

En este número:

ARTÍCULOS

Abel Lassalle Casanave y Marco Panza
Pruebas entimemáticas y pruebas canónicas
en la geometría plana de Euclides

Delamar José Volpato Dutra
As leis naturais em Hobbes

Nicolás Kwiatkowski
Acerca de la “Barbarie” en la *Encyclopédie*:
Ecos de un debate ilustrado

Guillermo Lariguet
Verdad, democracia y tolerancia

•

ESTUDIOS CRÍTICOS

Gisele Secco
Anotações acerca de *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl*

•

NOTAS

Jean-Paul Margot
Descartes y el Dios engañador: Consideraciones acerca
de la *Primera meditación*, AT, IX-1: 16

•

CRÓNICAS

Cuarenta años de la RLF

—

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

**Centro de
Investigaciones
Filosóficas**
-
Buenos Aires
-
Argentina

Vol. XLI
N°2
Primavera 2015

ISSN 0325-0725

**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

Vol. XLI

Nº2

Primavera 2015

—

COMITÉ EDITORIAL

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

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

CONSULTORES ACADÉMICOS

María Julia Bertomeu | Marcelo Boeri | Mario Bunge | Mario Caimi | Carla Cordua
Marcelo Dascal | Ernesto Garzón Valdés | Jorge E. Gracia | Leiser Madanes
João Paulo Monteiro | Carlos Ulises Moulines | Carlos Pereda
Oswaldo Porchat Pereira | Mario Presas | María Isabel Santa Cruz
Plínio Junqueira Smith | Ernesto Sosa | Carlos Thiebaud
Roberto Torretti | Margarita Valdés

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

rlf@retina.ar

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

ISSN 0325-0725

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean

Noviembre 2015

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO

ARTÍCULOS

ABEL LASSALLE CASANAVE y MARCO PANZA

Pruebas entimemáticas y pruebas canónicas en la geometría plana de Euclides _ 147

DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA

As leis naturais em Hobbes _ 171

NICOLÁS KWIATKOWSKI

Acerca de la “Barbarie” en la *Encyclopédie*: Ecos de un debate ilustrado _ 191

GUILLERMO LARIGUET

Verdad, democracia y tolerancia _ 223

ESTUDIOS CRÍTICOS

GISELE SECCO

Anotações acerca de *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl* _ 239

NOTAS

JEAN-PAUL MARGOT

Descartes y el Dios engañador:

Consideraciones acerca de la *Primera meditación*, *AT*, IX-1: 16 _ 253

CRÓNICAS

Cuarenta años de la RLF _ 267

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS _ 271

MIGUEL MOREY

Escritos sobre Foucault (J. Monge)

MARÍA INÉS MUDROVCIC y NORA RABOTNIKOF (eds.)

En busca del pasado perdido. Temporalidad, historia y memoria (V. M. Viani)

ÍNDICE DE AUTORES 2011-2015 _ 279

AGRADECIMIENTO A LOS ÁRBITROS _ 291

COLABORADORES

ABEL LASSALLE CASANAVE es profesor asociado en la Universidade Federal da Bahia de Brasil (UFBA) e investigador del Consejo Nacional de Investigación e Innovación Tecnológica de Brasil (CNPq). Se especializa en la filosofía de las ciencias formales. Con Marco Panza y otros siete investigadores de Estados Unidos y Europa ha fundado en 2009 la Asociación para la Filosofía de la Práctica Matemática (APMP). abel.lassalle@gmail.com

MARCO PANZA es director de investigación del Centro Nacional de Investigación Científica de Francia (CNRS) y miembro del Instituto de Historia y de Filosofía de la Ciencia de Paris (IHPST; CNRS y Univ. de Paris 1, Panthéon Sorbonne). Su trabajo se centra en la historia y la filosofía de la matemática. Con Abel Lassalle Casanave y otros siete investigadores de Estados Unidos y Europa ha fundado en 2009 la Asociación para la Filosofía de la Práctica Matemática (APMP). panzam10@gmail.com

DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA es doctor en Filosofía. Ha cursado su postdoctorado en la Columbia University y en la Aberystwyth University (Reino Unido). Se desempeña como profesor en la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil). Es investigador del Consejo Nacional de Investigación e Innovación Tecnológica (CNPq) desde 1999. Trabaja sobre la relación entre moral y derecho. djvdutra@yahoo.com.br

NICOLÁS KWIATKOWSKI es doctor en Historia por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Investigador del CONICET y docente de grado y posgrado de la Universidad Nacional de San Martín. Fue investigador invitado en la Universidad de Cagliari, la Universidad de Harvard (Cambridge, MA) y la Freie Universität (Berlín). nicokiako@gmail.com

GUILLERMO LARIGUET es doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Córdoba con mención en Filosofía del Derecho. Investigador adjunto de CONICET. Ha realizado estancias posdoctorales en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona y en la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha dictado diversos cursos de posgrado en universidades de Argentina, México, España y Colombia. Sus áreas de interés principales son la ética y la filosofía jurídica y política. gclariguet@gmail.com

GISELE DALVA SECCO obtuvo su título de magíster en Filosofía por la Universidad Federal de Santa María y el título de doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Su tesis de doctorado ganó el Premio CAPES de Tese como mejor tesis brasileña de Filosofía del año 2014. Actualmente es profesora adjunta en la Universidad Federal de Río Grande do Sul. secco.gisele@gmail.com

JEAN-PAUL MARGOT es doctor en Filosofía, profesor titular jubilado del Departamento de filosofía, y profesor distinguido de la Universidad del Valle (Colombia). Su principal área de estudio es la filosofía moderna, sobre la que ha escrito numerosos libros y artículos en revistas especializadas. jpmargot@cable.net.co

Pruebas entimemáticas y pruebas canónicas en la geometría plana de Euclides

ABEL LASSALLE CASANAVE

Universidade Federal da Bahia

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

MARCO PANZA

Centre National de la Recherche Scientifique

Institut d'Histoire et de Philosophie des Sciences et des Techniques

I 147

Resumen: Dado que la aplicación del Postulado I.2 no es uniforme en *Elementos*, ¿de qué manera debería ser aplicado en la geometría plana de Euclides? Además de legitimar la pregunta misma desde la perspectiva de una filosofía de la práctica matemática, nos proponemos esbozar una perspectiva general de análisis conceptual de textos matemáticos que involucra una noción ampliada de la teoría matemática como sistema de autorizaciones o potestades y una noción de prueba que depende del auditorio.

Palabras clave: prueba, Euclides, filosofía de la práctica matemática.

***Enthymematic Proves and Canonical Proves
in Euclides' Plane Geometry***

Abstract: Since the application of Postulate I.2 in the *Elements* is not uniform, one could wonder in

what way should it be applied in Euclid's plane geometry. Besides legitimizing the question itself from the perspective of a philosophy of mathematical practice, we sketch a general perspective of conceptual analysis of mathematical texts, which involves an extended notion of mathematical theory as system of authorizations, and an audience-dependent notion of proof.

Key-words: proof, Euclid, philosophy of mathematical practice.

1. Introducción

Por “geometría plana de Euclides” entenderemos aquí la teoría contenida en los seis primeros libros de *Elementos*. En esos libros, la aplicación del Postulado I.2 no es uniforme. Esta simple observación, que justificaremos en la sección 2, abre la siguiente cuestión de método: ¿se acepta esa falta de uniformidad como un hecho histórico que se trata solamente de documentar o tiene también sentido preguntarse cuál de las distintas formas de aplicación es la que mejor corresponde a la geometría plana de Euclides? Para responder esta pregunta a favor de la segunda opción, en la sección 3 sugerimos identificar una teoría matemática con un sistema de reglas de potestades y distinguimos entre las pruebas canónicas y las pruebas entimemáticas de una teoría dada. Finalmente, en la sección 4, concluimos con una discusión metodológica de alcance más general acerca del tipo de reconstrucción de teorías que nuestro enfoque supone.

148 |

2. Un estudio de caso: el uso del Postulado I.2 en Elementos

Euclides enuncia los tres primeros postulados en *Elementos* así:¹

Post. I.1. Postúlese el trazar un segmento de recta desde un punto cualquiera hasta un punto cualquiera.

Post. I.2. Y el prolongar continuamente un segmento de recta en línea recta.

Post. I.3. Y el describir un círculo con cualquier centro y distancia.

Distinguimos las proposiciones demostradas de *Elementos* en problemas y teoremas. Un problema pide construir un objeto geométrico (un punto, una recta, un ángulo, una figura, etc.) que satisfaga determinadas condiciones y requiere una resolución. Un teorema afirma que los objetos geométricos de un tipo determinado

¹ Como es usual, citamos las definiciones, postulados, nociones comunes y proposiciones de *Elementos* con caracteres arábigos, precedidos por el número del libro con caracteres romanos, según la edición del texto de Heiberg (Euclid, *Elementa*). Nos servimos de la traducción de María Luisa

tienen ciertas propiedades o que hay entre ellos ciertas relaciones y requiere una demostración. Es importante observar, sin embargo, que la resolución de un problema siempre incluye, como parte final, una demostración de que el objeto construido de la manera prescrita satisface las condiciones del problema. Esto sugiere entender la resolución de un problema como la demostración de un (meta)teorema que afirma lo siguiente: el problema tiene una solución (que se puede obtener como la resolución prescribe). Aunque en las versiones de *Elementos* que nos han llegado no se distingue explícitamente entre las dos clases de proposiciones, esta distinción está perfectamente señalada al adoptar dos distintas formas canónicas tanto en sus enunciados cuanto en los argumentos subsecuentes (resoluciones y demostraciones).²

Las tres primeras proposiciones de *Elementos* son problemas. Los axiomas que enunciamos se aplican ya en la resolución de los dos primeros:

Prop. I.1. Construir un triángulo equilátero sobre un segmento de recta dado.

Prop. I.2. Poner en un punto dado (como extremo) un segmento de recta igual a un segmento de recta dado.

Pero, mientras que en la resolución de la Proposición I.1, los Postulados I.1 y I.3 son aplicados de manera fácilmente inteligible, en la resolución de la Proposición I.2 encontramos una secuencia menos inteligible de aplicaciones de los Postulados I.2 y I.3 que merece atención.

La resolución de este problema es simple (Figura 1): dado un segmento BC y un punto A , Euclides construye el triángulo equilátero ABD de lado AB , de acuerdo con la resolución de la Proposición I.1; y a continuación, de acuerdo con el Postulado I.2, prolonga los segmentos DB y DA hasta dos puntos arbitrarios F y E suficientemente lejos de B y A . Pedir estos puntos suficientemente lejos de B

I 149

Puertas Castaño (Euclides 2007), pero, eventualmente, nos permitimos algunos cambios para usar una terminología que nos parece más oportuna. Los casos más relevantes de estos cambios conciernen al adjetivo '*eutheía*'. Después de utilizarlo como un adjetivo genuino en la definición I.4 y en el Postulado I.1 para formar el término '*eutheía grammé*', Euclides comienza a utilizarlo también como un adjetivo sustantivado. En efecto, en el Postulado I.2 le aplica el adjetivo '*peperasméne*' para formar el término '*peperasméne eutheía*'. Literalmente, se debería sin duda traducir '*eutheía grammé*' por 'línea recta', '*eutheía*' (como adjetivo sustantivado) por 'recta' y '*peperasméne eutheía*' por 'recta finita'. Ahora bien, parece claro que en los tres casos Euclides se refiere a lo que hoy se denomina 'segmento de recta'. Como este hecho es crucial para lo que vamos a decir, nos parece mejor evitar desde el principio todo posible malentendido al traducir los tres términos mencionados directamente por 'segmento de recta'.

² El *locus* clásico en el cual esta conocida distinción entre problemas y teoremas es hecha de manera explícita y ampliamente discutida es el comentario de Proclo al primer libro de los *Elementos* (Proclus *CEELF*: esp. 77-78), extensamente citado por Heath en la introducción de su traducción inglesa de *Elementos* (Euclides *EEH*: 124-129).

y A significa pedir que al trazar, de acuerdo con el Postulado I.3, un círculo con centro B y radio BC , ese círculo corte DF en algún punto, digamos G , y luego, que al trazar, nuevamente de acuerdo con el Postulado I.3, un círculo con centro D y radio DG , ese otro círculo corte DE en otro punto, digamos L .

