 (e°, 1).

88. *GS*, V, p. 491 (K 1, 4).

89. *GS*, V, p. 1051 (d°, 1).

90. *GS*, V, p. 1023 (M°, 14)

ta, las explica; ellas encuentran su *expresión* en el sueño y su *interpretación* en el despertar.[91]

La influencia surrealista – y de un modo más inmediato, la impresión dejada por la lectura de *Une vague de rêves*– indujo a Benjamin, tal vez a instancias de ciertos miembros del grupo, a transcribir sus sueños. Este es el origen de los sueños publicados en 1928 por Ignaz Jesower en su *Buch der Traumes*, algunos de los cuales reaparecen en las obras de Benjamin, sobre todo en *Dirección única* y *Denkbilder* (1931-33). En uno de estos sueños, que Bischof y Lenk analizan detenidamente, se relata nada menos que una iniciación a la videncia. "Yo veía todo aunque estaba ciego", escribe allí Benjamin.[92] La ceguera que golpea irónicamente al "vidente" es la marca de su vocación. Alguien—un rival, pero también un ángel con rostro de demonio—quiebra una varilla sobre su cabeza diciendo: "Sé que eres el profeta Daniel". Pero Daniel no era solamente "profeta", o mejor dicho lo era en el sentido más pleno de la palabra *prophetes*, con la que se tradujo el término *nabi* del hebreo, que significa a la vez "intérprete". Daniel tuvo el mismo sueño que Nabucodonosor y Dios, al otorgárselo, le concedió también su interpretación.

En el "Konvolut N" de *Passagen-Werk*, Benjamin asimila la tarea del historiador al "trabajo de interpretación de los sueños" y sugiere que la realidad del siglo diecinueve "puede ser leída como un texto".[93] ¿Quiere decir esto que habría imaginado su proyecto como una "clave de sueños", como el libro de los sueños de aquellos que velan? De ser así, nos enfrentaríamos a una dificultad epistemológica. En su crítica del primer *exposé* de "París, capital del siglo XIX", Adorno hizo notar a Benjamin que no sería siempre fácil discernir su teoría de un "inconsciente colectivo" de las concepciones mitologizantes de Ludwig Klages y Ernst Jung.[94] Pero la pregunta de fondo parece ser la siguiente: ¿qué es un sueño colectivo? ¿Cuáles son, en efecto, los criterios que permiten distinguir el sueño, en el sentido en que lo entiende Benjamin, de otros conceptos,

91. *GS*, V, p. 1023 (M°, 14), *infra*.

92. "Der Seher", en "Selbstbildnisse des Träumenden:", *Denkbilder*, *GS*, IV, pp. 421-22. Parcialmente reproducido en *Passagen-Werk*, *GS*, V, p. 516 (L 2, 7). Ver Bischof y Lenk, *op. cit.*, 180-85.

93. *GS*, V, p. 580 (N 4, 1) y (N 4, 2).

94. *GS*, V, p. 1130 (carta del 2 de agosto de 1935).

como los de ideología, utopía, mito, fantasmagoría? ¿Existiría nada más que un solo sujeto colectivo, o las diversas colectividades (las clases sociales, por ejemplo) tendrían sueños que difieren entre sí?[95]

Menninghaus ha mostrado cómo la oposición implícita entre el concepto de mito en Benjamin y en Jung es inconfundible: mientras Jung percibe los mitos como imágenes oníricas colectivas, arquetipos suprahistóricos de una existencia humana absoluta, Benjamin se preocupa por "la signatura *histórica* específica del colectivo mundo de imágenes y de cosas."[96] En *Passagen-Werk*, su idea de abrir una perspectiva en la historia de los sueños se dirige polémicamente contra Aragon, cuya *mythologie moderne* es definida en *El campesino de París* como "ciencia viviente", reduciendo de manera deliberada su campo de aplicación a la experiencia individual.[97] Pero Benjamin se apropia menos de la teoría surrealista que de su praxis de la mitología moderna. La frontera entre su propio concepto de mitología y el del surrealismo está dibujada tanto por la preservación de un sujeto colectivo como por la instrumentalización de las imágenes oníricas: para Benjamin, la esfera de los sueños no es un fin en sí mismo, sino más bien "un momento teleológico", puesto que todo sueño "espera secretamente el despertar."[98] La mitología surrealista encuentra, de esta manera, su justificación histórico-filosófica como un *organon* que debe ser empleado con argucia:

> La verdadera superación de una época tiene la estructura del despertar en la medida en que está enteramente regida por la argucia. Es con argucia [*mit List*] y sólo con ella que nos sustraemos a la esfera del sueño.[99]

El uso de la palabra *argucia*, de claras connotaciones hegelianas, es sin duda intencional. Dijimos que *Passagen-Werk* fue concebido como "un encantamiento dialéctico" [*eine dialektische Feerie*]. Es probable que

95. Cf. Bischof y Lenk, *op. cit.*, p. 183. Sobre la noción de mito en Benjamin y sus diversas configuraciones semánticas, ver el importante trabajo de Winfried Menninghaus, *Schwellenkunde: Walter Benjamins Passage des Mythos*, Francfort del Meno: Suhrkamp, 1986.

96. Menninghaus, "walter Benjamin's Theory of myth", p. 302.

97. Louis Aragon, *Le paysan de Paris*, p. 15.

98. *GS*, V, p. 492 (K 1a, 2).

99. *GS*, V, p. 1058 (h°, 3).

Benjamin, en un principio, se imaginara el libro como una versión marxista del cuento de la Bella Durmiente, reservándose no el papel del príncipe que la despertaba con un beso, como podría esperarse, sino otro más sorprendente y original. En un inédito prefacio a *El origen del drama barroco alemán* que fechó en julio de 1925, Benjamin se retrata como el cocinero que la arrancó brutalmente de su sueño "al darle un resonante cachetazo al repostero, cuyo eco atravesó el palacio con la fuerza reprimida de muchos años."[100] Que Benjamin haya elegido el término francés *féerie* en lugar de *Märchen*, como ha precisado Irving Wohlfarth, resulta significativo: sugiere que Benjamin no se proponía *contar* un cuento de hadas siguiendo una forma narrativa, práctica que, en su ensayo de 1936, "El narrador", considera precaria para los tiempos modernos, sino más bien *componer* una escena encantada, transformando las imágenes oníricas en imágenes dialécticas a través del montaje de las representaciones históricas.[101]

En su ensayo "El surrealismo" de 1929, Benjamin compara este procedimiento con un truco de magia: "La treta que domina este mundo de cosas –es más honesto hablar aquí de treta que de método– consiste en sustituir la mirada histórica sobre el pasado por la mirada política".[102] El propósito de Benjamin, podemos decir, será trasformar esta argucia, esta estratagema en "método dialéctico". Mientras la mitología surrealista pone las cosas a cierta distancia, las transporta a la esfera de los sueños, dejándolas allí, Benjamin ilumina la esfera de los sueños –la colectiva *Bildphantasie*, como precisa Menninghaus–[103] para conducirlas hasta el umbral del despertar. Identificando este momento con el "ahora de la cognoscibilidad" [*Jetz der Erkennbarkeit*] en el que las cosas muestran su verdadero rostro surrealista",[104] el arte del montaje estará al servicio del

100. *GS*, I, pp. 901-02 (carta a Scholem del 5 de abril de 1925).

101. Citado por Buck-Morss, *op. cit.*, p. 460, nota 91. La palabra francesa *féerie*, que en alemán puede traducirse como *Feen*, sugiere una escena encantada, el mundo mágico y extravagante de las hadas. Cf. también Irving Wohlfarth, "Resentment Begins at Home: Nietzsche, Benjamin and the University", en Gary Smith (comp.), *On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections*, pp. 224-59. Sobre la posición de Benjamin frente a la narración, ver "Der Erzähler" [1936], *GS*, II, p. 458.

102. *GS*, II, p. 300.

103. Menninghaus, *op. cit.*, p. 303.

104. *GS*, V, p. 579 (N 3a, 3)

historiador que, en adelante, buscará no ya interpretar, sino "tan sólo mostrar", "presentar la expresión de la economía en su propia cultura".[105] Probablemente en ningún otro lugar Benjamin haya explicitado mejor el carácter contramitológico de su "iluminación histórica" que en el siguiente fragmento de *Passagen-Werk*:

> Demarcación de la tendencia de este trabajo frente a Aragon: mientras Aragon insiste en permanecer en el plano del sueño, aquí debe encontrarse la constelación del despertar. Mientras en Aragon persiste un elemento impresionista –la "mitología"– y este impresionismo es responsable de numerosos filosofemas del libro, aquí se trata de disolver la "mitología" en el espacio de la historia. Lo que ciertamente sólo puede realizarse mediante el despertar de un saber aún no conciente de sí mismo.[106]

Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

In 1928 Walter Benjamin declared his ambition to "take up the legacy of surrealism". He pictured himself exercising "all the powers of command of a philosophical Fortinbras" in order to movilize the legitimate energies of surrealist's aesthetics for his own critical work. By historizing and contextualizing "Dreamkitsch", Benjamin's first essay on Breton, Aragon and Éluard, this study explores his tentative to reconstruct the surrealist vision of a modern mythology, incorporating it into his own theory of "historical illumination". The result is a interpretative framework which attempts to make sense of what appear, on first sight, to be contradictory and paradoxical impulses within Benjamin's early characterization of the *Arcades Project* as a dialectical fairy scene.

105. *GS*, V, p. 574 (N 1a, 7) y (N 1a 8).

106. *GS*, V, p. 571 (N 1, 7) y p. 1014 (H°, 17).

INSTITUTO DE FILOSOFIA

CSIC

I CONGRESO IBEROAMERICANO DE FILOSOFIA

Durante el tiempo de las comunicaciones, aquellas asociaciones temáticas de filosofía que lo soliciten podrán organizar las actividades que estimen oportunas en relación con las materias tratadas en el Congreso.

Mesas Redondas (de 19 a 21 hrs.)

Cada jornada finalizará con una Mesa Redonda, con los temas siguientes: *"Multiculturalismo", "Filosofía y género", "¿Fin de la utopía?* y *"Etica y ciencia"*

INSCRIPCIONES

Se establecen las siguientes cuotas de inscripción:

desde esta fecha y hasta el 30 de junio de 1998

Cuota normal:	7.500.- pts.	50 $ U.S.
Cuota reducida*:	3.750.- pts.	25 $ U.S.

desde el 1° de julio de 1998 y hasta la fecha del Congreso

Cuota normal:	10.000.- pts.	70 $ U.S.
Cuota reducida*:	5.000.- pts.	35 $ U.S.

* Cuota reducida: sólo para estudiantes y desempleados.

La cuota de inscripción se ingresará en la cuenta:

I CONGRESO IBEROAMERICANO DE FILOSOFIA
C.C.C.: 2038.1183.47.6000535457
CAJAMADRID
López de Hoyos, 68
28006 MADRID

Se concederá un diploma acreditativo de asistencia y participación. Se está gestionando la concesión de créditos universitarios.

DIRECCION

Secretaría del Congreso:
Instituto de Filosofía. CSIC
C/Pinar, 25
28006 Madrid - España

Tfno.: [34-1] (91) 411 70 05 - 60
Fax.: [34-1] (91) 564 52 52
Email: CIAF98@FRESNO.CSIC.ES

Página WEB: http://www.ifs.csic.es/ifs.htm
[Prefijo Internacional] (Prefijo nacional)

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIII N° 2 (Primavera 1997)

ESTUDIO CRITICO

REHABILITACION FILOSOFICA DEL CONCEPTO DE TRADICION

Ambrosio Velasco Gómez

Introducción

En la filosofía moderna y parte de la contemporánea la tradición se ha considerado no sólo incompatible con la racionalidad, sino también su principal obstáculo. En contraste con esta concepción de la Ilustración, en varios campos de la filosofía contemporánea, la tradición es el lugar donde residen y operan los criterios de racionalidad que justifican nuestras creencias y acciones. Este cambio drástico en las connotaciones evaluativas del concepto de tradición, también va acompañado de un cambio importante en algunas de sus principales notas descriptivas. En especial, los filósofos contemporáneos que revaloran el concepto de tradición sustituyen las connotaciones de aceptación acrítica, inmovilidad, conservadurismo anquilosado y autoridad dogmática que tradicionalmente se habían asociado al concepto de tradición, por nociones como diálogo crítico, cambio, progreso y autoridad legítima. En este sentido, autores tan diferentes como Karl R. Popper y Hans G. Gadamer rechazan la idea "tradicionalista" de tradición que la mayoría de los pensadores modernos asumen sin mayor cuestionamiento.

En este trabajo hago un análisis crítico y comparativo del concepto de tradición en Karl R. Popper en la filosofía de la ciencia y en Hans Georg Gadamer en la hermenéutica. El análisis de estos conceptos muestra que existe un núcleo semántico básico que comparten Popper y Gadamer y que resulta pertinente para elucidar la racionalidad del conocimiento y de las acciones humanas. Pero también argumento que en los dos casos existen fuertes compromisos universalistas que deben ser revisados y sustituidos por otro tipo de compromisos epistemológicos que puedan sustentarse en los desarrollos recientes de la filosofía y la historia de las ciencias.

En el primer inciso expondré las nociones de tradición de Karl R. Popper; posteriormente, discutiré el concepto gadameriano de tradición, para después hacer una confrontación crítica entre ellos; finalmente, me apoyaré en las contribuciones de Larry Laudan y A. MacIntyre para proponer un concepto de tradición más adecuado para elucidar la racionalidad de nuestros conocimientos y acciones.

La concepción popperiana de la tradición

En una conferencia de 1949 titulada "Hacia una teoría racional de la tradición", Popper cuestiona fuertemente la actitudes racionalistas de querer desechar y apartarse de toda tradición, entre otras razones, porque el racionalista que sostiene estas actitudes no se da cuenta que "se encuentra él mismo ligado a una tradición racionalista que es la que tradicionalmente las sostiene".[1] Desde luego, Popper no se propone rechazar la tradición racionalista, sino someter esta tradición a revisión crítica para desechar sólo algunos de sus "prejuicios" profundamente arraigados durante siglos, (como "la idea metafísica del determinismo" y la idea del "observacionalismo").[2] La actitud crítica frente a cualquier tradición es el rasgo esencial del racionalismo crítico, que, según Popper, es una "metatradición" o "tradición de segundo orden", gracias a la cual se ha desarrollado la ciencia desde la Grecia antigua hasta nuestros días.[3]

Como puede observarse, Popper distingue entre tradiciones de primer orden y tradición de segundo orden. Las tradiciones de primer orden están formadas por teorías, historias y mitos que se proponen dar cuenta de aspectos del mundo (natural y cultural). Son tradiciones social e históricamente arraigadas que constituyen el objeto de crítica de la tradición de segundo orden o metatradición del racionalismo crítico. Las tradiciones de primer orden constituyen cuantitativa y cualitativamente la principal fuente de nuestro conocimiento y este hecho, según Popper "condena el antitradicionalismo como fútil".[4] La tradición de segundo orden no es conocimiento en sí mismo sino una actitud intelectual y una metodología rigurosa que fomentan el desarrollo del conocimiento objetivo. A diferencia de las tradiciones específicas de primer orden, el racionalismo crítico es transhistórico y no ha cambiado sustantivamente desde sus comienzos en la antigua Grecia.