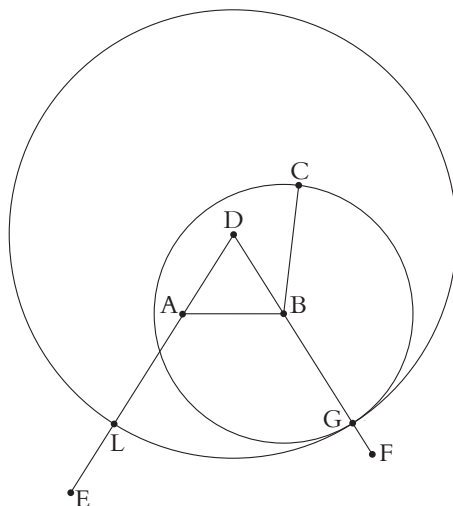


Figura 1

(Diagrama asociado con la demostración de la Proposición 1.2)

Es fácil demostrar que AL es igual a BC , resolviendo así el problema propuesto. Para ello es necesario recurrir a la Definición I.15 (la definición de círculo) y a las Nociones Comunes I.1 y I.3:

Def. I.15. Un círculo es una figura plana comprendida por una línea tal que todas los segmentos de recta que caen sobre ella desde un punto de los que están dentro de la figura son iguales entre sí.

NC. I.1. Las cosas iguales a una misma cosa son iguales entre sí.

NC. I.3. Y si de cosas iguales se quitan cosas iguales, los restos son iguales.

Demostración. Por la definición I.15 son iguales los radios DG y DL del círculo con centro en D . Pero, por construcción, DB y DA son iguales. Luego si a los iguales DG y DL les quitamos los iguales DB y DA , por la Noción Común 3, los restos BG y AL son iguales. Ahora bien, también por la definición 1.15, los radios BG y BC del círculo con centro B son iguales, y entonces, por la Noción Común 1, AL y BC también lo son.

Lo que merece atención es la indeterminación del procedimiento que resulta de aplicar primero el Postulado I.2 para después aplicar el Postulado I.3, pues ¿cómo saber entonces hasta dónde extender los segmentos DB y DA ? ¿Por qué Euclides no aplica primero el Postulado I.3 trazando con B como centro un círculo de radio BC , para después prolongar el segmento DB hasta la circunferencia construyendo G , y luego, con centro en D y radio DG no aplica nuevamente el

Postulado I.3 para después prolongar DA hasta la circunferencia construyendo L (Figura 2)? ¿Qué justifica el procedimiento de Euclides que es, por decirlo de alguna manera, no genuinamente constructivo?

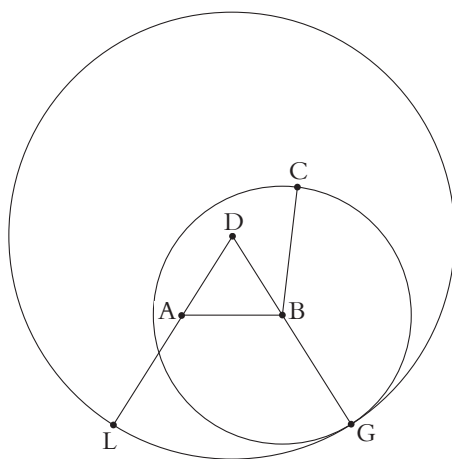


Figura 2

(Diagrama asociado con la demostración alternativa de la Proposición 1.2)

I 151

La configuración topológica del diagrama se modificaría si la posición del punto A , relativamente al segmento BC , fuese diferente de la que aquí se supone.³ Como también ha observado Proclo en su comentario (Proclus *CEELF*: 225–228) habría que distinguir casos (cosa que ocurre también con muchas otras resoluciones o demostraciones de las proposiciones de Euclides). Aunque la dificultad que planteamos no aparecería en todos esos casos, no es necesario detallarlos (para ello, véase Euclides *EEH*: 245–246), pues ella aparece en la configuración topológica explícitamente tratada por Euclides. En otras palabras, la dificultad examinada no depende del problema de casos, que está relacionado con el problema de la generalidad y que no trataremos aquí.

Ciertamente, considerado en sí mismo, el enunciado del Postulado I.2 deja abierta la posibilidad de las dos aplicaciones mencionadas. El problema es que, a diferencia de lo que ocurre con los Postulados I.1 y I.3, el *output* del Postulado I.2 no está unívocamente determinado por su *input*. Para que lo estuviese, se tendría que prolongar el segmento en cuestión hasta encontrar una línea dada, de acuerdo con la segunda posibilidad. Pero esto no es lo que el postulado explícitamente autoriza, dado

³ Nuestra exposición de la construcción de Euclides con la correspondiente figura está de acuerdo con la edición de Heiberg (Euclid, *Elementa*).

que en su formulación no se indica hasta dónde el segmento dado se tenga o se pueda prolongar. Luego, aunque sea aplicado de acuerdo con la segunda posibilidad, aquello que hace que el *output* sea unívoco no es lo que el postulado tiene como dado, sino algo que se construye de manera independiente de su aplicación, esto es, en nuestra demostración alternativa, el trazado de los círculos con centro D y B , respectivamente. Hemos llamado al primer procedimiento ‘no genuinamente constructivo’ para subrayar el hecho de que al seguirlo no hay ninguna manera de determinar hasta dónde prolongar los segmentos dados para obtener los puntos F y E , no quedando otra cosa que decidir arbitrariamente dónde (o cuándo) parar de prolongarlos, con la esperanza de que los segmentos resultantes no sean demasiado cortos como para que los círculos que deben ser trazados a continuación no los corten.

Esta actitud no parece consecuente con el rigor constructivo que caracteriza la gran mayoría de los argumentos de Euclides. Pero si confiamos en la letra de las versiones que de su texto nos han llegado, y, en particular, en la reconstitución de Heiberg, es un hecho que en la resolución de la Proposición I.2 Euclides procede de acuerdo con la primera y no con la segunda posibilidad. Ahora bien, también es un hecho que Euclides no procede siempre explícitamente así en situaciones semejantes. Por ejemplo, considérese la demostración de la Proposición I.16 (un teorema, esta vez):

Prop. I.16. En todo triángulo, si se prolonga uno de los lados, el ángulo externo es mayor que cada uno de los ángulos internos y opuestos.

152 |

En la demostración, una vez construido el punto medio E del lado AC de un triángulo dado ABC (Figura 3), después de haber trazado el segmento BE , Euclides lo prolonga hasta F haciendo EF igual a BE .

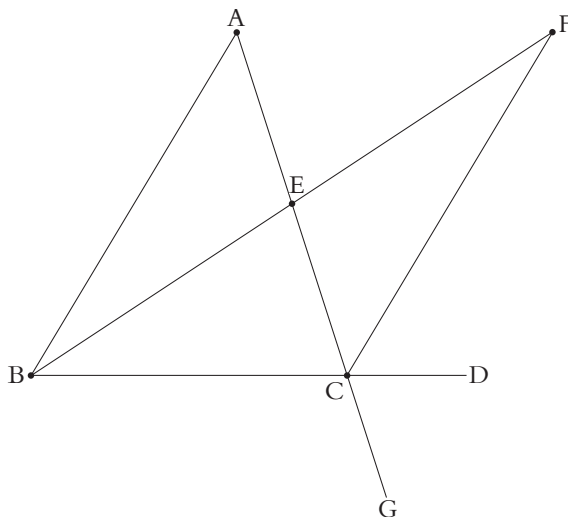


Figura 3
(Diagrama asociado con la demostración de I.16)

Euclides nada dice sobre cómo se construye el punto F ; limitándose a pedir que BE sea prolongado hasta F de forma tal que EF sea igual a BE . ¿Cuál es el procedimiento que se debería seguir para realizar esa construcción? ¿Se debe prolongar BE lo suficiente hasta un punto Z para después trazar un círculo con centro E y radio BE cortando BZ en F , o trazar primero el círculo con centro en E y radio BE , prolongando después BE hasta encontrarlo en F ?

Por cierto, hay al menos un caso en el que Euclides procede explícitamente de acuerdo con la segunda posibilidad, a saber, según un procedimiento genuinamente constructivo. Se trata de la resolución de la Proposición II.14 (otro problema, el único del Libro II):

Prop. II.14. Construir un cuadrado igual a una figura rectilínea dada.

En la resolución, después de haber construido el rectángulo $BCDE$ igual a la figura dada A (Figura 4), de acuerdo con la Proposición I.45, y habiendo prolongado BE hasta F haciendo EF igual a ED , como en la demostración de la proposición I.16, Euclides construye, de acuerdo con I.10, el punto medio G de BF , traza un semicírculo de centro G y diámetro BF y prolonga el segmento DE hasta encontrar este semicírculo en H , para después demostrar que el cuadrado construido sobre EH es igual al rectángulo $BCDE$ y, en consecuencia, igual a la figura A , que es lo que había que hacer.

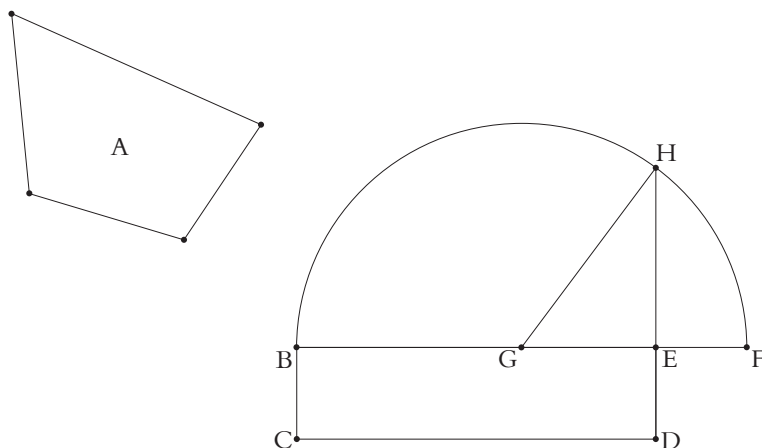


Figura 4
(Diagrama asociado con la demostración de II.14)

En un trabajo anterior (Lassalle Casanave y Panza 2012), hemos examinado estas discrepancias en la exposición de Euclides y sugerido, asimismo, una explicación de ellas. Dicho de manera muy rápida, hemos observado que la resolución de la Proposición II.14 no depende del hecho de que el segmento buscado (el lado de un cuadrado igual a A) sea la prolongación de un lado de un rectángulo igual

a A (y, *a fortiori*, del rectángulo $BCDE$), puesto que lo único relevante es que este segmento sea un cateto de un triángulo rectángulo del cual el otro cateto es igual a GE y la hipotenusa igual a GF (Lassalle Casanave y Panza 2012: 113). De ello hemos conjeturado que Euclides podría aplicar el Postulado I.2 como en la Proposición I.2 cuando la resolución depende de manera esencial del hecho de que el segmento relevante sea la prolongación de un segmento dado en su posición, pero que se permite aplicarlo como en la Proposición II.14 cuando no es así.

En ese mismo trabajo hemos también observado que una manera de interpretar el Postulado I.2, que eliminaría el problema de la falta de univocidad del *output* de raíz, sería simplemente asumir que ese postulado autoriza prolongar un segmento dado en una recta o semirrecta (infinita): en el primer caso, el *output* (la recta) estaría determinado de manera unívoca por el segmento dado; en el segundo, el *output* (la semirrecta) estaría determinado de manera unívoca por el segmento dado y la elección del extremo a partir del cual se prolonga. Se podría pensar inclusive que esta es la manera según la cual Euclides concibe el postulado, aunque, por razones de simplicidad, reemplace la recta o semirrecta con un segmento de recta suficientemente largo. De ser correcta esta conjetura, ella implicaría que el papel de las rectas y semirrectas en *Elementos* sería mucho más importante que lo habitualmente pensado al respecto. En efecto, según esta interpretación, que podría llamarse ‘infinitista’, el Postulado I.2 involucraría en sí mismo rectas o semirrectas, de modo que estas entrarían de hecho en todas las construcciones en las cuales este postulado se aplica en lugar de aparecer solamente cuando se trata de evitar la proliferación de casos, como ocurriría en las resoluciones de las Proposiciones I.12 y I.22, aunque las rectas o semirrectas no aparezcan explícitamente en ninguna otra proposición de *Elementos*.

De acuerdo con la interpretación infinitista, el Postulado I.2 tendría, al igual que los Postulados I.1 y I.3, un *output* unívoco por sí mismo, determinado por su *input*. Al contrario, si asumimos que el postulado no autoriza construir una recta o una semirrecta, sino un segmento de recta, la única manera de garantizar que su *output* fuera unívoco sería poner como condición de su aplicación no solamente que el segmento se pueda prolongar, sino también que haya otro segmento o un círculo hasta el cual se lo pueda prolongar. Pero en este último caso, como ya hemos observado previamente, el postulado tendría un *output* unívoco solamente en función del contexto de sus aplicaciones y no por sí mismo. Finalmente, también se podría admitir simplemente que el *output* del postulado no es unívoco, lo cual estaría de acuerdo con concebirlo como autorizando prolongar lo suficiente un segmento dado hasta un punto arbitrario, como parece ser el caso en la resolución de la Proposición I.2.

Así las cosas, el problema se reduce a la interpretación del Postulado I.2. ¿Cómo se tiene que comprender este postulado? ¿Hay una manera única de comprenderlo que concuerde con todas sus aplicaciones, o Euclides se permite comprenderlo de manera diferente a lo largo de ellas? En nuestro trabajo anterior, hemos considerado estas preguntas con la mirada puesta en la interpretación del texto de Euclides. Aquí nos gustaría cambiar de enfoque y apuntar a un problema más general, que nuestro examen del caso del Postulado I.2 nos permite introducir a título de ejemplo.

Parece natural considerar *Elementos* no solo como una colección de pro-

blemas resueltos y teoremas demostrados, sino también como un tratado matemático cuyo objetivo principal es exponer una teoría y enseñar un quehacer matemático de acuerdo con (o, mejor dicho, dentro de) esa teoría. Así, por ejemplo, los primeros seis libros expondrían una teoría de la geometría plana y enseñarían a practicarla de acuerdo con (o dentro de) esa teoría.⁴ Desde este punto de vista, la pregunta sería entonces la siguiente: ¿cómo tendríamos que proceder al aplicar el Postulado I.2 si quisiéramos hacer geometría plana de acuerdo con (o dentro de) la teoría de Euclides? Dicho de otra manera: ¿cómo tendríamos que comprender este postulado para explicarlo a quien quiere aprender esta teoría? Las mismas preguntas, *mutatis mutandis*, se podrían plantear en relación con muchos otros textos de matemática del pasado, de las teorías que esos textos se proponían exponer, y de los diferentes aspectos de esas teorías que, como en el caso del Postulado I.2 de Euclides, no se manifiestan con toda claridad en ellas.

Ahora bien, frente a esas cuestiones en general, así como en relación con las preguntas precedentes acerca del Postulado I.2 en particular, se podría pensar que el historiador hizo todo lo que podía y tenía que hacer si hubiera verificado en el texto relevante todo aquello que el texto dice. Así, en el caso del Postulado I.2 de Euclides, el historiador solo podría observar que el postulado se aplica de una manera en la resolución de la Proposición I.2 y de otra manera en la resolución de la Proposición II.14, y que, en muchos otros casos, como en la demostración de la Proposición I.16, la manera en la cual se aplica queda indeterminada. No habría, por lo tanto, nada más que preguntar.

Desde otra perspectiva, se podría también alegar, de una forma que se podría considerar como complementaria de la precedente, que muchos textos matemáticos del pasado no se pueden considerar como exposiciones de teorías genuinas, precisamente por el hecho de que son ambiguos bajo muchos aspectos, lo cual solamente se puede evitar a través de una formalización adecuada que esos textos están lejos de exhibir. Si ello fuera así, preguntas como las precedentes, que proponen identificar un procedimiento uniforme que esos textos por su naturaleza no podrían fijar, no tendrían ningún sentido.

En este aparente callejón sin salida, que obligaría a declarar ilegítimas nuestras preguntas, nos gustaría reclamar para el filósofo de la práctica matemática, que navega entre la Escala del análisis lógico y la Caribdis de la historia de la matemática, la posibilidad de legitimarlas y de intentar de responderlas. Ese es el objetivo que nos proponemos alcanzar en la próxima sección.

I 155

⁴ La cuestión de si las magnitudes de las cuales trata el Libro V son simplemente las mismas de las que tratan los Libros I-IV, a saber, segmentos de recta, polígonos y ángulos rectilíneos, de manera tal que el Libro V sería parte de la exposición de la geometría plana, o son magnitudes cualesquiera, definidas implícitamente dentro de la teoría de las proporciones misma, de suerte que el mencionado libro trataría de una teoría distinta que se aplica en la geometría plana, es muy compleja y no podemos de ninguna manera afrontarla aquí.

3. Pruebas entimemáticas y pruebas canónicas

En la sección anterior, hemos utilizado la convención habitual de llamar “demostración” a un argumento que sigue a un teorema de *Elementos* y lo justifica. En matemática, como en historia y filosofía de la matemática, los términos “demostración” y “prueba” son a menudo utilizados como sinónimos. Sin querer proponer una distinción de orden general, nos es más cómodo, en lo que sigue, utilizar el segundo término de manera más general que el primero. Por un lado, preferimos limitar el uso de “demostración” al caso de argumentos que pretenden justificar conclusivamente teoremas y que involucran abiertamente, de una manera u otra, el acto de mostrar algo en el sentido literal de este verbo; por ejemplo, cuando, como en el caso de Euclides, los argumentos en cuestión apelan a un diagrama que muestra lo que estos argumentos afirman o requieren. Por otro lado, emplearemos a partir de ahora el término “prueba” para referirnos a cualquier tipo de argumento involucrado en una teoría matemática que pretende justificar conclusivamente una consecuencia de ella, como es el caso de la resolución de problemas en Euclides. Así, en nuestro uso, toda demostración es una prueba, pero no necesariamente la recíproca.

Como ya hemos dicho, en la geometría de Euclides la resolución de problemas se puede pensar como un argumento para justificar conclusivamente un metateorema. En relación con este metateorema (que es, naturalmente, a su vez, un teorema, aunque de tipo distinto de los teoremas que se encuentran en *Elementos*), y observando que en la geometría de Euclides la resolución de problemas también involucra el acto de mostrar algo, se podría decir, entonces, que las resoluciones de problemas son, no solo pruebas, sino también demostraciones (o metademostraciones). Si se considera que las consecuencias de una teoría matemática no pueden ser otra cosa que teoremas, eventualmente de tipo diferente, nuestro uso sería compatible con la concepción de que cada prueba que no es una demostración, no lo sería, simplemente, porque no involucraría el acto de mostrar algo.

Un caso relevante podría ser el de las pruebas formales, concebidas como secuencias finitas de fórmulas bien formadas. El hecho mismo de que, en este caso, el teorema probado (es decir, aquello que el argumento justifica conclusivamente) no es otra cosa que la última de esas fórmulas podría convencer a alguien de que aquí se muestra algo, de manera que una prueba formal sería, según nuestro uso, una demostración (y, asumido que las consecuencias de una teoría matemática solo son teoremas, la posibilidad misma de pruebas que no son demostraciones sería muy poco plausible). Aunque estas cuestiones nos parecen de mucho alcance para la filosofía de la práctica matemática, ellas son relativamente independientes de lo que queremos tratar aquí. Esto nos permite, después de haberlas mencionado, dejarlas de lado, limitándonos a seguir la convención terminológica indicada.

Nuestra idea fundamental es que los documentos que constituyen la fuente habitual del historiador de la matemática, no solamente convidan a un análisis que extrapole una secuencia de actos, ideas o resultados —lo que los historiadores de la matemática, en su trabajo cotidiano nos enseñan a hacer de muchas maneras dife-

rentes—, sino que también invitan a un análisis que extrapole un sistema de teorías matemáticas, a las cuales es perfectamente plausible asignar una vida propia, relativamente independiente de los textos que originariamente las exponen, así como se hace habitualmente con las teorías matemáticas actuales (que se enseñan, en la gran mayoría de los casos, de manera absolutamente independiente de la consideración de su origen histórico).

Esta idea se fundamenta en una concepción de las teorías matemáticas según la cual una teoría se identifica con un espacio de posibilidades de argumentación, con un sistema razonablemente claro de autorizaciones o, por analogía con el derecho, con un conjunto suficientemente codificado de reglas de potestades, dentro del cual se desarrolla una práctica que se podría simplemente describir como la actividad misma en que consiste el quehacer matemático.⁵ Pero esta extrapolación no es ni una reconstrucción histórica de hechos, ni una reconstrucción lógica de pruebas, sino una reconstrucción de sistemas de posibilidades para la elaboración de pruebas aceptables.

Regresemos a nuestro ejemplo. La resolución propuesta por Euclides para la Proposición I.2 se puede pensar como una prueba que está de acuerdo con las reglas de potestades concedidas por la geometría plana de Euclides, entendida a su vez como una teoría en el sentido precedente. Lo mismo se puede decir, para tomar otro ejemplo, de una prueba dentro de una teoría formal cualquiera. En lugar de pensar una teoría formal como un sistema determinado por su lenguaje y sus axiomas y/o reglas de inferencia, la podemos pensar como un espacio de inferencias posibles en el cual cada una de ellas permite pasar de algunas fórmulas de ese lenguaje a otra fórmula de ese mismo lenguaje. Así, una prueba dentro de una teoría formal podría ser pensada no tanto como una secuencia de fórmulas, sino como la actualización de algunas de esas posibilidades. Esto no significa negar que una prueba formal sea una secuencia de fórmulas, sino concebir esa secuencia como la actualización de esas posibilidades. Desde esta perspectiva, es la codificación del espacio de posibilidades en el cual consiste una teoría matemática aquello que determina qué es una argumentación aceptable en esta teoría (o establece, al menos, las condiciones que esta tiene que satisfacer o los criterios bajo los cuales se la puede reconocer como tal). Y es también esta codificación la que determina cuáles entre estas argumentaciones aceptables cuentan como pruebas en la teoría (o establece, al menos, las condiciones o los criterios relevantes).

Estas observaciones son suficientes para comprender que, desde la perspectiva que estamos proponiendo, no hay diferencia en principio entre una teoría claramente informal (por lo menos para los criterios lógicos actuales), como la geometría plana de Euclides, y una moderna teoría formal (según los mismos criterios). En los dos casos, esas posibilidades o, mejor dicho, las reglas de potestades correspondientes, presentan formas diferentes. En el segundo caso, se trata

I 157

⁵ Para una breve presentación de esta idea, véase Lassalle Casanave 2006.

simplemente de posibilidades de escribir fórmulas, y la principal competencia en juego para adecuarse a las reglas correspondientes es la de reconocer *tokens* de *types* de inscripciones. En cambio, en el primer caso, se trata de las posibilidades de generar objetos representados por diagramas (cosa que en esta teoría se indica generalmente como una construcción) y de asignar a estos objetos propiedades y relaciones; las competencias en juego para adecuarse a las reglas correspondientes incluyen, entre otras, el dominio de un lenguaje natural aunque regimentado, y el uso apropiado de diagramas en la justificación para la asignación de esas propiedades y relaciones.

En los dos casos hay, además, maneras distintas de fijar las posibilidades relevantes. En una teoría formal esas posibilidades son fijadas de manera tal que, en principio, son inmediatamente claras para un sujeto epistémico con las competencias intelectuales y cognitivas apropiadas: es siempre claro para dicho sujeto, en principio, si la escritura de una cierta fórmula en una cierta situación está autorizada o no.⁶ Al contrario, en la geometría plana de Euclides, lo mismo que en muchas otras teorías matemáticas importantes, no ocurre lo mismo: en algunos casos puede no ser claro, aun para un sujeto apropiado, si algo está autorizado o no. Evidentemente hay también otras diferencias importantes entre los dos casos que no nos interesan aquí. Una muy relevante tiene que ver con la manera en la cual la actualización de una posibilidad corresponde a la obtención de una información por un sujeto epistémico que está operando dentro de la teoría.

158 |

La aplicación del Postulado I.2 en la resolución de la Proposición I.2 es uno de esos casos. Se podría decir que si el texto de Euclides describe la resolución del problema de tal manera que incluye la prolongación de los segmentos *DB* y *DA* hasta dos puntos arbitrarios *F* y *E* suficientemente lejos de *B* y de *A*, entonces la posibilidad de prolongar un segmento dado lo suficiente hasta un punto arbitrario tiene que estar incluida entre aquellas concedidas por la teoría que el texto está exponiendo. Aunque esta es seguramente una actitud plausible, hay otra igualmente plausible. Para verla, pensemos por un momento en la manera en que se expone una prueba dentro de una teoría formal en muchísimas ocasiones (se podría decir, casi siempre, con la única excepción de situaciones escolares): no se escriben todas las fórmulas de la secuencia en la cual la prueba formal consiste; por el contrario, se dan instrucciones suficientes para escribir esas fórmulas. Con mayor precisión, decir que las instrucciones son suficientes significa decir que, frente a ellas, un sujeto epistémico con las competencias intelectuales y cognitivas apropiadas sería capaz (suponiendo tiempo, lápiz, papel y paciencia suficientes) de escribir las fórmulas en cuestión.

—

⁶ La especificación “en principio” sirve para dejar de lado los casos en los cuales dicha posibilidad es excluida por razones físicas, por ejemplo, si la fórmula es demasiado larga y compleja para que su estructura pueda ser identificada por un sujeto con límites cognitivos humanos o si está escrita con tinta demasiado pálida, etc.