Así, pues, Popper concibe la racionalidad de la ciencia en función de su cambio progresivo y éste, a su vez, es resultado de la fusión de dos tipos de tradición: las tradiciones de primer orden constituidas por teorías específicas sujetas a crítica, revisión y cambio, y la tradición de segundo orden, que es la actitud de cuestionar y evaluar críticamente las tradiciones de primer orden. Esta actitud crítica no está sujeta a cuestionamiento, ni ha cambiado desde sus comienzos hace más de dos milenios. Desde la perspectiva de Popper, la evaluación crítica de las tradiciones específicas de primer orden no nos libera de las tradiciones. "La llamada liberación sólo es realmente un cambio de una tradición a otra. Pero podemos liberarnos de los *tabúes* de una tradición... nos liberamos del tabú si *reflexionamos* en él, y si nos preguntamos si debemos aceptarlo o rechazarlo".[5]

La reflexión crítica como la entiende Popper presupone, por un lado, una amplia tolerancia hacia una pluralidad de tradiciones de primer orden y, por otro lado, un estricto apego al modus tollens como único método para realizar la función crítica de la tradición de segundo orden. Respecto a esta segunda condición, Popper muestra una absoluta falta de tolerancia hacia la diversidad de tipos de argumentación y presta poca atención a las objeciones que en este sentido le hicieron historiadores como Kuhn y filósofos como Lakatos, Laudan y Toulmin, entre otros.

La ausencia de reflexión crítica de Popper respecto a su propia concepción del racionalismo crítico convirtió a éste en una "Ley estatuta-

1. Karl R. Popper, "Hacia una teoría racional de la tradición" en su *El desarrollo del Conocimiento Científico. Conjeturas y refutaciones*, Páidos, Buenos Aires 1979, p. 143.

2. Cfr. Ibid, p. 145.

3. "Mi tesis es que lo que llamamos "ciencia" se diferencia de los viejos mitos, no en que sea algo distinto de un mito, sino que está acompañado de una tradición de segundo orden: la de la discusión crítica del mito. Antes sólo existía la tradición de primer orden. Esta tradición de segundo orden era la actitud crítica o razonadora. Era algo nuevo, creo, y constituye aún lo más importante de la tradición científica", Ibid, p. 150.

4. Karl R. Popper, "Sobre las fuentes del conocimiento y de la ignorancia" en op. cit., p. 37.

5. Karl R. Popper, "Hacia una teoría racional de la tradición" en op. cit., pp. 144-5.

ria"[6] que restringió significativamente el carácter crítico de esta tradición de segundo orden.

Tradición en Hans G. Gadamer

Al igual que Popper, Gadamer deplora el descrédito que la idea de tradición ha sufrido durante la Ilustración moderna y cuestiona la oposición entre razón y tradición que ha predominado en la Ilustración. Esta oposición entre tradición y razón también es asumida por las corrientes románticas del siglo pasado, pero, a diferencia de la Ilustración, valoran la tradición por el mero hecho de ser antigua y no porque sea racional, adoptando así una actitud "tradicionalista". En contra de la Ilustración y el Romanticismo, Gadamer defiende el carácter racional de las tradiciones[7] y en oposición a la Ilustración, el carácter tradicional y contextual de toda racionalidad.[8]

La tradición, aunque es fundamentalmente conservación de lo dado, no excluye el cambio y la transformación. Lo trasmitido por la tradición puede ser cuestionado, corregido y transformado. Recíprocamente, "en los tiempos revolucionarios, en medio del aparente cambio de todas las cosas se conserva mucho más legado, antiguo de lo que nadie creería, integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez".[9]

Gadamer también se opone a la idea de que las tradiciones son monolíticas y unívocas. Por el contrario, la esencia de la tradición "es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado".[10] Esta idea

6. Sobre este punto, ver nota 17, más adelante.

7. "No creo, sin embargo, que entre tradición y razón haya que suponer una oposición tan incondicional e irreductible... Aún la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación... la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí". Hans G. Gadamer, *Verdad y Método*, Editorial Sígueme, Salamanca 1977, Cap. IX, p. 349.

8. "... la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. Para nosotros, la razón sólo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce". Ibidem, Cap. IX, p. 343.

9. Ibidem, p. 350.

10. Ibidem, p. 353.

de las múltiples voces implica que la tradición, lejos de ser un objeto o estructura con poderes causales sobre las creencias y acciones de los hombres, es algo semejante a un interlocutor que únicamente puede hacerse presente si el intérprete está dispuesto a escuchar.[11]

Desde luego que Gadamer reconoce que la tradición "no nos habla como lo haría un tú", sino que "somos nosotros que lo comprendemos quienes tenemos que hacerla hablar con nuestra iniciativa",[12] con preguntas pertinentes. En este sentido la comprensión de la tradición, es una conversación entre el intérprete y los elementos significativos de la tradición (textos, obras de arte, vestigios, monumentos, etc.), a través de la cual sus voces se actualizan, se hacen presentes. Este traer al presente las voces del pasado que se trasmiten en la tradición es para Gadamer una fusión de horizontes hermenéuticos: el horizonte del pasado que la tradición trasmite y el del presente, definido por los prejuicios propios de la situación hermenéutica del intérprete. Si bien los prejuicios condicionan la comprensión de la tradición, el diálogo que se establece, si se trata de un auténtico diálogo, pone en juego los prejuicios que el intérprete había heredado, posibilitando su cuestionamiento y crítica, sea para reafirmarlos o para rechazarlos:

> ...una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios que nosotros aportamos. Estos forman así el horizonte de un presente, pues representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver... el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes existentes para sí mismo*".[13]

11. "La tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto, sino que se comporta respecto a objetos... la tradición es un verdadero compañero de comunicación al que estamos vinculados como lo está el yo al tú". Ibidem, p. 434.

12. Ibidem, p. 456.

13. H. G. Gadamer, op. cit., pp. 376-377.

La comprensión no es sólo la interpretación del pasado sino también el proceso mismo a través del cual la tradición se trasmite y evoluciona históricamente. Junto con la tradición el intérprete cambia su situación y horizonte hermenéuticos, adquiriendo así una mejor posición para continuar contribuyendo al progreso de la tradición.

Para Gadamer, la interpretación que resulta de la comprensión de la tradición no es un conocimiento impersonal y demostrable; se trata más bien de un acuerdo entre los interlocutores de la conversación hermenéutica. "El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era".[14] Por ello, Gadamer señala que la comprensión es un saber acerca de sí mismo, acerca de la identidad de la persona y su ubicación en el mundo, muy semejante al saber moral de la phrónesis tal y como la caracterizó Aristóteles en oposición tanto al saber teórico (general, demostrable, formulable en sistemas de enunciados y que puede enseñarse), como al saber técnico (aplicación de reglas fijas para producir fines predeterminados).[15]

Una Confrontación entre Popper y Gadamer

Al comparar los conceptos de tradición en Popper y Gadamer encontramos las siguientes convergencias.

a) Ambos critican las posiciones racionalistas modernas que rechazan sin reflexión crítica todo lo que pertenezca a la tradición y ambos cuestionan la incapacidad del racionalismo moderno de reflexionar y someter a juicio sus propios prejuicios.

b) Ambos sostienen un concepto de tradición no tradicionalista y reconocen el carácter racional y progresivo de algunas tradiciones. Más aún, los dos filósofos consideran que el progreso y racionalidad del conocimiento no puede comprenderse si no se reconoce el importante papel de las tradiciones como fuente de conocimiento y como recurso de crítica.

14. Ibidem, p. 458.

15. "Es completamente evidente que el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de la materia con la que trabaja ... En consecuencia el saber que tenga de sí mismo en su ser moral será distinto y se destacará claramente del saber que guía un determinado producir. Aristóteles formula esta diferencia de un modo audaz y único, llamando a este saber un saberse, esto es un saber para sí". (Ibidem, p. 387).

c) Popper y Gadamer conciben el progreso de una determinada tradición en función de la capacidad de los hombres que pertenecen a ella para evaluar críticamente aquellos presupuestos (tabúes o prejuicios) que han sido legados por la tradición sin el beneficio del juicio crítico. Para ambos, tan racional es la aceptación juiciosa de los presupuestos de una tradición, como su rechazo crítico.

d) Para los dos autores el pluralismo de tradiciones o de interpretaciones de una tradición es una condición necesaria para someter a crítica las tradiciones o los elementos de una determinada tradición.

En contraste con estas importantes coincidencias, Popper y Gadamer difieren sustantivamente en los siguientes puntos:

a) Popper distingue dos tipos de tradiciones: las tradiciones específicas, formadas por teorías y conocimiento sustantivo del mundo, que son objeto de evaluación crítica, refutables y sustituibles por otras mejores; y la tradición del racionalismo crítico, que es una actitud y un método de crítica, tiene un alcance transhistórico, no es susceptible de cuestionamiento ni cambio y es el fundamento universal de toda crítica racional.

A diferencia de Popper, Hans G. Gadamer reconoce un sólo tipo de tradición, en donde se integran, tanto los contenidos cognoscitivos sustantivos como los criterios de evaluación crítica. A diferencia de Popper, Gadamer admite que todo elemento de la tradición, incluyendo los criterios y métodos de evaluación, son susceptibles de crítica y cambio. Aunque Gadamer también acepta cierta universalidad de la tradición (casi siempre habla de la tradición en singular y tan solo de interpretaciones o voces plurales de la tradición), no propone ni acepta criterios o métodos racionales de alcance universal.[16]

b) La racionalidad que reconoce Popper es fundamentalmente una racionalidad epistémica que se aplica metódicamente a las teorías en cuanto explican y predicen mejor que sus predecesoras aspectos de la realidad. Por el contrario, para Gadamer la racionalidad involucrada en

16. "La reflexión hermenéutica se limita a abrir posibilidades de conocimiento que sin ella no se percibirían. No ofrece un criterio de verdad", H. G. Gadamer, "Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología" en su *Verdad y Método*, Vol. II, Editorial Sígueme, Salamanca 1994, p. 254.

el progreso de la tradición es siempre una racionalidad práctica, prudencial, que se aplica ante todo a las decisiones de los sujetos en situaciones específicas. La racionalidad de las decisiones no está garantizada por método alguno, sino por el consenso o acuerdo, siempre revisable, de los sujetos que viven y devienen en la tradición.

En suma, Popper y Gadamer coinciden en considerar a la tradición como fuente de conocimiento y fundamento de racionalidad, así como en reconocer que la pluralidad y tolerancia de diversas opiniones son necesarias para el progreso racional de nuestro conocimiento. Pero difieren en cuanto la concepción misma de la racionalidad y su fundamento: La actitud y método críticos que constituyen la tradición universal de segundo orden o metatradición es rechazada por Gadamer. Para él, la racionalidad no es asunto de método o demostración, sino de diálogo plural, y de consensos legítimos respecto a problemas específicos en circunstancias también específicas. Para fomentar y ampliar el diálogo entre situaciones y horizontes hermenéuticos distintos, Gadamer incluye en una sola tradición omniabarcante la pluralidad de las distintas tradiciones sustantivas que reconoce Popper. Así pues, si bien en los dos casos se reconoce una tradición de alcance universal, en Popper esta tradición es fundamentalmente una tradición epistémica y metódica, vacía de contenidos sustantivos, pero que da sustento a la idea de racionalidad del cambio de teorías científicas; mientras que en Gadamer no hay criterios ni métodos universales, sino sólo una pluralidad de voces que pueden llegar a acuerdos racionales de carácter práctico y prudencial.

Tradición y racionalidad histórica

En esta última parte del trabajo quiero exponer algunas críticas a los conceptos de tradición de Popper y Gadamer y traer a colación otros autores que han escrito sobre el tema para proponer otro concepto de tradición más afín a una noción de racionalidad históricamente arraigada.

Me parece que el aspecto más cuestionable de la concepción popperiana es la distinción y separación entre la tradición epistémica de carácter metódico y alcance universal y las tradiciones teóricas (o míticas) que son siempre contextuales, refutables y cambiantes. Además, el énfasis de Popper en la importancia del método y en el rechazo de toda autoridad intelectual deja sin sentido la función de la tradición, que es la de trasmitirnos ciertos elementos de juicio para tomar decisiones específicas ahí donde los métodos y criterios algoritmicos son insuficientes para justificar adecuadamente las decisiones, como es el caso, precisamente, de la aceptación o rechazo de teorías.[17] En este sentido, me parece más acertado Gadamer, que considera la racionalidad de nuestas decisiones, sean sobre asuntos teóricos o asuntos prácticos, es siempre un juicio prudencial, sin falsas garantías metódicas ni demostraciones espúreas, sino simplemente apoyado en el diálogo plural y abierto.

Sin embargo, este acierto de Gadamer respecto la carácter práctico y prudencial de las decisiones humanas en el campo de la ciencia, de la ética o de la política, resulta seriamente limitado por su visión universalista de la tradición. Si bien Gadamer rechaza todo criterio o método con pretensión de universalidad, admite de manera ingenua la conmensurabilidad y posibilidad de diálogo de elementos culturales demasiado distintos y distantes. De hecho, como se mencionó más arriba, Gadamer por lo común habla de tradición en singular y reconoce que las múltiples voces que la conforman pueden siempre estar en diálogo y llegar a consensos, superando los abismos culturales e históricos. Esta visión demasiado optimista de la conmensurabilidad universal en la tradición choca con los argumentos que historiadores como Kuhn han expuesto. Además de esta inconsistencia histórica, el optimismo de Gadamer tiene implicaciones serias respecto a las condiciones de posibilidad de desarrollo racional de la tradición que él mismo ha señalado. Recordemos que la pluralidad de voces y perspectivas distantes a la propia situación del intérprete es una condición necesaria para evaluar críticamente nuestros prejuicios. En la medida en que todos los elementos que se confrontan resultan de entrada totalmente conmensurables, se admite un núcleo semántico común y familiar, de tal manera que la crítica es siempre una crítica interna, sin los grandes cuestionamientos y retos que impondría un encuentro entre tradiciones distantes y parcialmente incon-

17. Considerar que la constrastación empírica de las teorías, a través del modus tollens, es un procedimiento suficiente para rechazar o aceptar esas hipótesis, es el rasgo distintivo de lo que Lakatos denomina despectivamente "metodologías euclídeas" que, como la popperiana, proponen "reglas generales a priori" a manera de "Ley estatutaria" inmutable. Como argumenta Lakatos, "hay que admitir, (mal que le pese a Popper) que hasta ahora todas las leyes que han propuesto los filósofos aprioristas de la ciencia han resultado estar equivocados a la luz de los veredictos de los mejores científicos", I. Lakatos, "La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales" en I. Lakatos y A. Musgrave, *La Crítica y el Desarrollo del Conocimiento*, Grijalbo, Barcelona 1975, p. 490.

mensurables. Sobre la importancia de este tipo de encuentros, vale la pena señalar el comentario de MacIntyre:

> La existencia de grandes posibilidades de no traducibilidad y consecuentemente las amenazas potenciales a la hegemonía cultural, lingüística, social y racional de la propia tradición, sea en algunas áreas particulares o en lo general, es más que una simple amenaza. Solamente aquéllos cuya tradición posibilita que su hegemonía sea puesta en cuestionamiento, pueden tener garantías racionales para defender tal hegemonía y solamente aquellas tradiciones cuyos defensores reconocen la posibilidad de no traducción en su propio lenguaje en uso, son capaces de reconocer y aprovechar adecuadamente esta posibilidad".[18]

MacIntyre considera que los grandes cuestionamientos a la tradición provienen no de críticas internas en la tradición sino de confrontaciones con tradiciones distintas y distantes que en parte son incomensurables. Los debates entre tradiciones distintas[19] promueven en mayor medida el progreso racional de las tradiciones, sea para reafirmar sus presupuestos, sea para suplantarlos por otros nuevos provenientes de tradiciones ajenas, a través de una innovación radical.[20]

Larry Laudan también ha reconocido el importante papel que juega la confrontación entre diferentes tradiciones para el progreso racional de las ciencias. A diferencia de Popper, Laudan únicamente reconoce tradiciones específicas y rechaza la idea de tradición universal de segundo orden. Las tradiciones están formadas tanto por teorías sustantivas que explican aspectos de la realidad, como por presupuestos ontológicos, metodológicos y epistemológicos. Los presupuestos internos de cada

18. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Indiana, 1988, p. 388.

19. Estos tipos de debates, MacIntyre los denomina "Crisis epistemológicas" en contraste con los debates internos de menor alcance y potencial crítico que denomina "Problemáticas". Cfr. A. MacIntyre, "Epistemological crisis, dramatic narrative and the philosophy of science" en *The Monist*, Vol. 60, Nº 4, 1977.

20. La idea de la importancia de aprender de otras culturas o tradiciones para el cambio racional de la propia había sido ya expuesta por Peter Winch, en su polémica con MacIntyre hacia 1964. Cfr. Peter Winch, "Understanding a primitive society". *American Philosophical Quarterly*, 1, 1964, pp. 307-324.

tradición son determinantes para la evaluación de las teorías específicas que la conforman. Por ello, "resulta anacrónico juzgar la racionalidad de la labor de un Arquímides, un Newton o un Einstein preguntando si armoniza con la metodología contemporánea de un Popper o un Lakatos".[21] En este sentido, Laudan también se aparta de Gadamer, en cuanto que reconoce la existencia de criterios internos a cada tradición para "justificar muchas de las afirmaciones que hacen sus teorías", o bien, para "declarar inadmisibles ciertas teorías porque son incompatibles con la tradición de investigación".[22] Sin embargo, Laudan no hace énfasis en la manera como las confrontaciones entre diferentes tradiciones pueden contribuir al cambio de los propios criterios epistémicos con los que se evalúan las teorías. En su lugar, aunque reconoce el carácter histórico y cultural de estos criterios, introduce una idea general de progreso, en términos de resolución de problemas. Esta idea le sirve a Laudan para evaluar cualquier tradición que haya existido en la historia, y de esta manera trata de evitar consecuencias relativistas que desbordan el historicismo moderado que implícitamente él reconoce.

A mí juicio, no es necesario introducir un criterio transhistórico de racionalidad para evitar el relativismo radical que temen filósofos como Popper y Laudan. Por otra parte, rechazar criterios universalistas y presentistas no nos condena a renunciar a todo criterio de racionalidad, como en algunos pasajes sugiere Gadamer. La disyuntiva universalismo o relativismo es un falso dilema si se utiliza el concepto de tradición para sustentar una idea de racionalidad mas amplia que la que asumen filósofos de la ciencia como Popper, Lakatos y Laudan.

Si se toma en serio la idea de racionalidad práctica y prudencial, y si se acepta la tesis sostenida, entre otros, por Popper, Lakatos, Laudan, MacIntyre y Gadamer, de que las controversias entre diferentes tradiciones y perspectivas fomentan el desarrollo de la racionalidad,[23] entonces,

21. L. Laudan, "Un Enfoque de solución de problemas al progreso científico" en Ian Hacking (comp.), *Las Revoluciones Científicas*, F.C.E., México, 1985, p. 280.

22. L. Laudan, *El Progreso y sus problemas*, Ediciones Encuentro, España, 1986, p. 131.

23. Esta tesis sobre la importancia de los debates plurales para el desarrollo de la ciencia la había expuesto con gran claridad Pierre Duhem hacia 1906: "ya que la lógica no determina con precisión estricta cuando una hipótesis inadecuada debe de dar paso a otra más fructífera y dado que el reconocimiento del mo-

para ser consecuentes, se tendrá que renunciar a toda idea de tradición universal que por necesidad constriña el diálogo a lo que es común y familiar, entre los interlocutores. Por el contrario, se tendrá que reconocer el carácter histórico y contextual de toda tradición, tanto en lo que se refiere a sus teorías constitutivas, como a los criterios y métodos específicos para evaluar esas teorías. Por esta razón, el concepto de tradición de investigación de Laudan me parece un avance importante respecto a la visión universalista y descontextualizada que Popper sostiene.

Por otro lado, considero importante rescatar de Gadamer la idea de la racionalidad práctica y prudencial para explicar racionalmente el cambio y progreso de las tradiciones sin necesidad de recurrir a criterios universales de progreso y racionalidad, como lo hace Popper y aún Laudan. En este sentido, las tradiciones históricamente arraigadas deben ser consideradas no sólo como fuente de conocimiento y de criterios de evaluación de nuestras creencias y acciones. También hay que verlas como recurso comunicativo para dialogar y confrontarnos con tradiciones distintas, con el fin de someter a jucio nuestras teorías y creencias acerca del mundo, y así como nuestros propios criterios y metodologías que utilizamos para justificarlas. Seguramente no habrá criterios generales para dirimir estas confrontaciones y debates, pero creo que no los necesitamos. Nos basta reconocer que como resultado de estas controversias tendremos mejores argumentos para seguir sustentando nuestros criterios tradicionales, o bien, por el contrario, habremos aceptado que nuestros criterios no eran tan buenos como pensábamos y necesitan reemplazarse o corregirse.

Instituto de Investigaciones Filosóficas
U. N. A. M.

mento adecuado para tal cambio depende del buen sentido, los físicos deben ponderar sus juicios e incrementar la rapidez del progreso científico tratando de desarrollar de manera consciente el buen sentido de manera más lúcida y vigilante. Ahora bien, las pasiones y los intereses son los que más contribuyen a obstaculizar el buen sentido y perturbar su visión. Por ello, nada dilatará más la decisión que determinará una reforma oportuna de la teoría física que la vanidad que hace a un físico ser demasiado indulgente con su propio sistema y demasiado severo con el sistema de otro". (P. Duhem, *The aim and structure of physical theory*, Atheneeum, Nueva York 1977, Cap. VII, Sec. 10, p. 218).

ABSTRACT

In this paper I defend the thesis that the concept of tradition is central to elaborate a notion of rationality historically grounded. Such a notion is an alternative to overcome the dilemma between historical relativism, on one hand, and philosophical universalism, on the other. To support these thesis I critically compare Karl R. Popper and Hans G. Gadamer´s views of tradition. Even though these two philosophers defend the thesis of the rationality of traditions, they both emphasize, in different ways, some universal dimensions of the tradition. To counter these universalist orientation y draw from Larry Laudan and Alasdair MacIntyre a more historical grounded view of traditions. I conclude with a notion of the rationality of the tradition based on plurality, dialogue and prudence.

Desarrollo Económico
Revista de Ciencias Sociales

Comité Editorial: Juan Carlos Torre (Director), Luis Beccaria, Roberto Bouzas, Daniel Chudnovsky, José Nun, Edith Obschatko, Juan Carlos Portantiero, Hilda Sabato, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 36 Octubre - diciembre 1996 Nº 143

PAUL KRUGMAN: Los ciclos en las ideas dominantes con relación al desarrollo económico.

PABLO GERCHUNOFF Y JUAN CARLOS TORRE: La política de liberalización económica en la administración de Menem.

BJØRN MØLLER: Conceptos sobre seguridad: nuevos riesgos y desafíos.

ALBERTO E. G. MÜLLER: Autotransporte urbano de pasajeros: (más acerca de) el debate regulación/desregulación.

EDUARDO M. BASUALDO: Los grupos de sociedades en el agro pampeano.

CRITICA DE LIBROS

ERNESTO GANTMAN: La lucha contra la pobreza en América Latina: ¿Asignatura pendiente u omitida en el plan de estudios?

HUGO DARIO BERTIN: Subdesarrollo, ajuricidad y anomia.

INFORMACION DE BIBLIOTECA

DESARROLLO ECONOMICO – Revista de Ciencias Sociales es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, $ 60,00; Países limítrofes, U$S 68; Resto de América, U$S 74; Europa, U$S 76; Asia, Africa y Oceanía, U$S 80. Ejemplar simple: U$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etcétera, a:

Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 ◆ 1425 Buenos Aires ◆ Argentina
Teléfono: 804-4949 ◆ Fax: (541) 804-5856

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Roberto Torretti. *La geometría del universo y otros ensayos de filosofía natural.* Mérida-Venezuela, Universidad de Los Andes, Consejo de Publicaciones, 1994, 294, pp.

Esta excelente antología de Torretti es una compilación corregida de nueve artículos, algunos de los cuales fueron previamente publicados en otros idiomas. El tema central de esta obra es la Teoría de la Relatividad General y la cosmología basada en ella. En tal sentido, tal temática da lugar tanto a consideraciones históricas como filosóficas, las cuales están abordadas en la totalidad de los capítulos, aunque en algunos de ellos domina el tratamiento del primer tipo de cuestiones, mientras que en otros, especialmente en los dos últimos, se abordan preguntas de cuño filosófico.

Consideremos por separado las principales propuestas de Torretti acerca de ambos tipos de cuestiones.

En relación a las *cuestiones históricas*, cabe mencionar, en primer lugar, la discusión de Torretti acerca de la cosmología. Esta es en verdad la rama más antigua de la ciencia porque la especulación sobre el universo marcó el inicio de la ciencia hace ya 2.500 años. Pero, en los últimos 70 u 80 años ella se ha diferenciado de la física y se transformó en una ciencia empírica, con un dominio específico de fenómenos como, por ejemplo, el corrimiento cosmológico hacia el rojo (Slipher, 1913) y la radiación térmica de transfondo (Penzias y Wilson, 1963), y con premisas generales que fundan su posibilidad como ciencia, la más importante de las cuales afirma que las leyes físicas basadas en observaciones y experimentos efectuados sobre la Tierra en un determinado momento, son válidas en todo tiempo y lugar del universo.

Otra cuestión vinculada a la reconstrucción del pasado histórico de la ciencia es la de las razones que llevaron a Einstein a la Teoría General de la Relatividad, luego de haber propuesto la versión restringida de la misma. Torretti cita tres principales motivos teóricos que impulsaron a Einstein a efectuar tal cambio. En primer lugar, el principio fundamental de la Teoría Especial de la Relatividad es una prescripción acerca de las leyes de la naturaleza según la cual ellas son invariantes bajo las transformaciones de Lorentz en todos los sistemas inerciales de referencia, pero la ley de la gravitación no lo es. La Relatividad General fue la solución de Einstein a tal dificultad. Por otra parte, según la Teoría Especial, los objetos se mueven como si estuviesen guiados por la geometría del espacio tiem-

po que les fija sus trayectorias (geodésicas). Einstein no aceptaba que el espacio tiempo actuara sobre la materia sin que ella actuara a su vez sobre él. La solución dada por la Teoría General fue hacer del espacio tiempo "una variedad riemanniana cuya métrica varía de punto en punto conforme a la distribución de la materia" (p. 36), lo cual es consistente con la propuesta de Mach de entender la inercia como una expresión de la presencia cósmica de la materia. Finalmente, la Teoría Especial retiene una familia privilegiada de sistemas de referencia (sistemas inerciales). Para poder eliminar tal carácter, Einstein no sólo aceptó la igualdad entre masa gravitatoria e inercial, sino que la explicó afirmando que en un laboratorio en reposo en un campo gravitatorio prácticamente uniforme en intensidad todo aparecerá igual que si ese campo fuese solo aparente pero el laboratorio mismo estuviera sometido a una aceleración constante '-g' relativa al mismo.

La tercera cuestión histórica inquiere si ambas Teorías de la Relatividad establecen una relación de dependencia fuerte de la geometría del universo respecto de las relaciones causales operantes en el mismo. Torretti no está de acuerdo con que en un universo regido por la Teoría Especial la estructura del espacio tiempo refleja el sistema de las relaciones causales porque, entre otra razones "la conexión cronogeométrica no es...un destilado abstracto de las conexiones causales sino más bien un requisito que estas deben cumplir" (pp. 117-8). Tampoco la Teoría General permite concluir, según Torretti, una relación de dependencia unidireccional entre causalidad y geometría porque "las ecuaciones [de campo] de Einstein expresan una dependencia mutua de la materia y la geometría [y] no una subordinación de ésta a aquélla" (pp. 122-3). Si se afirmara lo contrario, y teniendo en cuenta que la contiguidad espacial y temporal es mencionada como el atributo más seguro y menos problemático de la relación causal, "la teoría causal del espacio tiempo sería un ejemplo notorio de *elucidatio per obscurius*" (p. 135).

En cada uno de los casos citados, las reconstrucciones históricas de Torretti se destacan por su claridad, sistematicidad y rigor expositivos, con una profusa y sutil discusión de las fuentes históricas primarias para así basar convincentemente cada una de las propuestas arriba sintetizadas.

En cuanto a las *cuestiones filosóficas*, Torretti presenta en cada uno de los trabajos, aunque con más especificidad en algunos de ellos, su propia posición acerca de una serie de cuestiones epistemológicas importantes que surgen del estudio de la cosmología contemporánea y, en particular, de la teoría general de la relatividad. Torretti argumenta en favor de cada una de sus aseveraciones epistemológicas partiendo del estado actual de la discusión sobre cosmología y teoría de la relatividad. Sus propuestas epistemológicas no están pues apriorísticamente fundadas en una supuesta concepción previa del conocimiento científico y su método.

La primera afirmación epistemológica que Torretti propone es que toda teoría científica está basada en una idea que la precede y regula. La cosmología, por ejemplo, presupone una determinada idea del mundo. El mundo, como mera presencia, no puede ser captado por observación alguna o conjunto de ellas. Sin embargo, tal presencia subyace como fondo a todas nuestras consideraciones conceptuales sobre el mismo, y éstas, a su vez, presuponen una idea del mundo. Tal idea o esquema cósmico, que varía de gran teoría a gran teoría y de época en época, funciona como un proyecto de mundo. Ella es a priori pues precede y hace posible nuestros conceptos acerca del mismo, y atrae por su coherencia, su proyección de racionalidad al orbe de lo real, y por su valor para guiar fructíferas investigaciones. Ella también opera restringiendo notablemente el número de hipótesis alternativas posibles para explicar un determinado orbe de fenomenos. Torretti propone que así como hubo una idea del mundo aristotélica y otra newtoniana, "la revolución científica del siglo XX no ha cristalizado aún en una ortodoxia estable y omnicomprensiva como los sistemas aristotélico y newtoniano" (p. 9), aunque hay indicios de que se busca lograrla mediante una síntesis de la teoría macroscópica de la gravitación y la teoría microscópica de las fuerzas nucleares y electromagnéticas.