¿No sería entonces posible pensar también que el texto de Euclides funciona de la misma manera? ¿Que este texto, en lugar de presentar la resolución del problema en la forma estándar permitida dentro de la teoría en cuestión, se limita a proveer instrucciones suficientes como para permitir a un sujeto epistémico con las competencias apropiadas, incluyendo el conocimiento de las posibilidades permitidas, obtener una resolución en la forma estándar autorizada? El conjunto de esas instrucciones (tanto en un caso como en el otro, y en todos los casos donde una situación similar se repite) se podría pensar, entonces, como una prueba (una demostración en el caso de I.16, una resolución, en el de I.2 o de II.14) entimemática, pero no en el sentido de un argumento al cual le falta explicitar premisas u otros procedimientos de prueba (en cuyo caso no habría prueba) sino en el sentido antes mencionado de que no hay necesidad de explicitación para un sujeto epistémico con las competencias apropiadas. El argumento detallado que estas instrucciones permiten obtener conforme a las posibilidades concedidas por la teoría sería, al contrario, una prueba canónica dentro de esta teoría. Esto implica que para codificar una teoría, en el sentido propuesto de sistema de autorizaciones, se tienen que codificar las condiciones que una prueba canónica dentro de esta teoría tiene que respetar. Desde esta perspectiva, el hecho de que el texto de Euclides describa la resolución de un problema o la demostración de un teorema como lo hace no implica que una resolución o una demostración de acuerdo con esa descripción sea la prueba canónica. Ella podría ser la entimemática.

La noción de entimema es una noción crucial en la retórica de Aristóteles (véase *Retórica*, 1356b). Según Rapp 2010, para Aristóteles un entimema es “aquello que tiene la función de una prueba o demostración en el dominio del discurso público”. Si aceptamos que es así, nuestro uso de esta noción para hablar de un tipo de prueba matemática implica que una prueba matemática es una forma de discurso público, lo que se adapta perfectamente a lo que sostendremos más adelante en la sección 4. Sin embargo, la idea de que se pueda hablar de entimema en matemática, o, en general, de prueba entimemática, podría desconcertar a quienes ven un entimema como una falacia, y una prueba, en particular una prueba matemática, como un argumento válido. Según la perspectiva acerca de las teorías matemáticas que desarrollamos aquí y la concepción correspondiente de argumentos y prueba dentro de dicha teoría, ambas suposiciones son cuestionables, o, por lo menos, necesitan cualificaciones. Consideramos que una prueba entimemática se tiene que pensar como una prueba en sentido genuino más bien que como un argumento aceptable que no tiene fuerza de prueba. Por cierto, acaso esa distinción podría ser decidida dentro de cada teoría por una convención apropiada.

Aunque la idea de ver una prueba matemática como entimemática, al menos *prima facie*, no sea común, está lejos de ser totalmente nueva. Un ejemplo que lo muestra —y en relación, además, con las demostraciones de *Elementos*— es una cita (agradecemos a Paolo Mancosu por habérmola señalado) sacada de la sexta de las *Lectioes*, impartida en 1664, de John Barrow (Barrow 1683 y 1734). Allí Barrow argumenta a favor de la tesis de que las demostraciones matemáticas son causales, concluyendo, por lo tanto, que son demostraciones científicas (en sentido aristotélico). El ejemplo con que ilustra su argumentación, cuyo detalle aquí no in-

teresa, es el de la Proposición I.1 de *Elementos*. Barrow distingue entre la resolución del problema, que llama *Construction*, y la demostración de que el problema tiene solución, la *Demonstration*. Y al respecto escribe:

Y, consecuentemente, si los silogismos particulares (sean producidos para la construcción o para la demostración de la mencionada primera proposición de *Elementos*) son *demostraciones* simplemente *científicas*, entonces la proposición debe ser reconocida como *científicamente demostrada*. Nosotros los examinaremos, pero, a favor de la brevedad, sustituiremos silogismos por entimemas, e insinuaremos la necesidad de la consecuencia. (Barrow 1734: 95)

Es decir, si cada silogismo es un silogismo científico (una demostración simplemente científica) entonces la proposición está científicamente demostrada. La demostración que Barrow presenta, en la cual no se explicitan todas las premisas, consiste en una secuencia de entimemas (excepto en su último paso, donde todas las premisas son explicitadas).

Más allá de este antecedente histórico, para una mejor comprensión de nuestra distinción entre prueba canónica y prueba entimemática, examinemos la reconstrucción de la geometría plana de Euclides en Avigad, Dean, y Mumma 2009, la cual incluye el aparato lógico suficiente para formalizar las demostraciones de Euclides, del cual Barrow no disponía. Así ellos reconstruyen la resolución de la Proposición I.2:

160 I

Asúmase que L es una línea [recta], b y c son puntos distintos sobre L , y a es un punto distinto de b y c [Fig. 5].
Construir un punto f tal que $\overline{af} = \overline{bc}$

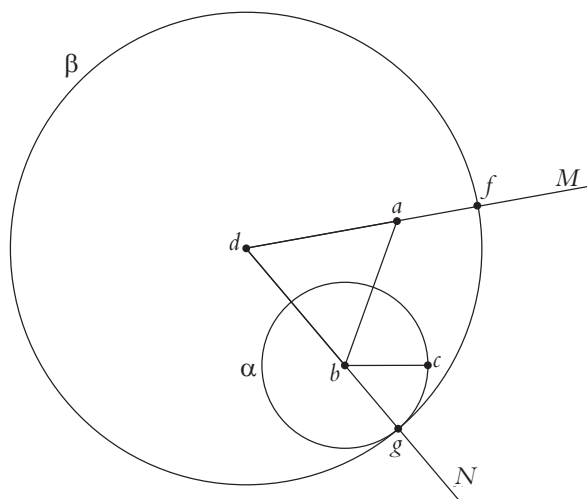


Figura 5
(Diagrama asociado con la reconstrucción de la resolución de I.2 de Avigad, Dean y Mumma)

Demostración. Por la Proposición I.1 aplicada a a y b , sea d un punto tal que d es distinto de a y b , y $\overline{ab} = \overline{bd}$ y $\overline{bd} = \overline{da}$.
 Sea M la línea [recta] a través de d y a .
 Sea N la línea [recta] a través de d y b .
 Sea α el círculo con centro en b pasando a través de c .
 Sea g el punto de intersección de N y α y hasta él extiéndase el segmento de d a b .
 Tenemos $\overline{dg} = \overline{db} + \overline{bg}$.
 De aquí, $\overline{dg} = \overline{da} + \overline{bg}$ [ya que $\overline{da} = \overline{db}$].
 De aquí, $\overline{da} < \overline{dg}$.
 Sea β el círculo con centro d pasando a través de g .
 De aquí, a está dentro de β y [ya que d es el centro y $\overline{da} < \overline{dg}$].
 Sea f la intersección de β y M y hasta él extiéndase el segmento de d hasta a .
 Tenemos $\overline{df} = \overline{da} + \overline{af}$.
 Tenemos $\overline{df} = \overline{dg}$ [ya que ambos son radios de β].
 De aquí, $\overline{da} + \overline{af} = \overline{da} + \overline{bg}$.
 De aquí, $\overline{af} = \overline{bg}$.
 Tenemos $\overline{bg} = \overline{bc}$ [ya que ambos son radios de α].
 De aquí, $\overline{af} = \overline{bc}$.
 Q.E.F.⁷

Se trata de una reconstrucción lógicamente impecable. Pero ella es, justamente, una reconstrucción y, de hecho, se aleja de la exposición original de Euclides en muchísimos aspectos. Uno de ellos tiene que ver con la aplicación del Postulado I.2, en la medida en que esta reconstrucción hace intervenir dos rectas, respectivamente determinadas por los puntos d, b y d, a , y dadas con anterioridad a los círculos α y β que las intersecan en g y f respectivamente.

La recta L no está representada en el diagrama que Avigad, Dean y Mumma añaden a su reconstrucción (Figura 5). Eso depende de que lo único que importa de esta línea es que dos puntos distintos b y c sean tomados sobre ella. Tampoco es esencial que el punto a esté o no en L , y de hecho esto no está especificado, cosa que correspondería a la distinción entre casos. El diagrama reproducido en la Figura 5 representa una configuración en la cual el punto a no está en L . Una configuración en la cual a está en L es representada por el diagrama que sigue (Figura 6), que muestra que la construcción del segmento buscado af es perfectamente realizable bajo esta configuración.

⁷ Véase la prueba en Avigad, Dean y Mumma 2009: 46-47.

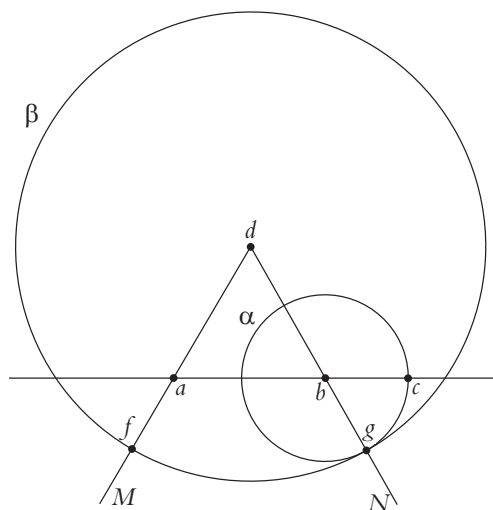


Figura 6
(Resolución de I.2 con a en L)

Resulta natural preguntarse por qué Avigad, Dean y Mumma mencionan la recta L en su reconstrucción. La respuesta se encuentra en la cita siguiente, que muestra bien tanto el papel que ellos asignan a las líneas rectas —donde escriben “línea” se debe evidentemente entender “línea recta”— en su reconstrucción de la teoría de Euclides cuanto su interpretación del Postulado I.2 dentro de esta reconstrucción:

en *Elementos*, Euclides asume que las líneas son segmentos de línea, si bien que el Postulado 2 (‘prolongar una línea recta finita continuamente en una línea recta’) permite que cualquier segmento sea extendido indefinidamente. La distinción entre segmentos finitos y sus extensiones a líneas deja en claro que en cualquier punto dado de la prueba, la información diagramática está limitada a una porción acotada del plano. Pero, por otro lado, poco se pierde asumiendo que líneas completas son objetos básicos del sistema formal. Así, donde Euclides escribe, por ejemplo, “sean a y b puntos y extiéndase un segmento ab hasta c ” nosotros escribiríamos “sean a y b puntos distintos, sea L la línea a través de a y b , y sea c un punto sobre L que extiende el segmento de a hasta b ”. En la medida en que hay una traducción bastante exacta entre la terminología de Euclides y la nuestra, consideramos que esas diferencias son relativamente menores. (Avigad, Dean y Mumma 2009: 731-732)

La reconstrucción de la Proposición I.2 de estos autores es solo una parte de una reconstrucción más amplia, que concierne a toda la geometría plana de Euclides, y que quiere mostrar, en particular, cuál es el papel de los diagramas en esa geometría. En efecto, la idea básica es reconstruir las demostraciones y resoluciones de Euclides de tal manera que la referencia a los diagramas sea dispensable como justificación de cualquier paso de ellas (con lo cual su papel simplemente consistiría en facilitar la comprensión, bajo la forma de una ilustración de un argumento

que, como tal, es independiente de esa ilustración). Al presentar sus ejemplos de pruebas dentro de su sistema formal E que, según explican en el resumen de su artículo (Avigad, Dean y Mumma 2009: 700), provee “un modelo correcto de las pruebas de Elementos”, los autores escriben: “Nosotros incluimos diagramas para tornar las pruebas inteligibles, pero enfatizamos que ellos no juegan ningún papel en el sistema formal” (Avigad, Dean y Mumma 2009: 734). Los cambios que se tienen que introducir para llegar a ese resultado, en particular las suposiciones que se tienen que hacer (algunas de las cuales aparecen implícitamente en la reconstrucción precedente de la resolución de la Proposición I.2), muestran el trabajo que, en la versión original de estos argumentos, era hecho por los diagramas.

No resulta claro si, en la intención de los autores, la introducción de rectas determinadas por dos puntos dados, en lugar de segmentos que prolongan lo suficiente un segmento dado, forma parte de estos cambios, ni tampoco eso es relevante para lo que aquí nos interesa. Lo importante es que aquello que Avigad, Dean y Mumma proponen se puede leer como una reconstrucción de la geometría plana de Euclides, entendida como una teoría en nuestro sentido precedente, en relación con la cual las resoluciones y demostraciones de Euclides en sus formas ordinarias se configuran como pruebas entimemáticas en el sentido antes indicado. Para pasar de esas pruebas entimemáticas a las canónicas se debe, entre otras cosas, eliminar los diagramas en favor de la aplicación de supuestos apropiados (que Euclides no explicitaría) e introducir rectas (o, acaso con mayor propiedad, semirrectas) allí donde Euclides, por ejemplo, aplica el Postulado I.2.