Todo lo dicho tiene resonancias kantianas, y consecuentemente luce como no estrictamente empirista. Esto se torna aún más obvio en la defensa que hace Torretti de la presencia de principios filosóficos en la ciencia. Así, por ejemplo, Einstein presuponía la total legalidad de un mundo del ser objetivo a captar por vía especulativa. Lo que acaece es que, dado un conjunto de datos empíricos, hay una gran variedad de estructuras matemáticas concebibles para abarcarlos. Los principios filosóficos permiten elegir, por ser supuestos sobre la naturaleza de las cosas, entre dichas estructuras, una teoría físicamente viable. De ahí la necesidad esencial para la física de la interacción entre teorías matemáticas e ideas filosóficas. Por ejemplo, en la teoría general de la relatividad regida por los principios de covariancia, equivalencia y de Mach, el componente filosófico de la misma reside, según Torretti, en el Principio de Mach cuya idea central puede expresarse así: "el espacio y el tiempo absoluto –así como el espacio-tiempo absoluto– son ficciones matemáticas físicamente absurdas" (p. 142). Estas ideas filosóficas no son jamás definitivas, a diferencia de los principios trascendentales kantianos, y, pueden ser mejoradas. La matemática puede colaborar para ello; por ejemplo, el empleo del concepto matemático de variedad diferenciable (Riemann) permite un enfoque nuevo del viejo problema cosmológico del origen y extensión del universo sin caer en las contradicciones que Kant consideraba inevitables cuando se planteaban tales preguntas.

Una cuestión epistemológica muy vinculada a la anterior es el rol del sujeto en la ciencia, más allá de su presencia infaltable en tanto es tal sujeto el que hace ciencia, suscita ideas filosóficas, propone estructuras matemáticas y construye teorías físicas viables, todas éstas condiciones inalienables de la posibilidad de una cosmología como ciencia empírica. Justamente, la cosmología contemporá-

nea, no así la relatividad especial y general ni la mecánica cuántica, es tal que en ella "no se puede hablar del objeto [de la misma] sin mencionar al sujeto que lo investiga" (p. 207). Al igual que la mecánica clásica, "la mecánica cuántica ..no se refiere al observador humano, sino a procesos físicos independientes de él" (p. 227). Creo imprescidible acotar que esta es una muy fuerte afirmación que pone de relieve que Torretti suscribe a una interpretación no ortodoxa de la mecánica cuántica y a la que Heisenberg se opondría enfáticamente porque, según este último, las leyes de la física cuántica no son estrictamente acerca del mundo exterior sino acerca de nuestro conocimiento del mismo. De acuerdo a Torretti, la presencia del hombre en la cosmología es "ingrediente insoslayable del propio acontecer natural" (g. 227). Esto es así porque para limitar la infinidad de modelos susceptibles de representar el universo real es necesario evocar al llamado principio antrópico: "Un modelo cosmológico es científicamente posible si, además de ajustarse a las leyes generales propuestas por nuestras mejores teorías científicas, reúne los requisitos necesarios para la vida de organismos capaces de practicar la ciencia" (p. 228). Este principio, por una parte, pone de relieve la toma de conciencia de lo extraordinarias que son las circunstancias en las que es posible la vida, y por ende la presencia de seres inteligentes capaces de hacer cosmología. Por otra parte, dicho principio se opone, tal como lo hace Torretti, al realismo metafísico pues este estatuye que el objeto de la ciencia es contemplable libre de toda contaminación humana.

Un viejo supuesto positivista es la distinción estre contextos de descubrimiento y justificación. Torretti expresa claramente su desacuerdo con el modo en que los positivistas concebían al contexto de descubrimiento pues "lo separan del dominio de la razón" (p. 52). Ello no debe ser así porque una mera ocurrencia de un investigador no es suficiente para afirmar que ella constituye un descubrimiento. Ella sólo puede ser considerada un descubrimiento si el investigador la incoorpora a la reflexión crítica-argumentativa sobre el problema del que se está ocupando. Ello, según Torretti, "es lo único que merece llamarse contexto de descubrimiento" (p. 52). En mi opinión esto suena como una forzada redefinición de lo que suele concebirse como contexto de descubrimiento. Laudan, por ejemplo, diría que tal reflexión crítica, pertenece al contexto de prosecución, y Peirce, en una línea análoga de pensamiento, diría que una vez abductivamente suscitada una idea, su utilidad para ser utilizada en el contexto del problema que dio lugar a la misma, se logra mediante el uso de lo que él llamaba 'inducción cualitativa'.

Torretti señala que el contexto de descubrimiento, así concebido, es "eminentemente una sede de la razón" (p. 52), aunque entendida en el sentido de capacidad argumentativa crítica, la cual juega también un papel importantísimo en la versión de Torretti sobre el cambio científico. De acuerdo a la misma, la ciencia progresa por la crítica de conceptos. Este es un aspecto que, según Torretti, Kuhn menciona pero no considera con atención. Dicha crítica se lleva a

acabo argumentando, es decir proporcionando buenas razones para abandonar un sistema y abordar otro. En oposición a Popper, Torretti piensa que ello no está ocurriendo todo el tiempo; tales cambios por crítica de conceptos son episodios que acaecen muy ocasionalmente, aunque en este siglo hubo tres episodios de tal tipo en sólo veinte años.

En tal cambio por crítica de conceptos no hay, contra el neopositivismo, vocabulario alguno de términos observacionales porque ningún conjunto compartido de dichos términos "puede...salvar el abismo entre sistemas diferentes de conceptos físicos fundamentales" (p. 185). Pero, por otra parte, a pesar de reconocerse la presencia de cambios radicales de conceptos, ello no debe hacernos concluir, ahora en oposición a Kuhn, la existencia de inconmensurabilidad en el significado de los términos de grandes sistemas intelectuales sucesivos. De acuerdo a Torretti, "la historia reciente de la física ...no presenta cortes tan profundos como sugiere la voz 'inconmensurabilidad'" (p. 185). Lo que sucede es que "una nueva manera de pensar resulta de una revisión y reforma de los conceptos básicos", lo cual, según él, resuelve "el problema que suscita su real o pretendida inconmensurabilidad con la manera de pensar anterior" (p. 187). Además, tal revisión y reforma hace que la teoría criticada "no se descarte de plano, sino que se corrija de modo que se vuelva 'conmensurable' con la teoría llamada a reemplazarla" (p. 193). Por éso, se puede emplear en la nueva gran teoría toda la información suministrada por la otra. En verdad, hay "una curiosa combinación de continuidad y discontinuidad en la historia de la física" pues "cada nuevo sistema conceptual al surgir –por autocrítica– del antiguo lo supera preservándolo" (p. 186).

Toda esta concepción del cambio científico a través de la crítica de conceptos aceptando la presencia de hiatos importantes pone, según Torretti, en serios aprietos a la teoría lineal del progreso científico tanto en sus versiones realista como intrumentalista. Acerca de la primera, a Torretti le "cuesta mucho creer que la meta de la física sea la representación adecuada de una verdad transcendente" a menos que estemos dispuestos a aceptar escépticamente que "nunca sabremos decir cuan lejos estamos de alcanzar dicha meta o cuan bien estamos progresando hacia ella" (p. 182). Si no somos realistas, y somos positivistas o instrumentalistas, nuestra situación no mejora, pues la observación de los hechos no puede usarse para saber si hay progreso al pasarse de un sistema a otro porque "la descripción misma de los hechos observados envuelve la aplicación de tales sistemas" (p. 182).

Cabe hacer algunas breves observaciones puntuales. Es muy debatible afirmar que para explicar el paso de un gran sistema científico a otro baste apelar a la crítica de conceptos. Kuhn, como bien dice Torretti, no niega que dicha crítica sea posible o que tenga lugar; lo crucial es debatir si esa crítica es suficiente para explicar por qué se abandona una gran teoría y se adopta otra. Torretti parece asumir que lo es, pero sin haber dado razones para ello. Además, la presencia

de inconmensurabilidad no evita de por si la posibilidad de hablar de preservación de información. Por ejemplo, Laudan acepta la existencia de inconmensurabilidad pero sin que ello evite continuidad en la información. Kuhn, desde que puso el acento en la inconmensurabilidad local (sólo afectando a los términos del *lexicon*) no descarta que se preserve el significado de muchos términos, y, por ende, la información que hace uso exclusivo de los mismos. Se puede explicar la presencia de continuidad y discontinuidad en el desarrollo científico sin apelar exclusivamente a la crítica de conceptos. El estudio de casos históricos parece mostrar que en el cambio científico tal como él tiene lugar realmente interviene mucho más que la crítica de conceptos.

Aquí surge una pregunta clave válida para toda la propuesta de Torretti, tanto para sus consideraciones históricas como epistemológicas: ¿es su propósito elucidar cómo acaece realmente el cambio de una gran teoría a otra, o es su único interés proponer una reconstrucción racional de tal cambio? Creo que su respuesta es que debe lograrse reconstruir la racionalidad operante en la ciencia. Me parece que él propone una reconstrucción racional del cambio, y además supone que la racionalidad así propuesta es la que funciona en la práctica de los científicos (no es pues, a diferencia de la de Popper o Lakatos, una propuesta meramente normativista del cambio progresivo de la ciencia). Sin embargo, hubiera sido deseable que Torretti justificara tal creencia más detalladamente, más aún teniendo en cuenta que Torretti reconoce que tal racionalidad no es abarcable por algoritmo alguno sino que procede partiendo de "empeños encontrados" y resolviendo las diferencias "mediante argumentos" (p. 197). Por lo tanto, aunque se reconoce una dimensión social de la racionalidad científica pareciera que la misma se identifica con la capaciadad argumentativa. Sin embargo, ello ha sido debatido reiteradamente. Kuhn, por ejemplo, replicaría que las diferencias no parecen resolverse, en los casos históricos de cambio científico, sólo por argumentos, sin que ello vaya en desmedro de la racionalidad operante en la ciencia.

Podemos pues afirmar que Torretti defiende una postura epistemológica que no coincide con ninguna de las versiones standards y no standards del conocimiento científico. Esto parece inevitable, según nuestro autor, cuando se quieren abarcar casos importantísimos de la ciencia contemporánea como los de la relatividad general y la cosmología contemporánea.

Más allá de las observaciones críticas arriba señaladas, Torretti ha intentado abarcar tales casos con un conocimiento, rigor, sistematicidad y sutileza analítica, que merece nuestro más cálido elogio.

Ricardo J. Gómez
California State University - Los Angeles

Giovanna Varani. *Leibniz e la "Tópica" aristotelica*, Milano: Richerche di Filosofia e di storia della Filosofia a cura del Dipartamento de Filosofia dell'Università di Verona, vol. 20, 1995, 230 p.

Frente a la crítica erudita interesada en comparar el pensamiento leibniziano con el aristotélico en su totalidad y en materias tradicionales, G. Varani los confronta enfocando un sólo aspecto, hasta entonces considerado secundario. Elige profundizar un Leibniz "disputador" y teórico de un "arte de la disputa", dimensión abierta por los aportes del Prof. E. De Olaso (p. 83). El tema es la recepción de la técnica aristotélica llamada *tópica* en el pensamiento de Gottfried Wilhelm Leibniz. Promete lograr, desde esta perspectiva, una mejor comprensión de la relación del filósofo con el pasado y de su actitud frente a las corrientes filosóficas contemporáneas, en especial, frente al escepticismo (p. 7). No obstante, la autora advierte que las cuestiones sobre el conocimiento de la fuente antigua deben quedar abiertas (pp. 75-76). Ciertamente, parte del "arte de disputar" de P. Ramus (1587) y sólo remite en general a *Los Tópicos* de Aristóteles. En los dos primeros capítulos del libro Varani identifica tanto a los seguidores del aristotelismo como a las posiciones críticas, presentes ambas en la Alemania del siglo XVII. Los cinco capítulos restantes están dedicados a responder, en particular, cómo Leibniz entendió y valorizó la tópica aristotélica.

Es sabido que en Leibniz no basta con plantear una reconstrucción limitada del aristotelismo, geográfica y temporalmente. Además, tal como Varani subraya, el aristotelismo alemán no fue un movimiento compacto ni unívoco. En términos generales se puede decir, sin embargo, que sus representantes pretendieron, por recurso a la filología, emanciparse de la interpretación teológica de Aristóteles. En los capítulos iniciales el lector cuenta con el relevamiento historiográfico, con ayuda del cual Varani logra abarcar la discusión sobre materias lógicas en los siglos XVI y XVII, de cuya amplitud no da cuenta este breve comentario. La propia autora declara, en la conclusión, haber seguido tres criterios de elección: (1) obras de las cuales se conservan ejemplares en la *Landesbibliothek* de Hannover con notas marginales de Leibniz; (2) obras de las cuales es posible documentar su presencia en la biblioteca privada; y (3) obras de gran difusión en el siglo XVII en Alemania de las cuales Leibniz tuvo conocimiento por vía indirecta; por ej., el peso de la filosofía del veneciano G. Zabarella, conocido a través de J. Jungius o de sus seguidores (p. 200). Merced al primer criterio se aborda el aristotelismo defendido por los maestros de Leipzig y de Jena (J. Thomasius, D. Stahl y en E. Weigel); y a través de ellos el difundido por los fundadores de la historiografía alemana (J. Jonsius, J. Buddeus y J. Vossius). En la "manualística" la lógica queda reducida a mero instrumento (y como tal aplicable a cualquier ciencia). Se la divide internamente en "analítica" y en "tópica o dialéctica" (su sinónimo), atendiendo a razones extralógicas: el corte tajante en-

tre lo necesario y lo contingente. En estricta correspondencia con semejante ontología –reflejada también por los lugares dialécticos–, se distinguía también entre ciencia y opinión, y, por añadidura, entre demostración en sentido estricto y argumentación no rigurosa concernida con lo mudable o probable. En el ambiente aristotélico del siglo XVII Varani constata, en suma, la *desvalorización de la tópica*, habida cuenta del florecimiento de la *quaestio* en el Medioevo. El fin de la tópica es ganar en la discusión, esto es, la victoria; y, a lo sumo, se la tienen como una propedéutica, adecuada al lego, necesaria para despejar el error. Recién en la teología la tópica sirve para defender la propia dogmática (católica o luterana) (cap. 2.4). Ahora bien, junto a esta tradición, Varani rescata otra idea sobre la lógica, vigente en Europa. Para hablar de la *revalorización epistemológica de la tópica* la autora apunta en dos direcciones: una alcanza al *De dignitate et augmentis scientiarum* (1664) de F. Bacon (cap. 2.1); otra, a la concepción *ramista* que presenta a la misma lógica, llamada dialéctica, como arte de la discusión (*ars disserendi*) o "*arte dell'intelligenza*" (Vernunftskunst/ Verstandskunst) (pp. 40, 61). En efecto, según el segundo criterio de selección se contaba con el conocimiento, por parte de Leibniz, de la reacción al aristotelismo reinante a cargo de autores ramistas, clásicos y conciliadores. Según la concepción ramista, la dialéctica queda desligada de la controversia, y, sobre todo, pasa a tener competencia tanto con lo necesario como con lo contingente; ya que el aspecto material de un silogismo no parece ser decisivo para defender una lógica *maior* contrapuesta a otra subordinada, justamente porque el rigor de la prueba es, en todo caso, el mismo. Así Varani abona la tesis según la cual Leibniz siguió la lectura ramista de la tópica difundida por autores alemanes y holandeses; por ej., en aquellos textos en los que, en paralelo con la distinción entre analítica y tópica, Leibniz asimila una y otra al "arte del juicio" y al "arte de la invención", conforme más bien al planteo "philipo-ramista". El cuadro histórico se completa con la tópica legal de los siglos XVI y XVII, conocida por Leibniz (cap. 2.2); y con el rastreo de los conceptos vigentes de *lugar dialéctico*, *probable* y de *demostración* (cfr. cap. 2.3-5). Sobre este trasfondo resaltan los posteriores resultados sobre el contenido y la forma de la tópica en los *Nouveaux Essais* (caps. 5 y 6).

Para responder cómo Leibniz concibió la tópica aristotélica, Varani presenta la obra (1663-1716) según el criterio evolutivo. En los *escritos juveniles* (1663-1676) ya es evidente que el filósofo modifica el patrimonio especulativo que hereda. Varani habla del entrecruzamiento o superposición terminológica de extracción diversa (ramista y "filipo-ramista"), por ej., en la concepción de la opinión y de lo probable (cap. 3). En los *años parisinos* (1676-1716) se acentúa la tendencia crítica respecto del aristotelismo dominante en los variados proyectos relativos al "arte de la invención", núcleo al cual se reduce la idea leibniziana de tópica. Recién entonces, inspirado por Jiungius y por Weigel, se abre una dirección científica *more* geométrico: se habla de "invenire" en el sentido de "descubrir", en plena sintonía con el proyecto de fundar la lógica de la probabilidad y

la imagen enciclopédica del saber (cap. 4); - recordándole al lector, por otra parte, el tratamiento baconiano de la tópica (cap. 2.1). En estrecha conformidad con el enfoque diacrónico Varani defiende, en lo sucesivo, la paulatina profundización del problema dialéctico y hasta la recuperación de los dictámenes aristotélicos sobre la tópica, especialmente en la *Teodicea*. Por lo pronto, en los *Nouveaux Essais* se recupera ya la posibilidad filosófica ínsita en la disputa, ganada esta vez para el problema de los primeros principios. Para Leibniz, los axiomas o principios no pueden ser asumidos sólo por simple adhesión a las creencias sino que merecen verificación por vía racional. Gana la atención el uso del argumento *ad vertiginem* y, a su sombra, el *elenchus* de los peripatéticos. A esta altura, según Varani, el fin de la argumentación leibniziana es nuevo para la época: no es la victoria ni el adoctrinamiento del inculto sino la investigación frente a un interlocutor (auditor) crítico. Aunque en la *Teodicea* se acerque a la posición canónica aristotélica que defiende la indemostrabilidad de los principios, en ámbito teológico la técnica dialéctica adquiere importancia: la refutación tiene valor demostrativo en el sentido de que de la falsedad de un proposición es posible concluir necesariamente (esto es, demostrativamente) la verdad de la contradictoria. Con ello, la defensa de una "verdad de fe" adquiere fuerza probatoria, esto es, se convierte en una "verdad de razón". A aquel planteo –que recuerda, sin duda, la argumentación aristotélica en *Metafísica* IV–, Varani reduce y entiende la referencia a la tópica en *Teodicea*. En el epistolario con S. Clarke, finalmente, la atención se mantiene en los módulos refutativos aristotélicos para sostener, esta vez, el "principio de razón suficiente". Los resultados destacan el análisis anterior de la demostración, en las fuentes del siglo XVII (cap. 2.5) y en los *Nouveaux Essais* (cap. 6.2).

En síntesis, G. Varani (1987-88, inédito) abre la discusión sobre el rol de la tópica en Leibniz. La respuesta del libro (1995) es: la tópica posibilita un diálogo abierto que admite la crítica y la investigación. Además, en él se da muestras de que *reflexionar sobre el problema conceptual o filosófico* involucrado –si la tópica tiene, por ej., en Leibniz, una función epistemológica o no–, *requiere tener en cuenta* la valoración de aquella técnica en ese pensador y, con ello, sin duda, la aceptación o no de los *presupuestos ontológicos y epistemológicos* vigentes. La autora es consecuente con su afirmación: "Mi sembra, viceversa, che la historia della filosofia imponga comprendere innanzitutto le ragioni della distanza teoretica fra i diversi autori, prima ancora di giudicare in astratto, atemporalmente, la "verità" o "falsità" dei loro asserti." (p. 205). Es más, Leibniz parece haber apoyado la función semántico-explicativa de hacer historia de la filosofía (p. 89). Sobre el tema del libro recuerdo que en la exégesis contemporánea de Aristóteles se discute sobre la misma pregunta desde hace más de seis décadas. El seguidor de la *quaestio* antigua sabrá reconocer una dimensión adicional en los resultados obtenidos por nuestra autora. Por lo pronto, fuentes para las líneas vigentes de interpretación sobre la dialéctica aristotélica: en la manualística alemana del siglo

XVII, la clásica división entre opinión y ciencia, entre lo necesario y lo contingente; en los ramistas, la revalorización de la tópica en relación a su competencia científica. Apreciará, sin duda, el planteo moderno de la "inventio" y la "dispositio"; y constatará que J. Pacius (1597) sienta la tradición moderna de hablar de dialéctica, en lugar de tópica, y de oponerla a la técnica llamada "analítica". Sobre la *quaestio* en Leibniz añado, por último, que Varani envejece el estudio de G. Tonelli (1962) sobre la tradición moderna de la dialéctica (p. 101). De la bibliografía destaco el vastísimo e invalorable relevamiento de fuentes modernas (rastreadas en las bibliotecas de Hannover, de Wolfenbüttel y de Göttingen). En la exégesis de los textos aristotélicos se aprecia el peso de la crítica italiana.

Graciela Marta Chichi
Universidad Nacional de La Plata

Gerald C. MacCallum, Jr. *Legislative Intent and Other Essays on Law, Politics, and Morality*, Marcus G. Singer y Rex Martin (comps.), Madison, The University of Wisconsin Press, 1993.

Gerald Cushing MacCallum, Jr. nació el 16 de junio de 1925 en el Estado de Washington y falleció el 14 de enero de 1987 en un Centro de Atención Diurna para Adultos Inválidos en Wisconsin, víctima de una cruel enfermedad cardiovascular que paralizó gran parte de su cuerpo postrándolo durante sus últimos años. Como muchos hombres de su generación MacCallum participó en la Segunda Guerra Mundial y por ello inició tardíamente su carrera universitaria en 1952 en Berkeley y en 1961 fue contratado por la Universidad de Wisconsin en Madison, donde llegó a ser el Director del Departamento de Filosofía entre 1970 y 1972.

Esta compilación póstuma de ensayos de MacCallum es un tributo al esfuerzo de un filósofo que prosiguió sus investigaciones en condiciones físicas imposibilitantes publicando su libro *Political Philosophy* en 1986. Es además un emocionante ejemplo de amistad personal e intelectual ya que Singer, colega de MacCallum en Wisconsin-Madison, y Martin, profesor de filosofía en la Universidad de Kansas, asumieron el difícil y pesado trabajo de ordenar y sacar a la luz trabajos inéditos de su amigo, que en algunos casos tuvieron que ser completados apelando a notas de revisión.

MacCallum realizó contribuciones interesantes a la filosofía moral y política. Su ensayo más famoso, "Negative and Positive Freedom", de 1967, está incluido en este libro. En mi artículo "Libertad Negativa y Libertad Positiva", publicado en esta misma revista (Vol. XVII, Nº 2, Primavera 1991, p. 233), analizo la tesis de MacCallum, que ha tenido amplia repercusión en la filosofía política. Para

MacCallum "libertad negativa" y "libertad positiva" designan la misma relación triádica: *A* es libre de *R* para hacer *X*. Los partidarios de la libertad positiva y los de la libertad negativa difieren en cómo reemplazar las variables de este esquema, especialmente *R*. Otras cuestiones de la filosofía moral y política, como la de si la libertad incluye un contenido moral (que preocupó a Schelling, por ejemplo), pueden interpretarse como controversias acerca del reemplazo de la variable *X*. En mi artículo discrepo con MacCallum. Pienso que la forma más iluminadora de distinguir entre libertad negativa y libertad positiva no es analizando los reemplazos de *R* sino distinguiendo en la expresión "libertad negativa" un componente fáctico (libertad en un sentido amplio) y un componente moral deontológico. A mi juicio, la diferencia fundamental entre los partidarios de la libertad negativa y los de la libertad positiva estriba en la diferente concepción moral que adoptan (maximizadora o deontológica) frente al valor de la libertad.

Otros ensayos compilados en el libro se vinculan con la filosofía del derecho; pueden citarse en este sentido "Legislative Intent" y "Dworkin on Judicial Discretion". El primero se ocupa de la tesis de que, en ciertas condiciones, se puede decir que la legislatura tuvo cierta intención al sancionar una ley. MacCallum formula la familiar distinción entre propósito y significado. Podría parecer que esta distinción no es necesaria en castellano porque "intención" no es sinónimo de "significado". Esto sería un error. La intención del legislador a la que se refiere MacCallum no es la finalidad que él quiere producir *mediante* la vigencia de una ley, sino lo que él *quiere* que los destinatarios de la ley hagan o dejen de hacer. La intención del legislador en este sentido equivale al significado que él asigna (y espera que ciudadanos y jueces asignen) a las palabras de la ley que dictó. En este ensayo MacCallum también discute si puede atribuirse una intención a la legislatura como un cuerpo colegiado. En la parte final, sugiere que más que seguir debatiendo si existe una intención legislativa deberíamos concentrarnos en discutir qué consideraciones políticas militan a favor de la utilización de esta forma de hablar. El ensayo no tiene tesis nítidas y uno se queda con la sensación de que el verdadero problema recién se plantea cuando termina.

"Dworkin on Judicial Discretion", publicado en 1963, fue una crítica importante al primer ensayo de Dworkin en el que éste defiende la tesis de que los jueces no tienen discreción (fuerte) para resolver ni siquiera los casos difíciles ("Judicial Discretion", *Journal of Philosophy* 60, 1963). Según Joseph Raz, la crítica de MacCallum llevó a Dworkin a reformular su posición antipositivista en su artículo *The Model of Rules*, de 1967. Uno de los argumentos de Dworkin es que, si no suponemos que hay una solución correcta para un caso jurídico difícil, entonces no podemos justificar o criticar las decisiones judiciales, con lo cual los jueces podrían resolver caprichosamente. MacCallum dice que hablar de la "corrección" de una decisión judicial presupone la existencia de una buena acumulación de principios, políticas y reglas que se espera que los jueces apliquen en sus decisiones. Pero –arguye sensatamente– esto no implica que siempre exista

una sola solución correcta. Según MacCallum, algunas decisiones judiciales pueden ser "incorrectas", aun cuando no lo sean *todas excepto una*.

El grupo de ensayos que me parece más interesante es el relativo al análisis del concepto de violencia y del papel de ciertas ideas morales en la justificación de la violencia: "What is Wrong with Violence" (previamente inédito), "Violence and Appeals to Conscience" (previamente inédito), y "Reform, Violence, and Personal Integrity". El primero subraya la conexiones entre violencia y daño y entre violencia e integridad; MacCallum no explica por qué la violencia es incorrecta, sino que trata de establecer las condiciones en las cuales sería verdad que la violencia es incorrecta. En los otros dos artículos MacCallum analiza el slogan de que uno debe luchar por lo que cree correcto y la idea de que, de alguna manera, la invocación de razones de conciencia puede justificar el uso de la violencia (justamente lo contrario de la objeción de conciencia, es decir, invocar tales razones para abstenerse de participar en el empleo de la violencia). Como de costumbre, su análisis no arroja tesis fuertes sino que traza un mapa conceptual de las cuestiones en juego.

El libro contiene otros artículos sobre censura, desobediencia civil, ética de la competencia, acatamiento del derecho y justicia de los procesos contenciosos. Los análisis de MacCallum son en general prolijos (excepto los artículos previamente inéditos) y esclarecedores. Dejando de lado el artículo sobre libertad negativa y libertad positiva (reproducido en otras compilaciones) y el ensayo sobre discreción judicial (relevante únicamente para la filosofía del derecho), sólo recomendaría la lectura del libro al filósofo interesado en el problema de la violencia; aunque dos de los tres artículos sobre este tema se publican en este libro por primera vez, por decisión de los compiladores, y por ende no tienen una factura acabada, los artículos plantean algunos interrogantes que podrían provocar desarrollos interesantes. Por lo demás, el libro es un magnífico ejemplo de la filosofía social analítica de los años 60, clara, rigurosa, conceptualmente iluminadora y muy cautelosa en los aspectos normativos.

Horacio Spector
Escuela de Derecho - Universidad Torcuato Di Tella

Oscar Nudler (comp.). *La Racionalidad: su poder y sus límites*, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 1996, 504 pp.

Este libro consiste en una serie de artículos basados en ponencias del Segundo Coloquio Bariloche de Filosofía, realizado en agosto de 1994. El volumen ha sido organizado en ocho secciones, precedidas por una introducción del compilador y coordinador de los Coloquios Bariloche. La introducción intenta con éxito brindar un panorama general y unificado sobre el problema de la racionalidad, problema que admite múltiples y muy diversos abordajes no siempre totalmente conmensurables, como puede apreciarse de la lectura de los ensayos que se incluyen. Lamentablemente, puesto que la selección consta de veinticinco trabajos, cada uno con una extensión de entre diez y cuarenta páginas, no me es posible en este espacio reseñar con detalle todos ellos.

La primera sección, "La razón y sus falencias", se inaugura con un interesante trabajo de Fernando Broncano titulado "Las dimensiones de la racionalidad". Broncano entiende la racionalidad como un sistema interno de control (de las inferencias) entre otros varios sistemas neurobiológicos de control. Esta definición preliminar se hará más rica a medida que se aborden cuatro problemas fundamentales: (1) la irracionalidad sistemática de los agentes; (2) la relación entre emociones y razón; (3) el problema de cómo integrar las perspectivas social e individual sobre la racionalidad; y (4) el problema de la *fundamentación* –puesto que la idea de racionalidad posee un aspecto normativo–: ¿por qué *debemos* ser racionales? Por cuestiones de espacio me concentraré únicamente en los ítems (1) y (4). En su respuesta a (1) Broncano opta por una solución evolucionista. Los sesgos detectados en los agentes en razonamientos y atribuciones de probabilidades deben considerarse "ilusiones cognitivas"; la mente es un órgano evolutivo sensible al contexto que puede ser engañado en situaciones de laboratorio en el mismo sentido en el que el ojo humano es engañado en las ilusiones perceptuales. Sin embargo, es un hecho que podemos rectificar nuestros errores inferenciales. Su propuesta consiste entonces en reconocer que el cerebro tiene una doble plasticidad: como especie disponemos de una racionalidad mínima, pero como individuos, en tanto contamos con capacidad de aprender, podemos construir una teoría *normativa* de la racionalidad máxima. Respecto del punto (4) Broncano propone una justificación fiabilista en combinación con la defensa de un equilibrio reflexivo en sentido amplio. Si no he comprendido mal, ello significa que, por una parte, debemos ser racionales porque las normas de racionalidad son confiables, esto es, la conducta que prescriben obtiene generalmente los resultados buscados (Broncano no lo expresa de esta manera). Y por otra parte, a esta justificación abstracta se agrega la idea de que para fundamentar la elección concreta de ciertas normas particulares de racionalidad debemos recurrir a un equilibrio reflexivo (en el sentido de Goodman o Rawls) entre intuiciones de racionalidad y normas, con la salvedad de que las "intuiciones" a considerar no han de ser individuales, sino fruto de la reflexión colectiva.