Es importante observar que una reconstrucción como la de Avigad, Dean y Mumma es esencialmente distinta de otra reconstrucción que se proponga demostrar los resultados de Euclides (o, mejor dicho, una reformulación de estos resultados) *dentro de* una teoría notoriamente distinta de la original. Un ejemplo muy claro de esto último es la reconstrucción de la geometría plana de Euclides *dentro de* la teoría geométrica propuesta por Hilbert en *Grundlagen der Geometrie*. Aunque en la geometría de Hilbert se pueden demostrar todos los teoremas y resolver todos los problemas contenidos en *Elementos*, esa teoría no respeta ni pretende respetar la naturaleza (en particular, el carácter heterogéneo) ni la estructura de las demostraciones euclidianas.⁸

I 163

⁸ Respetar esa estructura, aunque no su carácter heterogéneo, es, al contrario, el propósito de Avigad, Dean y Mumma. Debe mencionarse aquí que a partir de 1995 circuló un influyente paper de K. Manders (publicado solamente trece años más tarde: Manders 2008) sobre el carácter heterogéneo (debido a la utilización conjunta de lenguaje y diagramas) de las pruebas de Euclides, del cual la reconstrucción de Avigad, Dean y Mumma es deudora, aunque (como hemos ya observado) los autores se propongan como meta el análisis lógico de esas pruebas, mostrando así la dispensabilidad de los recursos diagramáticos. Aunque aquí no las discutiremos, las reconstrucciones de la geometría plana de Euclides en Mumma 2006 y Miller 2007 tratan de justificar el uso de diagramas en las pruebas euclidianas, no de dispensarlos. Para diagramas y pruebas geométricas, véase también Norman 2006.

Esta distinción entre una reconstrucción de la geometría plana de Euclides *dentro de* otra teoría, como la de Hilbert, y reconstrucciones *de* la geometría plana de Euclides como la que proponen Avigad, Dean y Mumma, tendría que ser suficiente para dejar en claro que el trabajo que se tiene que hacer para llegar a una reconstrucción del segundo tipo es esencialmente distinto del que se tiene que hacer para alcanzar una reconstrucción del primer tipo. Una reconstrucción del primer tipo requiere un trabajo esencialmente matemático cuyo objetivo principal es promover una forma de progreso en la matemática. Una reconstrucción del segundo tipo, en cambio, consiste en un trabajo de análisis conceptual cuyo objetivo principal es promover una forma de progreso en la comprensión de la manera en que la matemática funciona. Dicho de otra forma, mientras en el primer caso el progreso que se quiere promover concierne a la comprensión del objeto mismo de la matemática (cualquiera que este sea), el progreso que se quiere promover en el segundo caso concierne a la comprensión de la matemática como tal, esto es, de la manera según la cual ella trata su objeto. Nuestra idea en este caso es que hay formas distintas de matemática, distintas maneras de hacer matemática. La filosofía de la práctica matemática se propone, por una parte, identificar estas formas y maneras, las principales, y, por otro lado, comprender lo que es común a ellas, i.e., lo que caracteriza la matemática como actividad intelectual de una naturaleza específica, más allá de esas distintas formas y maneras.

Ahora bien, sugerir y confrontar distintas reconstrucciones del segundo tipo de una misma o de distintas teorías contribuye a realizar este propósito. En efecto, confrontar distintas reconstrucciones de una misma teoría significa confrontar distintas maneras de comprender los mismos textos, considerando que presentan distintos sistemas de reglas de potestades. En la mayoría de los casos, parece difícil, acaso imposible, identificar cuál de entre esos sistemas se conforma con mayor fidelidad a los textos originales, y *a fortiori*, con las intenciones de sus autores. Sin embargo, hay estrategias argumentales a favor o en contra de una reconstrucción en lugar de otra. Estas estrategias son típicas del análisis conceptual y forman parte del conjunto de recursos habitual de todo filósofo acostumbrado a este tipo de análisis.

Para dar un ejemplo, se podría criticar la reconstrucción de Avigad, Dean y Mumma, por una parte, por el hecho de eliminar los diagramas en favor de suposiciones de principios que funcionan como axiomas suplementarios, lo que contraviene el carácter heterogéneo de los argumentos euclidianos, esto es, contraviene aquello que parece ser, al contrario, un carácter peculiar de la forma euclidiana de hacer matemática; por otra parte, por asignar a los objetos geométricos infinitos un papel que parece contradecir la naturaleza esencialmente local de los argumentos euclidianos. No es este el lugar adecuado para desarrollar esas críticas, a las cuales Avigad, Dean y Mumma podrían ciertamente responder de muchas maneras. Es suficiente observar, limitándonos nuevamente al caso del Postulado I.2, que uno de los autores del presente trabajo ha propuesto (Panza 2012), en el cuadro de una reconstrucción más general de la geometría plana de Euclides, otra manera de dar cuenta de la función de este postulado que, por un lado, atribuye a los diagramas un papel crucial y, por otro, evita el recurso a rectas o semirrectas (infinitas), sin por ello admitir procedimientos no genuinamente constructivos.

La idea es dar cuenta del Postulado I.2 mediante la regla siguiente: si un segmento es dado y puede ser continuado hasta encontrar otro segmento o círculo dado, entonces el primer segmento puede ser producido hasta encontrar ese otro segmento o ese círculo. En su versión completa, esta regla se enuncia así:

Si un segmento es dado y la línea concreta que lo representa puede ser continuada hasta cortar una línea concreta que representa otro segmento o círculo dado, entonces el primer segmento puede ser prolongado hasta cortar ese otro segmento dado o círculo dado; por lo tanto, si un segmento *a* y otra línea apropiada *b* (o un segmento o, a su vez, un círculo) son dados, los siguientes objetos son susceptibles de ser dados: otros dos segmentos, uno de los cuales, digamos *c*, extiende *a* hasta *b*, mientras que el otro, digamos *d*, es formado por *a* y *c* tomados juntos, un punto sobre *b* en el cual *c* y *d* lo cortan, dos porciones de *b* que tienen ese último punto como extremidad común (o bien dos segmentos o bien dos arcos de círculo). (Panza 2012: 89)

La exposición de Euclides de la resolución de la Proposición I.2, como vimos, no se adecua a esta regla.⁹ Pero la idea es, justamente, que esa exposición presenta una prueba entimemática en lugar de una prueba canónica que se podría extraer de aquella. La razón para hacer esto (en un caso como el de esta resolución, en la cual la prueba entimemática dada no parece tener ventajas relevantes inmediatas en comparación con la canónica) podría ser la de adecuarse a las exposiciones de algunas resoluciones o demostraciones siguientes en relación con las cuales la prueba entimemática tiene evidentes ventajas de simplicidad en comparación con la canónica, que implicaría la construcción de muchos círculos suplementarios. La resolución de la Proposición I. 22 es un ejemplo pertinente.

I 165

En efecto, la mencionada proposición pide construir un triángulo con tres segmentos de recta iguales a tres segmentos de recta dados, con la condición de que dos cualesquiera de esos segmentos tomados en conjunto sean mayores que el restante. Sea *DE* una semirrecta infinita a derecha o un segmento de recta ilimitado a derecha. Lo que nos interesa de la demostración son los siguientes pasos: se deben poner en secuencia sobre *DE* tres segmentos iguales a los segmentos dados. Aplicando la Proposición I.3 se puede cortar un segmento igual a uno de los segmentos dados a partir de su extremo *D*; luego, siendo *DE* infinita o ilimitada, se puede realizar sucesivamente esa misma operación para los otros dos segmentos, a partir del extremo derecho del segmento cortado anteriormente. Ahora bien, si el punto de partida no fuese infinito o ilimitado, no habría ninguna garantía, en general, de que esto podría ser hecho. ¿Qué hacer en ese caso?

Supongamos la peor secuencia posible de pasos para la demostración, en la cual en lugar de la semirrecta *DE* sea dado un segmento de recta menor que cada

⁹ Pero hay al menos un antecedente de esa interpretación del Postulado I.2. En el comentario de Alberto Magno al Libro I de Elementos (Lo Bello 2003: 39-42) la demostración de I.2 procede explícitamente de acuerdo con la referida regla.

uno de los segmentos iguales a los lados del triángulo que se pide construir; suponemos también que una prueba canónica dentro de la geometría plana de Euclides siga la regla que acabamos de enunciar. Una prueba entimemática podría aplicar el Postulado I.2 prolongando el segmento o bien lo suficiente para que en secuencia fuera cortado por tres segmentos iguales a los dados (si traducimos *‘euthēia ápeiros’* por ‘segmento de recta ilimitado’, lo que Euclides hizo daría de hecho en esto) o bien en una semirrecta (si traducimos *‘euthēia ápeiros’* por ‘semirrecta’, también lo que Euclides hizo daría de hecho en esto). La prueba canónica, en cambio, debería poner el primer segmento en *D*, trazar un círculo de ese radio, y prolongar el segmento dado hasta la circunferencia determinando, digamos, el punto *E*. Después, se debería poner en *E* el segundo segmento y repetir la misma operación. Y así nuevamente con el tercero. Evidentemente, la complejidad de la prueba canónica sería mayor.

4. Retórica y prueba: más allá de Euclides

El análisis que se tiene que realizar sobre los documentos disponibles para obtener una reconstrucción como la que proponemos es diferente (aunque complementario más que contrapuesto) del análisis lógico. En esta última parte queremos enfatizar algunas diferencias entre estos tipos de análisis de teorías y pruebas y el nuestro.

166 |

Lo que busca el análisis lógico de una prueba es una estructura inferencial única (al menos relativa a una lógica particular elegida para este fin). Lo que una reconstrucción del tipo que proponemos busca es capturar una variedad de fenómenos distintos que, como tales, son independientes de esa estructura, o, al menos, no son completamente determinados por ella. La distinción entre prueba canónica y prueba entimemática tendría que permitir, por ejemplo, capturar los fenómenos que dependen de darnos pruebas los unos a los otros (e inclusive a nosotros mismos). Sin ir más lejos, tendría que permitir capturar las diferencias que hay entre la prueba que un matemático le da a otro, la prueba publicada en una revista especializada, la prueba que un profesor le da a sus alumnos o la prueba que uno se da a sí mismo, etc., diferencias que desaparecen en la elegante uniformidad del análisis lógico (y más aún, si esto conlleva una formalización completa).

Pero, si tuviéramos en cuenta esto, ¿dónde se puede encontrar el marco conceptual que permita un análisis de las diferencias entre estas maneras de dar una prueba? La mencionada distinción entre pruebas entimemáticas y canónicas es el primer elemento de dicho marco conceptual: las pruebas que acabamos de distinguir son, de hecho, distintos tipos de pruebas entimemáticas que corresponderían eventualmente a una misma prueba canónica dentro de una teoría dada. Decir esto no es, sin embargo, suficiente. Lo que proponemos es añadir a esta caracterización otras herramientas derivadas de un punto de vista que se podría considerar como retórico, en un sentido lo suficientemente amplio de este adjetivo. La distinción propuesta entre prueba entimemática y prueba canónica ya supone ese punto de vista retórico.

Importa aclarar que estamos pensando la retórica en sentido aristotélico, asociada por lo tanto con prueba y justificación, en lugar de asociarla con mera persuasión (en sentido ciceroniano) o con estilo.¹⁰ Aunque para Aristóteles la argumentación retórica no pertenece al dominio del conocimiento necesario, propio de la ciencia demostrativa, sino al de lo verosímil y de lo que ocurre la mayor parte de las veces, nuestro empleo de estas herramientas no debe entenderse como el rechazo a la idea de que las verdades matemáticas sean verdades necesarias y *a priori*. De la retórica aristotélica queremos recuperar el hecho de que la argumentación (una prueba en nuestro caso) depende de un auditorio y presupone lo que es sabido por sus miembros. Pues, como dice Aristóteles,

si alguna de ellas es cosa sabida, no es preciso decirla, porque el propio oyente la pone, como cuando se ha de afirmar que Dorieo ha triunfado en unos juegos en que se dan por premio coronas, es suficiente decir que ha triunfado en Olimpia, y que los juegos de Olimpia tienen coronas por premio no se requiere añadirlo, pues todos lo saben. (*Retórica* 1357a18-22)

Esa dependencia del auditorio se manifiesta, entre otros aspectos, en el carácter entimemático de la argumentación, pero no porque esta fuera incompleta por falta de premisas, sino por el hecho de que la competencia del auditorio hace que, según la ocasión, no haya necesidad de explicitarlas. Ya hemos señalado al comienzo de la sección 3 que un entimema es una inferencia que es utilizada en argumentos en el ámbito del discurso público. Hay, sin embargo, un aspecto del discurso entimemático, muy relevante para Aristóteles, pero claramente no para nosotros, que es el de la *materia* de los entimemas, y que da lugar a clasificarlos en entimemas o por verosimilitudes o por signos, significado este último que aparece también en *APr* II 27. Estamos de acuerdo con A.Vigo, que resume la cuestión en los siguientes términos:

I 167

De todos modos, puesto que en el caso de la argumentación retórica se trata de lo que es verosímil y de lo que acontece la mayor parte de las veces, y no de lo que es necesariamente verdadero, Aristóteles concede incluso a las inferencias a partir de signos que carecen de carácter genuinamente probatorio un papel importante e incluso imprescindible en la tarea de lograr la persuasión, con tal que articulen efectivamente conexiones que puedan pretender una validez para la mayor parte de los casos (véase *APr* II 27, 70a28-38). (Vigo 2006: 62-63)

No debería ser necesario decir que no estamos pretendiendo ofrecer una fiel interpretación de la retórica aristotélica, sino —insistimos— servirnos de algunas de sus ideas, especialmente considerando las pruebas matemáticas como discurso público entimemático. Aunque habría mucho para decir acerca de competencias no contempladas por Aristóteles, nos gustaría concluir nuestro trabajo con una breve consideración de naturaleza general sobre pruebas y auditorios.