La primera parte del libro se completa con trabajos de Antoni Gomila Benejam y de Alicia Gianella. En la segunda sección se presenta el desafío del escepticismo, con artículos de Oswaldo Porchat Pereira, Ezequiel de Olaso, Plinio Junqueira Smith y Manuel Liz. Así, en "Verdad, realismo y racionalidad escéptica", Porchat Pereira se propone caracterizar *una verdad escéptica* y un *realismo escéptico* asociado a ella, lo que en definitiva permitirá defender una concepción

no dogmática de racionalidad. Para ello parte de una interpretación de Sexto Empírico según la cual el escéptico pirrónico es un hombre común que sólo descree de la posibilidad de decir con verdad cómo son las cosas "realmente", en el sentido de un realismo metafísico dogmático, pero que *en el interior del mundo fenoménico* distingue entre normal y anormal, ilusorio y correcto, conforme a lo que distingue el común de los hombres. Para ello importa advertir que los pirrónicos aceptan la existencia de *signos rememorativos* (se admite que los hombres son capaces de retener conjunciones constantes y basar en ellas sus inferencias), aunque no la de *signos indicativos* que remitan a una realidad oculta. Así también, en el interior del mundo fenoménico distinguen espontáneamente entre las palabras y las cosas, siendo la verdad una correspondencia instituida socialmente entre ambos polos. El (neo)pirrónico alcanza así la comprensión de una verdad fenoménica, prefilosófica, que rescata todas las intuiciones del sentido común acerca de la correspondencia y de la realidad y no se compromete en cambio con ninguna metafísica dogmática. Según Porchat Pereira esto es más de lo que pueden decir a su favor quienes, al cuestionar con buenos argumentos la noción tradicional *filosófica* de verdad por correspondencia y proponer alguna otra teoría alternativa, avasallan nuestras intuiciones ordinarias. Las críticas de dichos autores parecen forzarnos a elegir entre razón, por un lado, y sentido común, naturaleza o fe animal por otro (en definitiva, irracionalismo). Pero la "razón escéptica" nos muestra que se trata de un falso dilema, pues es posible una "razón más humana" que se preserve "entera en el dominio de la *empeiría* y de la vida común" (p. 140).

El ensayo de Porchat Pereira es por cierto sugestivo. Podría pensarse, de todas maneras, que es difícil aceptar que la razón escéptica pueda efectivamente eliminar el dilema y, en particular, evitar el irracionalismo. Creo que la existencia misma de "signos rememorativos" es problemática: en un sentido estricto, ellos nos permiten ir "más allá" de los fenómenos inmediatamente percibidos (el humo es un indicador del fuego que no vemos; el recuerdo de una conjunción constante pasada permite predecir su ocurrencia en el futuro), pero se nos dice que seguir tales signos no supone de ningún modo dogmatizar. Ahora bien, reconsideremos por ejemplo el problema de las conjunciones constantes evaluadas en el pasado. ¿Por qué suponer que se mantendrán en el futuro, si no somos dogmáticos? Porque tal suposición, puede responder un (neo)pirrónico, es parte del sentido común, de lo que irreflexivamente estamos dispuestos a hacer, etc. Pero ¿por qué hemos de llamar "racional", aun en un sentido escéptico, a esta sumisa obediencia a nuestras inclinaciones? Pareciera que, o bien seguir el patrón indicado por los signos rememorativos es producto de nuestra naturaleza y fe animal –lo cual no es sino otra forma de hablar de irracionalismo–, o bien confiar en tales signos presupone o necesita una comprensión de nuestra parte mayor a la que dichos signos por sí mismos nos proporcionan. Pero en este último caso nos encontraríamos nuevamente con creencias dogmáticas.

En "Racionalidad y escepticismo" Ezequiel de Olaso nos advierte sobre consideraciones que conviene tener presentes a la hora de abordar argumentos pirrónicos. En primer lugar, el escéptico (pirrónico) no afirma nada *in propria* persona, sino tan sólo utiliza las premisas y reglas de razonamiento de los dogmáticos en su contra; esta observación permite descartar, por improcedente, la idea de que el escéptico se autorrefutaría. Por otra parte, no es cierto que el escéptico sea siempre imbatible en teoría. Al analizar el primer tropo de Agrippa (de la *diaphonía*), Olaso señala que lo que hace válido al argumento es una premisa implícita: "Sobre un tema filosófico debe haber sólo un conocimiento y éste ha de ser indiscutido" (p. 147). Pero la refutación de una tesis dogmática tan extravagante no parece, por cierto, un éxito demasiado importante. Y así son de hecho muchos de los "éxitos" del escéptico.

La tercera sección del volumen, "Racionalidad, objetividad y conocimiento", incluye trabajos de Ernesto Sosa, Oscar Nudler, Marcelo Sabatés y David Sosa; ellos abordan, respectivamente, el problema del relativismo, las disputas fundacionismo-coherentismo-pragmatismo, el autoconocimiento y los desafíos propios del externalismo. En la sección cuarta se tratan temas de teoría de la acción y de la decisión racional; escriben Donald Davidson, quien se dedica a defender su propia Teoría Unificada del Lenguaje y la Acción, Horacio Arló Costa, Francisco Naishtat y Ricardo Maliandi. Arló Costa propone un interesante argumento en contra de la idea de que la teoría de la decisión racional desarrollada por Ramsey-Savage (TDR) es psicológicamente neutral y, por ende, una teoría de la racionalidad mínima que condense elementos comunes a cualesquiera teorías rivales de la racionalidad. Es importante aclarar (Arló Costa lo hace explícitamente, pp. 324/5) que nada se dice en este artículo acerca de la eventual falta de *realidad* psicológica de la TDR (por ejemplo, porque los agentes reales frecuentemente violan los supuestos de la teoría y se comportan, por ende, de modo no racional). Esto último constituye un problema enteramente diferente.

La sección quinta, con contribuciones de Marcelo Dascal y Leiser Madanes, se ocupa de la racionalidad en el pensamiento clásico, en particular en Leibniz y Hobbes; en la sexta sección escriben Víctor Rodríguez, Manuel Comesaña, Ricardo Gómez y Eduardo Flichman sobre la racionalidad en el marco de la filosofía de las ciencias. En el siguiente apartado, "Racionalidad y argumentación metaética", Eduardo Rabossi y Osvaldo Guariglia abordan una crítica a la así llamada falacia naturalista, en el primer caso, y a la argumentación de R. M. Hare, en el segundo. Finalmente, en la última sección Ambrosio Velazco Gómez y María Inés Mudrovcic se ocupan, respectivamente, de la racionalidad de las teorías políticas y de la racionalidad en el discurso histórico.

Como es sabido, las Actas de congresos o jornadas son de circulación muy restringida y escasamente consultadas aun dentro de la comunidad académica. Resulta sumamente auspicioso, por lo tanto, que una selección de ponencias de un coloquio sean publicadas por una editorial que asegure su difusión, como es

este caso, y reciban con ello una difusión, dentro y fuera del ámbito profesional de la filosofía, que de otro modo no tendrían. Es sinceramente deseable que la iniciativa pueda ser ampliamente imitada en el futuro, a propósito de nuevos eventos que se lleven a cabo en nuestra comunidad.

Eleonora Cresto
Universidad de Buenos Aires

José Ortega y Gasset. *El sentimiento estético de la vida (Antología).* Edición de José Luis Molinuevo. Madrid, Editorial Tecnos, 1995, 497 pp.

Entre los textos de esta antología de Ortega se incluyen artículos importantes como "La deshumanización del arte"; "Ensayo de estética a manera de prólogo"; "Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust"; y con el título "Papeles de trabajo" se encontrarán textos inéditos de interés biográfico. El interesante estudio introductorio de José Luís Molinuevo despliega la estructura de los textos seleccionados y el orden de su lectura. Los textos poseen un orden cronológico y temático según los epígrafes en que se divide la introducción.

El pensamiento de Ortega es una reflexión que parte de la estética y se disemina por distintas temáticas que van desde la política a la metafísica pasando por la ética. Según el filósofo español, el goce es central en la estética pues consiste en la "alegre aceptación de lo real" (p. 13). Es la aceptación de un imperativo vital: querer que las cosas sean en su plenitud. La vida como obra de arte es algo a conquistar. Por ello, la estética trata del sentir y de lo que se siente en las circunstancias. Luego el yo, la circunstancia y el paisaje conforman un espacio. El paisaje es un límite móvil, que muestra lo que uno es y lo que puede ser: el paisaje es nuestro ser mismo. No se huye del paisaje, pero se lo puede realizar. Esta elección desplaza lo espacial a lo político. Es necesario, por ende, precisar el vocablo 'política'. La política es un arte: construye lo irreal, destruye lo real. Se destruye la realidad para obtener una nueva identidad. De este modo, Ortega enlaza una estética y una visión del mundo.

La estética permite alcanzar la libertad. Hay un deslizamiento de lo estético a lo ético. Existe una salvación que "tiene como objetivo llevar una cosa a la plenitud de su significado desde una distancia crítica". La salvación de hombres y cosas converge en el 'ser en forma'. El idealismo estético de Ortega propone llevar las cosas a su plenitud, sin basarse en el deber ser. Lo muestra la metáfora del arquero: como tensión entre la forma y la vida ideal, como proyecto y , también, como espíritu de riesgo. El riesgo se enlaza con el tema del deporte. La figura del deportista representa la vida "como una perpetua tensión, un incesante entrenamiento" (p. 290) para "enriquecer nuestra existencia viviendo un momento otras distintas" (p. 234). La metáfora del arquero se revela como signo de la vida tensional, cuyo fin es una higiene de los ideales. Su meta es aceptar alegremente lo real. Vivir implica un convivir en un diálogo con cada ser del universo, y "cada uno es esa suma de gestos dialogales, que le constituyen como tal individuo" (p. 31). La ignorancia de esos gestos desemboca en la incomprensión. Pero el yo no puede vivir todos los paisajes gestuales, de ahí la necesidad de una hermenéutica de las vidas ajenas para diferenciar los ideales ajenos de los propios. La "higiene" se opone a la ética y a la política, dejando de lado los dilemas producidos por aquellas porque la vida consiste en integrar verdades opuestas. La existencia metafórica, propuesta por Ortega, es el modelo a seguir, en tanto que la metáfora es semejanza en la diferencia. Cuando Ortega sostiene que el teatro es una metáfora corporizada, presenta un mundo virtual como metáfora visible de la existencia humana. Aunque farsa, es un mundo necesario porque "realiza" la tarea de salvación. Introduce la promesa en oposición a lo real limitado por la circunstancia, así el hombre puede ser otro.

El arte moderno excluye la mimesis y la representación en la obra de arte, utilizando la metáfora como productora de una nueva sensibilidad. Las ideas son vehículos de una vida irreal: la voluntad de una vida propia del arte. Emerge de aquí una hermenéutica *de* la vida como texto vital. La autonomía del arte supone hacer normas para pasarlas por alto de vez en cuando. Esta paradoja es la vida por antonomasia y la paradoja es la forma estética de la vida. Al mismo tiempo, la actividad estética es la superación de la antinomia contemplación-acción. Ortega afirma sobre el arte nuevo: "Yo veo en la innovación, en la invención , el síntoma más puro de la vitalidad. En consecuencia, yo quisiera (...) un arte dinámico y tumultuoso que desplazara a la realidad" (p. 219).

Comprender la obra de arte supone conocer el estilo del artista. Ortega llamará a esto vocación como imperativo del yo. Es el imperativo del "ser mejor" que supone una vida dramática en donde el hombre tratará de ser su propio personaje. Esta vida se compone del azar, la circunstancia y la vocación, tres términos que condensan como en una ecuación la vida como bio-grafía. Para comprender la intención artística es necesario revivirla, siendo fundamental la oposición entre lo sabido y lo no-sabido por el pintor. La historia pictórica revela una pintura para pintores. Los análisis de Goya y Velázquez muestran al yo como protagonista de la bio-grafía. Goya escindido entre la felicidad y la infelicidad; en cambio, Velázquez es presentado como un nihilista sin nostalgia de los dioses. Estos sujetos muestran un yo que pugna y choca con la limitación para realizarse. El yo es una necesidad de ser que se traduce como un "sentir", de ahí su carácter estético. Pero como proyecto este yo oscila entre lo necesario y lo inseguro.

La presente antología de Molinuevo cumple con dos requisitos. En primer lugar, el criterio de selección es adecuado para el lector que desee iniciarse en la lectura de Ortega. En segundo lugar, no se podría haber elegido mejor la pala-

bra antología para los textos del pensador español porque abarcan distintas etapas de su extensa producción, y también porque recogen los frutos selectos de una obra, de un texto fecundo en ideas e imágenes y, por qué no, en ardides.

Arturo Horacio Cuervo
Universidad Nacional de La Plata

Ian Worthington (ed.). *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. London and New York, Routledge, 1994. 274 pp.

Persuasion: Greek Rhetoric in Action reúne doce artículos que versan sobre el problema de la relación entre la oratoria y la retórica griegas, al tiempo que reflejan nuevas ideas y direcciones del estudio actual de la retórica. Ante la imposibilidad de dar cuenta de cada uno de los artículos, limitaremos nuestro comentario a dos de los trabajos ofrecidos, que han despertado particularmente nuestro interés.

En "Probability and persuasion: Plato and early Greek Rhetoric", M. Gagarin, para quien el principal vehículo de la persuasión es la retórica, examina la posibilidad de establecer argumentos probables y su relación con la persuasión en el pensamiento platónico, por un lado, y con la temprana retórica griega, por otro. El modelo de retórica vigente en el siglo V se halla representado, en primer lugar, en Aristófanes. La caricatura aristofanesca de la retórica como vehículo de falsedad persuasiva, que tendrá influencia en una amplia audiencia ignorante, es el producto de una "posición crítica" y fundamentalmente "conservadora". Esta misma actitud subyace, según el autor, en la crítica filosófica a la retórica en el *Gorgias* de Platón. Para probar esto, el autor revisa algunos pasajes del *Gorgias* y del *Fedro* referidos a la retórica que mostrarán, según su interpretación, que la crítica platónica a la retórica sofística es inconsistente. Los argumentos aducidos por Gagarin mantienen que los sofistas diferenciaban entre las nociones de *verdad* y de *probabilidad*, en tanto apelaban a los argumentos probables (*tà eikóta*) cuando era imposible determinar la verdad mediante la presencia de testigos que eventualmente hubieren presenciado los hechos (*tà genómena*). En el marco general de esta concepción, los máximos exponentes de la temprana retórica griega fueron Corax y Tisias, quienes introdujeron lo que el autor denomina *los argumentos de la probabilidad contraria*, por un lado, y Gorgias, Antifón y Lisias, por otro. Asímismo, señala que en el discurso escrito sobresalió Alcidamas.

Ahora bien, según el autor, Platón no habría advertido suficientemente la distinción entre los argumentos probables y los argumentos verdaderos. Sin embargo, debemos señalar que esta afirmación es, a nuestro juicio, discutible, en la medida en que no refleja la verdadera intención que perseguía Platón. Este está

preocupado, por cierto, por derrotar a los sofistas y, en este sentido, la distinción entre verdad y probabilidad es clara para Platón. Así lo revela, por ejemplo, *Timeo* 29 b-d, donde distingue explícitamente el discurso probable (*eikós lógos - eikós múthos*), que sin ser falso, no se identifica con el discurso verdadero e irrefutable, que versa sobre lo inmutable. Asimismo, en *Teeteto* 162 e y en 166 a ss, Platón diferencia claramente entre verdad y probabilidad. Y aún en el tardío *Sofista*, Platón continúa examinando la cuestión de la verdad, o de la búsqueda del filósofo en contraposición a la mera apariencia que define el quehacer sofístico. Su propósito es desenmascarar definitivamente a los sofistas, ya que éstos pretendían refugiarse en el *dictum* parmenídeo que afirmaba la *imposibilidad del no ser* y, desde allí, efectuar la ecuación: no ser = falsedad. Dado que pensar algo falso es pensar lo que no es, y esto último es imposible, argumentaba el sofista, tampoco lo es pensar o decir algo falso. Una vez refutado este argumento sofístico, Platón consigue *distinguir* nítidamente el discurso filosófico que persuade con la verdad del discurso sofístico que persuade con la mera apariencia.

S. Halliwell, por su parte, en "Philosophy and Rhetoric" analiza ambas disciplinas en la perspectiva platónica, por un lado, y en la aristotélica, por otro. Del *corpus* platónico toma argumentos del *Eutidemo*, *Gorgias* y *Fedro*, donde, según el autor, habría un constante interés por dilucidar la relación entre la retórica y cuestiones morales, tales como el problema de la virtud (*areté*), los principios de la vida política y las condiciones de la felicidad (*eudaimonía*). El autor rescata las tres concepciones a propósito de la retórica que se desprenderían del *Gorgias*: a) la retórica en tanto arte formal del discurso, b) en tanto instrumento que permite satisfacer ambiciones personales permitiendo, de esta manera, llegar al poder y c) como un medio eficiente para llegar a la justicia social. Esto le permite establecer diferencias entre el *Gorgias* y el *Fedro*, aunque ambos acentúen la problemática entre el criterio formal y sustantivo de la retórica en su aplicación práctica. También insisten ambos diálogos en la cuestión de si el poder persuasivo del discurso es meramente un instrumento independiente de la verdad o si, contrariamente, puede estar fundado, entre otras cosas, en categorías éticas, políticas y psicológicas. Es el *Fedro*, según el autor, el que descubre el meollo de la cuestión al examinar el uso del *lógos*.

En lo que concierne a la relación entre filosofía y retórica en Aristóteles, Halliwell presenta los argumentos del estagirita como una suerte de solución a la dicotomía platónica entre retórica y filosofía. En este sentido, Aristóteles sería un fiel continuador de las doctrinas de su maestro, sólo que mientras Platón estaba interesado en marcar la subordinación de la retórica a la filosofía, Aristóteles considerará el rol fundamental de la retórica como agente de las creencias populares y los valores que imperaban en el discurso público de una sociedad.

El autor subraya, con razón, que estas actitudes por parte de ambos filósofos eran el comienzo y no el fin de un debate aún hoy relevante: el problema de si la capacidad retórica para hablar acerca de cualquier cosa no está reñida con la ne-

cesidad de conceptualización. Por último, Halliwell señala que las afirmaciones aristotélicas sobre la relación entre filosofía y retórica sirvieron de base a Isócrates para elaborar su noción de *politikoí lógoi* debilitando la distinción entre filosofía y retórica. Esto le permitió elaborar un nuevo compuesto de la oratoria pública, que operaba completamente dentro de la esfera del discurso común.

Los artículos que componen esta obra refuerzan la idea de una permanente reactualización de la concepción griega-antigua a propósito de la retórica. Aunque las interpretaciones sugeridas en el presente volumen son, en muchos casos, discutibles, las ideas son más que interesantes.

Silvia L. Tonti
Universidad Nacional de La Plata

Mario A. Presas. *La Verdad de la Ficción*, Buenos Aires, Almagesto, 1997, 160 pp.

La Verdad de la Ficción reúne varios trabajos de Mario Presas publicados entre los años 1969 y 1993. No obstante la distancia de épocas y la variedad de temas tratados, tienen ellos, como hilo conductor, la sostenida convicción del autor acerca del poder del arte de acceder a la verdad. Si la experiencia estética, proporcionada por el arte y la literatura, es un camino insustituible de acceso a la verdad, es porque ella procura un *saber* particular (el término *conocimiento* es reservado para la ciencia). La palabra *saber* –aclara Presas– "conserva un eco del *sabor* que sólo se disfruta con el cuerpo y con el alma, y de la *sapientia* que abarca la indivisible unidad de la persona entera".

Los primeros capítulos están dedicados al análisis de la producción plástica y teórica de Vincent Van Gogh, Paul Klee y Franz Marc, tres artistas en los que resalta la capacidad del arte de dar una nueva dimensión de la experiencia. El arte, para decirlo en otras palabras, no es un mero espejo de la realidad. "Yo busco exagerar lo esencial dejando impreciso lo trivial", dice Van Gogh. Esta exageración de lo esencial –señala Presas– coincide con una lucidez 'exagerada', similar a la que encontramos en Hölderlin. En sus *Comentarios a la poesía de Hölderlin*, señala Heidegger que la claridad excesiva, finalmente, "ha arrojado al poeta en las tinieblas". En la misma dirección, Paul Klee reconoce que su alma está "intranquila" porque se ha "cargado" de demasiadas cosas (de las que sólo la obra la descargará).

Presas destaca en la obra de Klee su capacidad de re-ordenar la aparente falta de ley de los fenómenos exteriores y de transfigurar la apariencia para hacer visible la legalidad interior de las cosas. "El arte –afirma Klee– no reproduce lo visible sino que *hace visible*". Si en la obra de Klee la transfiguración se realiza gracias al desprendimiento de la realidad, en Marc demanda una identificación simpática con la misma, una estrecha conexión con la naturaleza y con el mundo animal.

El saber del arte y el conocimiento científico se ponen en paralelo en artistas como Kandinsky quien específicamente asoció la energía interior de sus cuadros con los nuevos aportes de la física. "La desintegración del átomo fue para mi alma como la desintegración de todo el mundo. De pronto cayeron los más gruesos muros. Todo se hizo inseguro, tambaleante, frágil. No me habría asombrado si ante mis ojos una piedra se hubiera disuelto en el aire llegando a ser invisible".

A pesar de sus diferencias, los autores analizados no conciben el arte como 'cosa del pasado' (Hegel). Antes bien, encuentran en la actividad artística un modo privilegiado de ser en el mundo, el único modo en que la verdad se pone en obra.

De especial interés resulta el capítulo "La experiencia estética y la 'muerte del arte'", por contribuir al esclarecimiento de un tema que reviste particular importancia en el debate sobre el arte actual: el de la 'muerte del arte' y el del carácter de 'pasado' del arte (Hegel). Estos temas se complementan con la perspectiva del 'mundo desencantado' (*entzauberte*), de acuerdo a la expresión de Max Weber, que el autor presenta en otro de los capítulos que integran la obra. Se refiere expresamente a la posibilidad del arte, liberado de las presiones del contenido, de acceder a un nuevo reino del espíritu, el de lo puramente estético, aquél que mantiene un modo 'liberal' de trato con la realidad (Hegel). En tal sentido, la 'muerte del arte', consecutiva del advenimiento del saber absoluto, significaría la aparición de un arte que no tendría otra cosa que decir que él mismo. Pero Presas no pasa por alto otro aspecto de la cuestión: el carácter reflexivo propio del arte contemporáneo, el hecho de que ya no se lo puede ver si no se va a él preparado por un texto que lo explica.

Es en los dos últimos ensayos del libro –"La verdad de la ficción: estudio sobre Paul Ricoeur" y "Ficción y verdad"– donde se muestra de modo más sistemático el trasfondo filosófico de las búsquedas de Presas, alimentadas por sus lecturas de Husserl, Ingarden, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Eco, Jauss e Iser. La función del arte expuesta en los primeros capítulos se ejemplifica en esos dos ensayos con la metáfora y, en general, con el uso poético del lenguaje. Lejos de ser un simple adorno o juego retórico, metáfora y poesía construyen, sobre la significación que 'no cierra', una nueva pertinencia semántica y, por ende, una re-descripción de la realidad. Tal es "la equivalencia que establecen Max Black y Mary Hesse entre *modelo científico* y *metáfora*".

Pasando de la teoría de los tropos a la de los géneros, Presas ve en el relato una novedad semántica en cuanto re-compone los sucesos de la vida real, eliminando lo accidental y lo accesorio, para reflejar lo esencial de la existencia. De esta manera, el espectador se aclara a sí mismo relaciones antes inexplicables, "con una inteligibilidad que purifica", y a la que Presas alude en el ensayo sobre "Vida y arte en Luiggi Pirandello".

Al narrar, el escritor se da cuenta de su propia temporalidad. Es precisamen-

te en el discurso indirecto de la narración donde la temporalidad se deja decir. Esa particular condición del relato de ser "guardián del tiempo" (Ricoeur) encuentra un claro ejemplo en la *Recherche* de Proust. Insiste Presas en el hecho de que el texto de ficción, lejos de estar separado del mundo real, ejerce una crítica de las propias ilusiones del lector. De esta manera el mundo de ficción repercute sobre la realidad del receptor. Se pasaría entonces "del texto a la acción", para retomar el título de la colección *Ensayos de hermeneútica* (Tomo II) de Ricoeur.

Como un buen 'clínico', sensible al fenómeno que analiza, Presas, sabe detectar en el arte y la literatura algunos de los principales síntomas de lo que prevalece en ellos. Escritos en lenguaje accesible, y no excentos de resonancias poéticas, los textos que comentamos facilitan la comprensión de "la verdad –insustituible– de la ficción". Ayudan a ver en ésta, un modo particular 'de hacer mundos' que –como decía Kant a propósito de la idea estética– *"da mucho que pensar"*.

Elena Oliveras
Universidad de Buenos Aires

Osvaldo Guariglia (edit). Cuestiones Morales. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. vol. XII. Madrid. CSIC - Trotta, 1996. 318 p.

El volumen XII de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* es una colección de catorce ensayos originales que tratan diversos temas de la filosofía moral, desde el debate actual entre universalistas y neoaristotélicos, o el papel que cumplen las emociones en la vida moral, hasta problemas de ética aplicada, como la eutanasia, el aborto y la crisis ecológica, pasando por temas como la ética y la religión y la ética feminista. En la mayoría de los casos, los artículos son principalmente expositivos, obra de autores que se han destacado en el tratamiento de los respectivos temas y que poseen una sólida formación filosófica.

El volumen consta de una introducción y está dividido en cuatro partes. En la introducción, Osvaldo Guariglia distingue y define el alcance de los términos "moral", "ética" y "ética aplicada" con solvencia y autoridad.

La primera parte, "Problemas de la Vida Moral", se inicia con el artículo de Carlos Thiebaut quien documenta el debate entre posturas neokantianas y posturas neoaristotélicas en la actualidad. Examina acertadamente los diversos planteamientos de los neoaristotélicos y muestra claramente que no quiere renunciar a la tematización de la reflexividad que es evidente en las éticas neokantianas. El autor propone integrar y reinterpretar la noción de virtud dentro de un marco universalista, en particular, dentro del marco de la ética discursiva.

Gerar Vilar parte de las discusiones contemporáneas sobre la autonomía y la

teoría del bien para analizar dos cuestiones que éstas plantean. Ellas son, 1) se puede pensar el concepto de autonomía independientemente de una teoría del bien? 2) y, si la respuesta es afirmativa, qué tipo de teoría del bien merece ser defendida? El autor ofrece respuestas claras y creativas a cada una de estas preguntas.

En el artículo final de esta sección Fernando Salmerón aborda con profundidad y erudición los problemas morales y políticos que surgen de la diversidad cultural. El autor parte de la idea de Herder que la pertenencia a un grupo social al cual uno se siente unido por un mismo lenguaje, territorio y costumbres es una necesidad básica humana. Su objetivo es mostrar que esta idea no solo puede ser justificada desde el punto de vista moral sino que puede ser incorporada dentro de una postura kantiana. Contrasta su postura con la de Charles Taylor.

La segunda parte del volumen, "Razón y emoción en la moralidad" reúne dos artículos. María Herrera Lima busca en la filosofía moral contemporánea aquellas posturas que proponen un procedimiento argumentativo de fundamentación de lo moral sin apelar a la persuasión o la fuerza. Se concentra en las propuestas de Gauthier y Habermas. Presenta objeciones, las examina y evalua con conocimiento y buen juicio.

El artículo por Olbeth Hansberg se ocupa de un tema que, aunque ya discutido por Platón y Aristóteles, ha producido últimamente una acumulación significativa de literatura filosófica. Se trata de las emociones y el papel que cumplen en la moralidad. La autora comienza con un examen crítico de tres teorías clásicas sobre la naturaleza de las emociones: la del sentimiento, la conductista y la cognoscitiva. Termina aceptando una versión mas rica de esta última. Las emociones, nos dice, son estados mentales relacionados no solo con las creencias sino también con los deseos. En el resto de su trabajo se concentra en las emociones morales (aquellas que dependen de creencias y deseos relacionados con la moralidad) y cierra su exposición enunciando diversas cuestiones relacionadas con las emociones y la moralidad que merecen análisis (por ejemplo, las emociones y la percepción moral, las emociones y el carácter).

La sección "Cuestiones Eticas de la Vida Social" recoge tres trabajos. El artículo de Paulette Dieterleen es una sugerente y muy clara presentación del debate sobre el poder público y sus relaciones con la ética, presentación animada por la idea que el fenómeno del poder no puede analizarse independientemente de consideraciones morales.

En su ensayo, Celia Amorós hace una espléndida presentación del complejo panorama de la ética feminista. Recorre los principales caminos que ésta ha transitado con evidente autoridad. Expone y explica el trabajo de Wollstonecraft, Simone de Beauvoir y la contribución de Luce Irigaray. El artículo además incluye una presentación del debate entre la ética de la justicia y la del cuidado en el ámbito anglosajón, y un muy útil comentario sobre la ética feminista en Iberoamérica.

Carlos Gómez Sanchez encara a la religión y sus relaciones con la ética. Nos habla de las ventajas y desventajas de la secularización de lo moral concentrándose en el impacto que tal secularización tiene sobre dos preguntas morales fundamentales 1) qué debo hacer? y 2) que puedo esperar?