¹⁰ Para la noción de estilo en matemática, véase Mancosu 2009.

Vista desde nuestra perspectiva, la idea de prueba formal como secuencia de fórmulas se puede pensar como el resultado de dos actos de reducción: en primer lugar, se reduce la teoría en la cual la prueba se realiza a una teoría en la cual se requiere que los argumentos canónicos sean formales en el sentido sintáctico usual; en segundo lugar, se reduce el auditorio de una prueba dentro de una teoría de este tipo a uno con la única competencia relevante de reconocer *tokens* de *types* de inscripciones, y de manipularlos de acuerdo con reglas de derivación de fórmulas. Obviamente, una prueba formal en este sentido no es, por definición, entimemática. Pero estos auditorios se dan muy rara vez, por no decir que son inexistentes en la práctica.

Nuestra concepción de prueba entimemática dentro de una teoría, entendida como sistema de reglas de potestades, nos permite admitir, por el contrario, la posibilidad y la existencia de diferentes auditorios, unificados por las competencias requeridas para sus correspondientes pruebas canónicas. En efecto, suponiendo que las pruebas entimemáticas se relacionen con la misma teoría y sean entonces, respectivamente, pruebas entimemáticas de las mismas pruebas canónicas, las pruebas que un profesor da a sus alumnos, que un matemático da a otro matemático (de su mismo o diferente nivel), las pruebas que uno se pueda dar a sí mismo, etc., podrían ser consideradas, todas ellas, como reformulaciones de esta misma prueba canónica pero adaptadas a auditorios de tipo diferente. Justamente esa es una de las características cruciales de la argumentación retórica, esto es, la dependencia respecto de aquello que es sabido (y asumido) por todos los miembros del auditorio. Así, por ejemplo, se podría entender que estas pruebas entimemáticas puedan contener más o menos instrucciones —más o menos detalles— o instrucciones de distinta naturaleza, dependiendo del auditorio.

El hecho de admitir distintos auditorios a los cuales se remitan distintas pruebas entimemáticas que dependen de una misma prueba canónica dentro de la misma teoría no nos parece en absoluto incompatible con la idea de que una teoría está caracterizada, entre otras cosas, por las reglas o condiciones que una prueba canónica dentro de ella tiene que respetar. Al contrario, nos parece que, sean cuales fueren los auditorios de que se trate, debe haber alguna noción de prueba canónica que sirva de parámetro para poder hablar de prueba en todos los casos referidos. Mientras que aquello que unifica, por así decirlo, muchos auditorios en la práctica matemática actual es, hasta cierto punto al menos, la suposición de la realizabilidad de la prueba canónica formal, aquello que unificaría el o los auditorios euclidianos sería su correspondiente prueba canónica.

Esta simple observación es suficiente para dejar en claro que, desde nuestro punto de vista, los auditorios no solo se diferencian por las versiones entimemáticas de las mismas pruebas canónicas vinculadas con ellos, sino también en relación con las pruebas canónicas que están en condiciones de admitir (y comprender). Desde este punto de vista, nos parece también importante agregar que reconocer la posibilidad y la existencia de distintas teorías, incluyendo distintos tipos de pruebas canónicas admitidas o admisibles por diferentes auditorios con sus distintas competencias y habilidades, no significa admitir que estas teorías y estos auditorios sean en algún sentido incommensurables; en particular, en el sentido en el cual se ha

hablado a menudo de estilos inconmensurables. Si bien hemos rechazado la idea de un auditorio universal *tout court*, esto no excluye la posibilidad de reinterpretación de los argumentos matemáticos de auditorio en auditorio.

Con la noción de teoría como sistema de autorizaciones o potestades y la noción de prueba entimemática y su dependencia del auditorio hemos pretendido principalmente legitimar una serie de preguntas como las hechas en la sección 2 acerca de los *Elementos* de Euclides (y esbozar su respuesta). De una u otra manera, se trata de cuestiones que otras perspectivas descartan o ignoran pero que adquieren pleno sentido desde la perspectiva que hemos esbozado. Asimismo, hemos intentado introducir esquemáticamente una herramienta de análisis que podría resultar fructífera en el examen de muy diferentes formas del quehacer matemático.*

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (1949), *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A revised text with introduction and commentary* by W.D. Ross (Oxford: Clarendon Press).

Aristóteles (1955), *Retórica*, edición del texto, con aparato crítico, traducción, prólogo y notas de Antonio Tovar (Madrid: Clásicos políticos).

Avigad, J., Dean, E. y Mumma, J. (2009), "A Formal System for Euclid's Elements", *Review of Symbolic Logic*, 2, 4: 700-768.

Barrow, I. (1683), *Lectiones Habita in Scholis Publicis Academiae Cantabrigiensis An. Dom. M.DC.LXIV* (Londoni: Typis J. Playford, pro G. Wells in Cœmeterio D. Pauli).

Barrow, I. (1734), *The Usefulness of Mathematical Learning Explained and Demonstrated* (London: printed for S. Austen, at the Angel and Bible in St. Paul's Church-yard).

Euclid *Elementa*, en Heiberg, I. L. and Menge, H. (1883-1888), *Euclidis Opera Omnia*, vols. I-IV (Lipsiæ: in aedibus B. G. Teubneri).

Euclid (EEH) (1926) *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, translated with introduction and commentary by Sir Th. L. Heath; 3 vols, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press).

Euclides (2007), *Elementos*, traducción y notas de M. L. Puertas Castaño (Madrid: Gredos).

Hilbert, D. (1899), *Grundlagen der Geometrie* (Leipzig: Teubner).

Lassalle Casanave, A. (2006), "Matemática elemental, cálculo y normatividad", *O que nos faz pensar*, 20: 67-72.

Lassalle Casanave, A. (2008), "Entre la retórica y la dialéctica", *Manuscrito*, 31, 1: 11-18.

Lassalle Casanave, A. y Panza, M. (2012), "Sobre el significado del Postulado 2 de los *Elementos*", *Notae Philosophicae Scientiae Formalis*, 1, 2: 103-115. URL = <<http://gcfcf.com.br/pt/revistas/filosofia-da-pratica-matematica/>>.

* Agradecemos las observaciones de Oscar Esquisabel (UNLP / Argentina) a una versión preliminar de este trabajo, así como las del referee anónimo a su versión final. Los autores fueron beneficiados con un subsidio CAPES / COFECUB (Proceso Número 813-14). Nelda Lassalle Casanave ha corregido nuestro castellano contaminado por el portugués y el italiano.

Lo Bello, A. (2003), *The Commentary of Albertius Magnus on Book I of Euclid's Elements of Geometry* (Boston-Leyden: Brill Academic Publishers).

Mancosu, P. (2008) (ed.), *The Philosophy of Mathematical Practice* (Oxford: Oxford University Press).

Mancosu, P. (2009), "Mathematical Style", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2009 Edition), ed. E. N. Zalta. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/mathematical-style/>>.

Manders, K. (2008), "The Euclidean Diagram", en Mancosu (ed.) (2008: 80-133).

Miller, N. (2007), *Euclid and His Twentieth Century Rivals: Diagrams in the Logic of Euclidean Geometry* (Stanford: CSLI Publications).

Mumma, J. (2006), *Intuition Formalized: Ancient and Modern Methods of Proof in Elementary Geometry*. PhD diss., Carnegie Mellon University.

Netz, R. (1999), *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics* (Cambridge: Cambridge University Press).

Norman, J. (2006), *After Euclid: Visual Reasoning and the Epistemology of Diagrams* (Stanford: CSLI Publications).

Panza, M. (2012), "The Twofold Rôle of Diagrams in Euclid's Plane Geometry", *Synthese*, 186: 55-102.

Proclus (CEELF) (1873), *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ex recognitione G. Friedlein (Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri).

Rapp, C. (2010), "Aristotle's Rhetoric", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), ed. E. N. Zalta. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/aristotle-rhetoric/>>.

Vigo, A. (2006), *Aristóteles: Una introducción* (Santiago de Chile: IES).

Recibido: 12-2013; aceptado: 04-2015

As leis naturais em Hobbes

DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA
Universidade Federal de Santa Catarina

—

Resumo: O texto apresenta a interpretação de Strauss, segundo a qual Hobbes derivaria a lei natural do direito natural e contesta que ela seja uma interpretação consistente e acurada do direito natural em Hobbes. O texto avança a hipótese de que o predicado da lei é conjugado com a determinação da igualdade, ao passo que o direito tem como alicerce a liberdade. Liberdade e igualdade não parecem ser predicados facilmente conjugáveis. O texto aponta para uma clara opção do sistema de Hobbes pela igualdade. A lei que evita a igualdade da morte é o caminho seguro no qual o *Leviathan* precisa educar os súditos.

I 171

Palavras-chave: Direito natural, liberdade, igualdade, Hobbes.

The Laws of Nature in Hobbes

Abstract: The text presents Strauss's interpretation, according to which Hobbes would have derived natural right from natural law, and denies that this is an accurate interpretation of natural right in Hobbes. The text forwards the hypothesis that the predicate 'law' is conjugated with the predicate 'equality', while the pre-

dicare ‘right’ has a foundation in ‘freedom’. Freedom and equality do not seem to be predicates easily conjugable. The text point out for a clear choice of Hobbes for a system of equality. The law prevents the equality of death, and it is the path in which *Leviathan* needs to educate their subjects.

Key-words: Right of nature, liberty, equality, Hobbes.

1. Introdução

Strauss considera ter sido Hobbes o primeiro a distinguir direito natural e ‘lei’” (Strauss 1952: 157). Por isso, ele seria o fundador da doutrina da lei natural moderna: “Ele é o clássico e o fundador, especialmente, da doutrina da lei natural moderna” (Strauss 1965: 182). Este estudo pretende apresentar o conceito de lei natural (*lex naturalis*) em Hobbes, bem como a sua relação com o direito natural. Nesse sentido, se para Kant (MS: 239) ainda foi uma questão saber por que a filosofia moral, especialmente a filosofia política, não deveria ser chamada de uma doutrina dos direitos, mas uma doutrina dos deveres, para Hobbes, certamente, já não se trata mais de uma doutrina dos deveres (Strauss 1965: 182). A compreensão dessas formulações do pensamento de Hobbes está no coração do conceito de direito natural e de liberdade que ele defende.

172 |

2. O direito natural (*jus naturale*) no estado de natureza

A lei natural tem stirpe filosófica pelo menos desde Cícero (Cícero *De re publica*, livro III: 123). É exatamente em face da lei natural que Hobbes cunha o seu conceito de direito natural. De fato, no *De Cive*, ele afirma que a lei é um grilhão, ao passo que o direito é uma liberdade: “Há portanto uma grande diferença entre lei e direito —porque a lei são grilhões, enquanto o direito é liberdade, e por isso se diferenciam como dois contrários” (Hobbes 1642: cap. XIV, §3). Para Hobbes, direitos naturais não são constituídos pela lei, seja natural ou civil. Não, ele é um dos primeiros, senão o primeiro, a inaugurar a oposição entre ambos¹.

A liberdade, para ele, é o que define o direito natural. Duas referências do início do cap. XIV do *Leviathan* são importantes para essa conceituação:

i) direito natural “é a liberdade que cada homem possui de usai seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida”;

ii) direito natural “consiste na liberdade de fazer ou de omitir”.

¹ Ver a esse respeito Volpato Dutra 2011a: 108-124 e Volpato Dutra 2011b: 439-453.

Como se pode perceber, pelo menos quatro conceitos são fundamentais na dicção do conceito de direito: o de liberdade, o de poder, o de vontade e o de autoconservação.

Segundo Gauthier, até a introdução do conceito de direito, no *Leviathan*, o homem fora tratado “somente como uma máquina de autoconservação” (Gauthier 1969: 34). Nesse sentido, como uma máquina que se mantém, o poder seria justamente a capacidade de movimento do corpo que se autoconserva. Nesse caso, o poder só não se identifica por inteiro com a liberdade e, portanto, com o direito, porque aquele pode ser tirado (*take away*) de alguém por impedimentos externos. Disso se pode concluir que a liberdade é justamente não sofrer impedimentos externos. “A liberdade, agora, tem de ser definida como poder potencial não impedido por condições externas” (Gauthier 1969: 64). Azada, portanto, a consequência de que o direito é a liberdade de usar à vontade o poder que alguém de fato tem. Melhor dito, o direito natural é igual à liberdade de usar à vontade o poder que alguém tem e que não seja tirado (*take away*) por impedimentos externos². Se alguém pode (*may*) fazer algo, e esse poder não é tirado por impedimentos externos, então, ele tem o direito natural de usar tal poder, pois no estado de natureza não opera o conceito de justiça. A obrigação que pode vigor em tal estado não estabelece vínculos externos. Segundo Gauthier, tal direito significa aquilo que o homem pode fazer (*may do*).

Nesse diapasão, Warrender defende que em Hobbes operariam dois conceitos de direito, um como pretensão moral contra os outros e outro como não ser obrigado a renunciar: “Hobbes usa o termo *direito* com dois significados distintos: (1) como aquilo a que pertence a alguém moralmente; (2) como aquilo que não se pode ser obrigado a renunciar” (Warrender 1957: 18). No primeiro caso, os direitos são o verso da medalha de deveres, são sombras de deveres. No segundo caso, os direitos são uma antítese dos deveres, ou seja, uma liberdade ou isenção de obrigação: “Ao passo que no sentido primeiro, direitos são sombras de deveres, no sentido presente eles são a antítese de deveres, sendo um direito uma liberdade ou uma isenção de obrigação” (Warrender 1957: 21). Quando Hobbes fala das *verdadeiras liberdades* dos súditos ou do direito a todas as coisas, a referência seria ao direito como isenção de obrigação (Warrender 1957: 20). Com efeito, ao se referir ao direito do súdito contra a punição do Estado o próprio Hobbes anota “[...] ninguém é obrigado a não lhe resistir” (Hobbes 1651: cap. XIV).

Desse modo, pode-se entender por que é paradoxal um empreendimento como o de Strauss que visa a fundamentar a obrigação, a lei natural, sobre o direito, porque ele teria que deduzir uma obrigação de uma liberdade que se define justamente como uma isenção de obrigação: “ele teria de ter sustentado obrigações com base em liberdades isentas de obrigação” (Warrender 1957: 21). A teoria do direito natural não é uma teoria do que os homens estão obrigados, mas do que

² Para uma interpretação discordante desta ver Limongi 2009: 181-193.

eles não podem ser obrigados a fazer: “os direitos naturais não pertencem à teoria hobbessiana do que os homens são obrigados a fazer, mas à sua teoria do que eles *não podem* ser obrigados a fazer” (Warrender 1957: 21). Dito claramente, como bem se pode ler no texto de Hobbes, trata-se de uma oposição entre dever e direito, este definido como uma liberdade de não ter qualquer obrigação, “liberdade de obrigação” (Warrender 1957: 21), aquele como uma obrigação: “*um dever* é o que uma pessoa está obrigada a fazer; *um direito* é o que uma pessoa não poder ser obrigada a renunciar” (Warrender 1957: 21). Como já afirmado, ninguém pode ser obrigado a cometer suicídio, nem proibido de cometê-lo.

Diferentemente de Locke, portanto, o direito se constitui em um vácuo de obrigações:

O direito natural hobbessiano, distintamente daquele de Kant, não é dependente da capacidade de o homem obrigar um outro; o direito natural hobbessiano é unilateral no sentido de que ele representa o conatus natural ou o esforço que motiva um ser humano. Têm-se direitos na condição natural mesmo onde nenhuma pessoa possa ser obrigada. Ademais, o direito natural hobbessiano não é dependente da propriedade de si mesmo e de se imputar à própria pessoa as suas ações e, desse modo, por fim, não é dependente da aquisição de um tipo de responsabilidade natural pelo que faz. (Herbert 2009: 16)

Não fosse assim, ou seja, se o direito dependesse de haver obrigações, não poderia haver o direito a todas as coisas. Se há direito a todas as coisas, incluso aos corpos dos outros, é porque a noção de obrigação é estranha ao direito natural, tal qual definido por Hobbes, como já visto acima (Hobbes 1642: cap. XIV, §3). O cap. XXVI do *Leviathan* leciona que imputação e responsabilidade são conceitos cujo significado só faz sentido nos termos do contrato social, ou seja, eles são dependentes daquela mesma capacidade que permite a um corpo contratar e compreender as consequências deste ato, qual seja, a linguagem, o que exclui da imputação os animais, os débeis naturais, as crianças e os loucos. Portanto, trata-se de conceitos prenhes de normatividade, cuja operacionalização só é possível nos termos do contrato.

Talvez, para melhor explicar o direito natural seja mais interessante conectá-lo com a teoria hobbessiana da deliberação. A deliberação, para Hobbes, nos termos do cap. VI do *Leviathan*, é o suceder de apetite e de aversão, sendo que o último apetite ou medo é o que se chama vontade. Ou seja, melhor seria uma definição mais formal tanto de direito natural quanto de poder do homem, pois isso permitira atribuir como direito natural qualquer uso do poder do homem como meio para qualquer fim. Isso possibilitaria dizer que mesmo o suicida procura um bem, ainda que sob a sua ótica. Para tal, ter-se-ia que ver o que nele predominou, qual foi o último apetite ou aversão, de tal forma que nem sempre o medo da morte é a maior aversão que pode acometer um ser humano, como bem registrou o próprio Hobbes, já acima mencionado. Pode-se dizer, também, que nos textos anteriores ao *Leviathan* há uma conexão maior entre direito natural, reta razão e autoconservação, que ainda pode ser encontrada no *Leviathan*, mas há, igualmente, neste último, definições mais deflacionadas de qualquer conexão desse jaez. De

acordo com Herbert, “Direito natural, para Hobbes, pertence ao homem como um indivíduo alienado radicalmente. É uma liberdade desenraizada de agir baseado nos próprios desejos e medos em um mundo onde não há soberanos para impor seja a leis de Deus, seja as suas próprias” (Herbert 2009: 16). A autoconservação não pode ser a finalidade e a justificativa do direito, pois o mecanicismo que tal determinação encontra o seu limite nos atos do sujeito que atentam contra a sua vida, como o suicídio. Isso não desdiz uma possível interpretação mecanicista de Hobbes. Apenas afirma se tratar de um mecanismo mais complexo do que um que está destinado exclusivamente a se autoconservar, mormente o *conatus* para tal. O ser humano é um mecanismo que tem vontade, cuja determinação remete ao último apetite ou aversão. Ainda que para a maior parte dos seres humanos, durante a maior parte do tempo, a aversão da morte seja maior do que qualquer outra aversão, não significa que ela seja assim todo o tempo em todos os homens.

Por isso mesmo, o fundamento da lei natural é a autoconservação, ao passo que o fundamento do direito é a liberdade, cuja definição é deflacionada a um mínimo de conteúdo, tanto que se trata de uma definição negativa, a qual só torna incompatível com a liberdade o impedimento físico. Ora, tal definição é compatível, por exemplo, com o suicídio, ao passo que se o fundamento para o direito fosse a autoconservação, o suicídio implicaria uma inconsistência. Obviamente, o direito implica também que a liberdade possa ser usada para a autopreservação, como bem observa Strauss, “Isso significa, o ‘direito natural’ é o primeiro fato moral ou jurídico que ocorre se se começa pela natureza humana, isto é, pelo apetite natural do homem. A ‘lei natural’ pertence a um estágio muito mais tardio do progresso da natureza humana ao Estado” (Strauss 1952: 155, fn). Segundo Strauss, é deveras difícil explicar um direito que não pressuponha nenhuma lei anterior e que preceda a todas as leis. Para se compreender o que poderia estar em questão em um tal caso, ele remete a uma formulação de Fichte, segundo o qual o direito original seria um direito absoluto, que se autojustificaria e se autoconstituiria e que, portanto, careceria de qualquer pressuposto anterior: “O direito natural retorna a si e se torna um direito que se autojustifica, autoconstituente, isto é, um direito absoluto” (Fichte 2000: 108). De fato, Fichte distingue a liberdade pessoal e a autonomia moral. A primeira honra um princípio de livre-arbítrio indeterminado, ao passo que a autonomia moral pressupõe princípios mais substantivos de moral, como o imperativo categórico. Fichte fundamenta o direito original de forma não moral. Para tal, ele distingue a liberdade da pessoa e a sua autonomia moral. A liberdade da pessoa teria o seu fundamento na autoconsciência e não em determinações morais (Fichte 2000: 4). Contudo, ele não segue a tese de Hobbes de que não há liberdade da vontade ou que a liberdade da vontade é irrelevante para tratar da liberdade jurídica. Para Fichte, há uma correlação entre a liberdade da vontade e o conceito de direito. Se houvesse negação da liberdade da vontade não haveria sentido em se falar de direito, defende ele (Fichte 2000: 108). Portanto, Strauss está parcialmente correto ao citar Fichte como uma tentativa de dar significado ao conceito de direito de forma independente de considerações normativas ou morais.

Por conseguinte, o direito natural é o oposto da lei natural. Ainda que ambos possam vir a possuir a mesma finalidade, os meios de realização da mesma serão

muito diferentes, pois aquele é liberdade e esta é obrigação. No estado de natureza, onde não há justiça ou injustiça, ele é um direito a tudo, a todas as coisas, incluso aos corpos dos outros. Já, a lei é uma ordem de paz e de autoconservação: ela proíbe matar e se matar. Segundo Schmitt, um direito fundamental é aquele que vale como anterior e superior ao Estado, como esferas de liberdade. O direito de resistência é o meio mais extremo de sua defesa (Schmitt 2003: 169). Por isso mesmo, eles são absolutos, pois não são informados pela lei (Schmitt 2003: 171).

Essa formulação de Hobbes desperta objeções como a de Strauss, de que pareceria algo incompreensível porque pairaria em um vácuo normativo, um vácuo de lei e de obrigação. Assim como Strauss, Finnis também pode ser considerado um outro exemplar desse registro: “Pressionado tanto quanto os objetivos de Hobbes, este contraste entre lei e direitos priva a noção de direitos virtualmente de toda a sua significação normativa” (Finnis 2005: 208). Como bem observa Hart, obrigações sempre tiveram preponderância sobre direitos: “Eles [juristas e outros] têm martelado todos os direitos com dúvidas céticas muito mais pesadas do que deveres ou obrigações” (Hart 2001: 162). Isso explicaria o estranhamento que a teoria de Hobbes propiciaria.

3. A interpretação de Gauthier das leis naturais (lex naturalis): renúncia de direitos (jus), igualdade de liberdades

176 |

Segundo Gauthier e Lloyd, dentre os termos morais fundamentais em Hobbes, o conceito de lei natural, talvez, seja o mais difícil de explicar³. Nesse sentido, Lloyd procede a um detalhado estudo das propostas de fundamentação da lei natural. Ela sumariza quatro propostas de explicação dos fundamentos da lei natural, além de apresentar a sua própria que ela nomeia de interpretação da reciprocidade.

A primeira é a interpretação tradicional baseada no desejo, principalmente no desejo de autopreservação. Essa interpretação teria como defensores, dentre outros, Gauthier, Watkins, Nagel, Kavka, Hampton e Curley (Lloyd 2009: 153). O esquema geral dessa derivação seria o seguinte: “Desejo por autointeresse ou autopreservação + direito natural => guerra de todos contra todos => desejo por paz => desejo dos meios necessários para a paz + meios necessários para a paz = leis naturais => submissão à autoridade civil” (Lloyd 2009: 153).

O segundo grupo de intérpretes defenderia que a lei natural teria a sua base em um comando divino. Sustentariam essa teoria Taylor, Warrender, Hood e Martinich (Lloyd 2009: 182).

A terceira interpretação é aquela de Gert, baseada na tese de que o dever de autopreservação seria um fim em si mesmo ditado pela razão (Lloyd 2009: 185).

—

³ Gauthier 1969: 35; Lloyd 2009: 100.

A tese de Gert é a de que a razão não seria só uma faculdade formal de cálculo, mas teria um conteúdo necessário, justamente a autopreservação (Gert 2001: 243).

Finalmente, a quarta interpretação é a definicional de McNeilly e Deigh (1996). O característico dessa linha de interpretação é que o intento justificatório não poderia contar com premissas sintéticas, mas só com aquelas analiticamente contidas nas definições dos conceitos (Lloyd 2009: 191, 195): “A interpretação definicional leva a sério o entendimento hobbesiano expresso da ética como uma ciência e sua concepção de ciência como procedente por inferências dedutivas a partir de definições” (Deigh 1996: 59). Para essa concepção, a ética de Hobbes não seria, nem constituída por imperativos categóricos, nem por imperativos hipotéticos. A ética de Hobbes independeria da sua psicologia, sendo sua base uma definição, não a natureza humana.