La última parte del volumen, "Problemas de Etica Aplicada", se inicia con el ensayo de Antoni Domenech que aborda la alianza entre la filosofía moral y la teoría económica. Domenech comienza su análisis con una revisión crítica del utilitarismo cardinalista de la teoría del bienestar clásica y el utilitarismo ordinalista de la nueva economía del bienestar. El trabajo documenta la contribución de Rawls al debate y termina con un examen breve y preciso de las posiciones de Ronald Dworkin y Amartya Sen.

En su ensayo, María Julia Bertomeu documenta de manera inteligente algunos de los problemas éticos que plantea la crisis ecológica. Discute con autoridad cuestiones específicas (justicia intergeneracional, calidad de vida) y los enfoques filosóficos que se han utilizado para encararlas. Repasa las posiciones de algunos de los representantes mas importantes de los enfoques ambientalistas, liberacionistas y de una de las ramas de la ecofilosofía radical que se conoce con el nombre de "Deep ecology". Concluye con su propuesta para el abordaje de los problemas planteados por la crisis ecológica.

Margarita Valdés encara el tema de la legitimidad moral del aborto. Es ésta una práctica intrínsecamente inmoral? Valdés defiende una postura moderada para lo cual comienza por ofrecer una discusión rica e informada sobre las cuestiones filosóficas más relevantes en relación con el tema. Valdés trata estos temas con rigor y autoridad, ofreciendo aclaraciones conceptuales cuando son necesarias y mostrando su dominio de la literatura pertinente. Su conclusión es que el aborto no es intrínsecamente inmoral en los primeros meses de embarazo, cuando el feto, aunque persona en sentido biológico, no lo es en sentido metafísico y moral, por lo cual no tenemos obligaciones hacia él.

Martín Farrell se dedica a la eutanasia, un tema que ha trabajado extensamente. Ofrece definiciones (eutanasia activa y pasiva), hace distinciones (entre la eutanasia y la ayuda al suicidio), y evalua cuidadosamente argumentos en contra de la práctica. El autor destaca que las objeciones a la eutanasia no son morales sino religiosas y por lo tanto no sirven de base para la legislación de la práctica.

Diego Gracia aborda con indiscutida solvencia los problemas éticos que plantea la medicina. Recorre los principales caminos que la ética y la bioética han transitado. Cabe destacar su discusión sobre el papel que juegan los principios en el razonamiento moral, tema que aborda con claridad y conocimiento. El autor no solo informa sino que al mismo tiempo elabora su propia postura y la justifica.

Cierra el volumen la contribución de Adela Cortina sobre la historia, naturaleza, organización y objetivos de los comités de ética.

Cabe destacar que cada uno de los ensayos incluye una bibliografía muy adecuada y el volumen se cierra con un índice analítico y de nombres.

Esta es una colección seria y actualizada que exhibe con claridad y trata con agudeza los temas fundamentales de la filosofía moral contemporánea.

Arleen L. F. Salles
Montclair State University

Walter Biemel. *Gesammelte Schriften*. Band 1. *Schriften zur Philosophie*; Band 2. *Schriften zur Kunst*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1996. Band 1: 500 p; Band 2: 423 pp.

Los trabajos de Walter Biemel recogidos en estos dos volúmenes reflejan en gran medida el curso de su propia vida intelectual, que estuvo determinada tanto por su relación con Heidegger y la fenomenología, como por una preocupación por las cuestiones artísticas. En la introducción retrospectiva que encabeza la colección de artículos, el autor mismo reconoce así cuáles han sido los dos polos complementarios de su pensamiento.

En efecto, desde los primeros años de la década de los años cuarenta trabó Biemel conocimiento con Martin Heidegger en Friburgo y estuvo presente ya en las primeras planificaciones para la edición de las obras completas del filósofo. En el año 1945 se dirigió a Lovaina, donde conoció a Alphonse de Waelhens y, por su intermedio, al Padre Van Breda, gracias al cual comenzó a trabajar en el Archivo Husserl de Lovaina y en la edición de la *Husserliana*. Posteriormente, en el año 1952, se fundó una filial del Archivo Husserl en Colonia, en la que se desempeñó como colaborador principal. En 1958 obtuvo su habilitación gracias a un trabajo dedicado a la estética: *Kants Begründung der Ästhetik und ihre Bedeutung für die Philosophie der Kunst*. Su constante y profundo interés por las cuestiones del arte se vio sumamente estimulado, especialmente por su contacto directo con los artistas, cuando, en 1976, se lo nombró en la cátedra de Filosofía en la Academia Estatal de Arte de Düsseldorf, cargo en el que se mantuvo hasta el año 1983, fecha de su jubilación.

Ambas facetas del desarrollo intelectual de Biemel –sus vinculaciones con la obra de Heidegger y Husserl, por un lado, y las preocupaciones estéticas, por el otro– se expresan en el contenido de esta edición. Así, el primer volumen contiene artículos dedicados al desarrollo de la filosofía de Husserl, a la interpretación heideggeriana de la fenomenología y a la exégesis del pensamiento heideggeriano mismo, a lo cual se deben añadir algunas notas autobiográficas acerca de la relación del autor con Heidegger. El segundo, en cambio, aborda múltiples aspectos del arte contemporáneo desde el punto de vista fenomenológico. De este modo, entre otros temas, los trabajos cubren un amplio espectro que se extiende desde las artes plásticas, pasando por la música, hasta la literatura, sin dejar a

un lado problemas de carácter general, como lo pueden ser las conexiones entre la verdad en el arte y la verdad en la metafísica. En todos los casos, antes bien que tratarse de una interpretación filosófica del arte, el autor trata de destacar las intuiciones que puede proporcionar la obra artística para una comprensión filosófica de la condición humana.

En lo que respecta a los temas del primer volumen, son ejemplificadores, entre otros, los trabajos dedicados a la evolución del pensamiento husserliano ("Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie",1959), al problema del mundo de la vida (Reflexionen zur Lebenswelt-Problematik, 1972), a la idea de fenomenología ("Die Idee der Phänomenologie bei Husserl", 1984) y al concepto husserliano de ciencia en la época de la *Crisis* ("Zur Bedeutung von δόκχα und επιστήκμη im Umkreis der Krisis-Thematik", 1979). La interpretación y crítica de Heidegger acerca de la fenomenología husserliana se abordan fundamentalmente en dos trabajos: uno de ellos se ocupa de las relaciones de Heidegger con la fenomenología en el período de Marburgo ("Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit", 1978); el segundo expone los conceptos fundamentales de la fenomenología a través del artículo de Husserl para la *Encyclopaedia Britannica* y analiza las observaciones críticas que Heidegger añadió al manuscrito ("Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", 1950). En "Heideggers Schrift *Vom Wesen der Wahrheit*" (1952), escrito concebido en colaboración con De Waelhens como introducción a la traducción francesa del texto heideggeriano, se propone Biemel establecer las conexiones y diferencias entre la concepción de la verdad desarrollada en la conferencia y la elucidación de la verdad que Heidegger lleva a cabo en *Sein und Zeit*. "Zur Komposition und Einheit der Holzwege" (1982) está dedicado nada menos que a la compleja cuestión de la unidad oculta que reúne los trabajos contenidos en *Holzwege* y que Biemel identifica con la unidad misma del pensamiento heideggeriano. Por otra parte, el desarrollo de la filosofía de Heidegger se examina a partir de dos tópicos particulares: la evolución del concepto heideggeriano de 'cosa' ("Die Entfaltung von Heideggers Ding-Begriff", 1980) y los cambios en el concepto de 'existencia' tomando como hitos de la comparación a *Ser y tiempo* y la *Carta sobre el humanismo* ("Zur Entalftung von Heideggers Denken —erläutert am Wandel des Begriffs der 'Existenz' in 'Sein und Zeit' und im 'Brief über den Humanismus", 1987). En "Metaphysik und Technik bei Heidegger" (1984) verifica Biemel finalmente la tendencia en Heidegger a distanciarse cada vez más del pensamiento metafísico como tal hacia un pensamiento no-metafísico, en virtud de su interpretación de la técnica y de las vinculaciones de ésta con el acontecer de la metafísica occidental. Además de un trabajo dedicado a la interpretación heideggeriana de Hölderlin ("Zu Heideggers Deutung der Ister-Hymne (Vorlesung SS 1942, GA 53)", 1987/88), la exposición y análisis del pensamiento heideggeriano se cierra con un escrito que recoge de la experiencia personal las características peculiares que poseían las clases y los seminarios de Heidegger ("Heidegger als Lehrer", 1990).

"Die Wahrheit der Metaphysik–die Wahrheit der Kunst" (1984) encabeza el segundo volumen. En una perspectiva heideggeriana, la que corresponde al ciclo del pensamiento de la *Gestell* entendida como la esencia de la técnica y como culminación o clausura de la metafísica occidental, Biemel experimenta en el arte, especialmente de la mano de Paul Klee, la apertura de nuevas posibilidades que abrirían una brecha en esa clausura. Le siguen, entre otros, "Zu Picasso –Versuch einer Deutung der Polyperspektivität" (1968) y "Pop-Art und Lebenswelt", (1971). En este último, se aborda el arte pop no tanto en la medida en que se trata de un movimiento artístico (o 'anti-artístico'), sino en cuanto que en sus obras se expone y presenta el carácter propio del mundo de la vida moderno, que se halla dominado por el poder de la publicidad al servicio de la sociedad de consumo. En "Zum Problem der Wiederholung in der Kunst der Gegenwart" (1973) analiza Biemel el fenómeno de la *repetición* en el arte desde un punto de vista fenomenológico. Su fin principal es mostrar las diversos papeles que la repetición puede asumir en las diferentes formas de creación artística. De este modo, Biemel parte en primer lugar de un examen de la repetición en la literatura a través de la obra de Proust y Max Frisch, para tratarla luego en las artes plásticas, dedicándole especial atención a los trabajos de Andy Warhol. Además de otros artículos dedicados a las artes plásticas, a la música ("Die neue Zeitauffassung im Werk von Bernd Alois Zimmermann", 1988) y a la importancia de España para el arte del siglo XX ("Der Beitrag Spaniens zur Kunst des XX. Jahrhunderts", 1988), la serie culmina con una interpretación que expone la concepción proustiana del arte y la actividad artística, para lo cual se basa fundamentalmente en el último volumen de *A la búsqueda del tiempo perdido, El tiempo recobrado*. No se trata, en todo caso, de un mero trabajo 'estético' o crítico-literario, ya que la intención de Biemel tiene como meta mostrar la proyección metafísica de las ideas de Proust acerca del arte, especialmente en lo que toca a las vinculaciones entre el arte y la vida. El volumen se cierra con una lista de publicaciones del autor y un índice de nombres.

Los *Gesammelte Schriften* contienen una muestra de la tarea intelectual realizada por W. Biemel en un arco temporal que cubre más de cuarenta años. Por esa razón, como reconoce el mismo autor, es posible que algunos de los trabajos hayan perdido vigencia. No obstante, si se examina el conjunto, no se puede evitar la impresión de que Biemel ha seguido, del mismo modo que otros, el rumbo que adoptó por diversas vías el pensamiento fenomenológico y hermenéutico de la segunda mitad del siglo XX: la búsqueda en el arte de nuevas posibilidades para la filosofía misma.

Oscar M. Esquisabel
Universidad Nacional de La Plata

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

VOLUMEN XXIII AÑO 1997

SUMARIO DEL VOLUMEN

ARTICULOS

E. Cresto, Escepticismo, verdad y confiabilidad 93
M. A. Frangiotti, Las dos estrategias anti-escépticas de Strawson 23
S. Gallichio, El marxismo analítico 55
C. L. García, Ideas innatas, esencias y verdades eternas en Descartes 273
N. Gentile, Thomas Kuhn y el problema del nuevo mundo 197
M. Gómez Torrente, La teoría de los modos infinitos de Spinoza 295
R. Ibarlucía, Walter Benjamin y la génesis de *Passagen-Werk* 319
O. I. Lombardi, La construcción del tiempo en Russell 211
P. Quintanilla Pérez-Wicht, Teoría de la acción y racionalidad en Donald Davidson 5
P. Ramos, El argumento fregeano de las oraciones aseverativas como nombres propios. 35
K. H. Rosenfield, Sofocles e a logica da beleza 239

DISCUSION

J. Gracia, Respuesta a C. M. Topuzian 137
C. M. Topuzian, Acerca de "Una teoría de la textualidad" 127

ESTUDIOS CRITICOS

E. Gutiérrez, Lenguaje significativo y no significativo. *El Kaspar* de Peter Handke 153
F. J. Laporta, La Resolución del Perplejo 145
A. Velasco Gómez, Rehabilitación filosófica del Concepto de Tradición 345

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (comp.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna* (M. V. Costa) 183
H. Arendt, *De la historia a la acción* (C. Hilb) 173
W. Biemel, *Gesammelte Schriften* (O. M. Esquisabel) 383
M. Costa, *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII. Vigencia de su problemática* (A. G. Ranea) 178

Jorge J. E. Gracia (ed.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650* (O. Blanchette) 185
O. Guariglia (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (A. L. F. Salles) 380
O. Guariglia, *Universalismus und Neuaristotelismus in der zeitgenössischen Ethik* (A. Ferraro) 187
G. C. MacCallum, Jr., *Legislative Intent and Other Essays on Law, Politics and Morality* (H. Spector) 368
G. E. Marcos de Pinotti, *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista* (S. Maceri) 176
M. Marsonet, *The Primacy of Practical Reason. An essay on Nicholas Rescher's Philosophy* (E. Flichman) 169
O. Nudler (comp.), *La racionalidad: su poder y sus límites* (E. Cresto) 370
J. Ortega y Gasset, *El sentimiento estético de la vida* (Antología) (A. H. Cuervo) 374
M. Presas, *La verdad de la ficción* (E. Oliveras) 378
C. M. Rowe (ed.), *Reading the Statesman* (S. Di Camillo) 180
R. Torretti, *La geometría del universo y otros ensayos de filosofía natural* (R. J. Gómez) 359
G. Varani, *Leibniz e la "Tópica"* (G. M. Chichi) 365
I. Worthington (ed.), *Persuasión: Greek Rhetoric in Action* (S. Tonti) 376

CRONICA

María Julia Bertomeu, *Vigésimo Congreso Mundial de Filosofía (Boston)* 191
Leiser Madanes, *Adolfo P. Carpio* 191

Se terminó de imprimir en
Talleres Gráficos Leograf S.R.L., Rucci 408,
Valentín Alsina.

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, escritas preferentemente en computadoras Macintosh o PC IBM o compatible (Word for Windows 6.0 o convertible). Se solicita el envío de a) un DK de 3.5" HD limpio de todo archivo que no sea el trabajo para la RLF, con etiqueta con los siguientes datos: nombre y apellido del autor, nombre del trabajo, nombre del archivo y programa utilizado. Sería recomendable agregar en el DK un conteo de palabras que incluya referencias y notas; b) dos copias en papel (que no deben diferir con el DK) a doble espacio, en tamaño carta, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas. Puesto que la RLF ha adoptado el arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en una página separada.
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 un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las 150 palabras y un curriculum actualizado que no exceda las 100 palabras. Los colaboradores deberán agregar dicho resumen a sus trabajos e incluirlo, con el currículum, en el DK.
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 solamente artículos y notas de filósofos latinoamericanos, residan o no en el continente, 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 20 separatas de sus artículos y 10 de sus contribuciones.