Tomar-se-á a interpretação de Gauthier como modelar de uma formulação tradicional da lei natural. No seu intento de esclarecer tal conceito, Gauthier começa pelo oferecimento da seguinte definição formal de lei natural:

“‘lei natural’ = ‘preceito que estabelece as exigências da (reta) razão’” (Gauthier 1969: 36).

Por seu turno, a definição material é por ele assim formulada:

“‘lei natural’ M = ‘preceito que estabelece o que é exigido para a preservação’” (Gauthier 1969: 52).

A lei natural estabelece, portanto, preceitos da razão para a finalidade principal posta pela natureza humana, qual seja, a sua preservação e bem-estar. Esta finalidade posta pela natureza, como já mencionado acima, pode ser entendida como uma espécie de inércia: “[...] quando uma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a menos que algo a pare” (Hobbes 1651: cap. II). Ora, a vida é um movimento, portanto, ela tende a continuar os movimentos vitais até que algo os impeça.

O *Leviathan*, cap. XIII, trata do estado de guerra característico do estado de natureza. O capítulo XIV, que introduz o conceito de lei natural, começa com a definição do que é o direito natural. Hobbes, então, argumenta que a causa do estado de guerra decorre do exercício do direito natural. No estado de guerra por ele descrito, a vida é miserável e não há injustiça. Ora, a formulação das leis naturais terá justamente conexão com essas duas determinações. Ela é apresentada como alternativa para o estado de guerra, como o seu oposto, a paz, e como restrição ao direito natural como condição da justiça. No *Leviathan*, a lei natural é definida de forma contrária ao direito natural, como sua negação, cujo desrespeito tem como consequência o estado de guerra. O oposto ao estado de guerra, a paz, depende da limitação do que ocasiona o estado de guerra, a saber, o direito natural a todas as coisas. Os termos de tal limitação serão determinados justamente pela lei natural.

No estado de guerra, três paixões conspiram para a paz: o medo da morte, o desejo de conforto e a esperança de consegui-lo pelo trabalho. Fica claro que aquilo que a razão sugere como remédio para tal estado são normas de paz: “E a razão sugere adequadas normas de paz” (Hobbes 1651: cap. XIII). Paz é a restrição de direitos para a convivência. Destarte, o cap. XIV do *Leviathan* sustenta que a lei natural é a norma que proíbe fazer o que seja destrutivo à vida ou omitir o que possa contribuir para preservá-la. A primeira lei ordena buscar a paz para viver todo

o tempo que a natureza permite viver. A segunda lei ordena a renúncia ao direito a todas as coisas para sair do estado de guerra. Especificamente com relação a essa lei, Hobbes apela à regra de ouro como critério para tal renúncia. A terceira lei ordena que se cumpram os pactos firmados. Por fim, ele esclarece que as leis naturais são aquelas que tratam das normas que estabelecem a paz como meio de conservação das multidões, meios para uma vida pacífica, sociável e confortável. Portanto, não são pertinentes ao caso as leis que sejam meios para a conservação do indivíduo. Em suma, assim compreendidas, elas seriam conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e a defesa de cada um (Hobbes 1651: cap. XVI).

A justificação que Hobbes oferta, no *Leviathan*, para quase todas as leis naturais é que a desobediência das mesmas levaria ao estado de guerra. “A razão, governada e tornada razoável pelo medo da morte violenta, recomenda regras ou leis que, se obedecidas, irão resgatar o homem da condição natural, isto é, das implicações que se seguem de seu próprio desejo e medo não mediados” (Herbert 1994: 60). Se no *Leviathan* o argumento parece ser o de que não seguir as leis naturais conduziria ao estado de guerra, nos *Elements* e no *De Cive* é destacada a natureza de tais leis de serem normas de paz. De fato, nos *Elements* ele afirma que aquilo que for contrário à paz será também contrário à lei de natureza (Hobbes 1640: cap. 16, §10). Por exemplo, o reconhecimento da igualdade, exigida pela segunda, pela nona e pela décima leis de natureza, é justificada em razão da paz (Hobbes 1640: cap. 17, §1). No mesmo sentido, no *De Cive*, a lei natural é posta como condição da sociedade, da paz humana⁴.

Deveras, o direito de todos a todas as coisas não é melhor do que se não houvesse direito a coisa alguma, devido ao estado de guerra:

O benefício, para cada um, de sua própria liberdade não restringida é menos do que o custo da liberdade não restringida dos outros; é, portanto, uma boa barganha para cada um aceitar limites para a sua própria liberdade em troca da aceitação pelos outros de restrições similares às suas liberdades. (Gauthier 2001: 265-6)

A ordem da razão, portanto, é sair do estado de guerra, por causa da incerteza que afeta não só a vida, mas também a outros bens. O que caracteriza o estado de guerra é basicamente a incerteza com relação aos seus resultados: “Um *estado geral de incerteza* sobre os objetivos e intenções dos outros caracteriza o estado de natureza, de tal forma que uma preocupação pela nossa autopreservação força-nos a considerar as *piores* possibilidades” (Rawls 2007: 50). Segundo Hobbes, na incerteza da guerra, a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.

O argumento decisivo que Hobbes movimenta contra o louco em relação à terceira lei natural também pode ser analisado como sendo uma formulação da incerteza. Segundo Kavka, o argumento contra o louco mostra que o critério de ra-

⁴ Hobbes 1642: cap. I, §1; cap. III, §I.

cionalidade em Hobbes não é nem utilitarista e nem é uma análise caso a caso, mas é uma consideração da propriedade da regra de ser um meio de autoconservação (Kavka 1995: 21). O cerne do argumento, para ele, reside na noção de incerteza. Nesse sentido, esclarece, seriam quatro os elementos que caracterizam a racionalidade baseada na incerteza defendida por Hobbes no argumento contra o louco. Em primeiro lugar, o raciocínio seria sempre prospectivo (*forward-looking*), ou seja, o adimplemento de um contrato no presente seria sempre avaliado como um “meio para assegurar confiança e cooperação futuras por parte de outras pessoas” (Kavka 1995: 21). Em segundo lugar, as escolhas seriam feitas sob condição de incerteza, ou seja, os resultados que possivelmente adviriam das escolhas caso a caso não estariam disponíveis (Kavka 1995: 21). Em terceiro lugar, o jogo “jogar seguro sob incerteza” seria diferente de um cálculo de utilidade caso a caso:

É racional jogar seguro sob incerteza e evitar arriscar resultados muito ruins na esperança de obter ganhos incertos. Em particular, é irracional arriscar o ostracismo social pelo cometimento de uma violação ofensiva a uma regra moral fundamental (isto é, a lei natural) na esperança de obter ganhos relativos pequenos e incertos que poderiam advir de não ser pego por tal violação. (Kavka 1995: 21-22)

Portanto, o louco argumentaria a partir do benefício caso a caso e Hobbes responderia em termos de longo prazo. Em quarto lugar, seguir regras rigidamente, a longo prazo, seria mais seguro para a autoconservação:

Prevenção (ou seguir regras rigidamente) é racional no seguinte sentido: provavelmente alguém ficará melhor, em geral, seguindo rigidamente as regras morais principais em vez de pelo cálculo de riscos aceitáveis em ocasiões particulares, porque os erros e preconceitos de tais cálculos tenderão a levá-lo a tomar riscos excessivos em casos particulares. (Kavka 1995: 21-22)

I 179

Em suma, “visto que os benefícios da violação são incertos e os riscos de falha são graves, é racional, em termos puramente calculativos, jogar seguro e seguir a terceira (ou outra) lei natural em geral benéfica” (Kavka 1995: 23). Darwall também argumenta nesse mesmo sentido da incerteza (Darwall 1995: 76).

Desse modo, o jogo “jogar seguro sob incerteza” explica não só por que é racional cumprir os contratos no estado civil, mas também por que é racional fazer a guerra no estado de natureza, pois se tratam de perspectivas de sobrevivência a longo prazo sob circunstâncias diferentes: no estado de natureza tal perspectiva é quase zero, mesmo fazendo a guerra, ao passo que no estado civil é uma perspectiva alta.⁵ Decorre disso que o cumprimento dos contratos ditado pela terceira lei natural, incluso aí o contrato social, é posto como condição para a autoconservação e para a paz.

⁵ Por isso, não há sistema coercitivo internacional, pois há muitas disparidades entre os Estados, o que explica por que se quer o controle da tecnologia sobre as armas atômicas (Kavka 1995: 23).

A incerteza advém da peculiar conjunção dos predicados da liberdade e da igualdade. Se os homens fossem livres, mas desiguais em força, não haveria estado de guerra de todos contra todos e nem haveria insegurança quanto ao resultado, pois o mais fraco não se arriscaria a desafiar o mais forte, sendo que, então, este dominaria naturalmente sobre os mais fracos. É nesse sentido que a saída do estado de natureza implica ter que renunciar a certas liberdades para que se constitua um poder soberano mais forte do que as partes, ainda que as leis de natureza, que certamente não obrigam o soberano, orientem-no, ordenem-no, a estabelecer a igualdade entre os súditos, como um meio para a paz. Ou seja, um sistema coercitivo é dependente da igualdade (Hart 1994: 198-199).

180 | Liberdade e igualdade são predicados dos corpos humanos no estado de natureza, mas são assimétricas, porque a igualdade só se revela como um resultado das ações livres, ao passo que a liberdade é reconhecida já no uso do poder dos corpos. A igualdade só se mostra ao final, independentemente da diferença de poder de cada corpo, diferença esta irrelevante quanto a um resultado possível que a todos iguala, a morte. Assim, é a igualdade que movimenta a razão a ordenar a restrição da liberdade, de tal forma que o característico da razão é ser movimentada pela igualdade dos corpos. Tal determinação ela a conserva como métrica da própria lei natural que ela engendra. Se a liberdade é o que o corpo porta e a igualdade é o que se mostra pela morte do corpo, que só se efetiva pela sua consumação, entende-se por que a razão ordena a igualdade do uso do poder dos corpos, de tal forma que aquilo que torna igual os corpos não se efetive. A igualdade, portanto, é muito mais uma virtualidade que o próprio Hobbes afirma que a lei natural ordena seja reconhecida: “Portanto, se a natureza fez todos os homens iguais essa igualdade deve ser reconhecida” (Hobbes 1651: cap. XV). Já, a liberdade é uma efetividade, a não ser que o corpo se encontre a ferros. A igualdade acontece em uma possibilidade que se antecipa: da morte que a todos iguala à possibilidade de morrer. Assim, o que torna os corpos iguais é uma virtualidade. Logo, a igualdade da liberdade determinada pela lei natural é uma restrição à liberdade de uso do poder dos corpos, de tal forma a evitar o resultado derradeiro que a todos iguala. Desse modo, entende-se por que a igualdade é um predicado do estado do homem, do seu status, porque ela é uma determinação que opera na lei natural como disciplina da liberdade no uso dos corpos. A igualdade é exigida pela lei natural porque se mais alguém, além do soberano, restasse tão livre quanto é livre no estado de natureza, a paz não seria alcançada. Ora, como a igualdade só se mostra no estado de natureza pela morte, ela tem que ser antecipada como restrição imposta a todos para evitar tal resultado. Súdito é justamente aquele sujeito à vontade do poder soberano que a todos iguala no exercício da liberdade. Portanto, é um estado do homem. É a esse estado que a lei natural ordena a igualdade.

Interessantemente, Hart, quando apresentou o conteúdo mínimo da lei natural, fê-lo mediante a formulação de cinco truísmos: vulnerabilidade humana, igualdade aproximada, altruísmo limitado, recursos limitados, entendimento e força de vontade limitados. O interessante é que ele destaca a importância da igualdade para a explicação da necessidade do sistema jurídico (Hart 1994: 195).

A declaração da liberdade no *Leviathan* é uma aparição fugaz condenada

à restrição pelos laços da igualdade da lei natural e civil. Aquilo que efetiva a igualdade é o medo da morte. O medo da morte é o início da sabedoria. Se o resultado pode ser o mesmo para todos os corpos, pouco importa a diferença de poder nos cálculos da razão de cada um, haja vista a igualdade dos corpos ser a possibilidade certa do fato da morte. Ao final, a liberdade é um direito contra a igualdade que a lei natural ordena como restrição, como contentamento pelo que é o mesmo. Para que a igualdade não se realize de forma trágica, como morte do corpo, que é o que a todos iguala, ela precisa se antecipar na disciplina das liberdades que ela restringe para todos. Em suma, a liberdade está a serviço da vontade, pois é um direito de usar do poder corporal como quiser. A igualdade está a serviço da vida, pois é na vida nua que ela se revela. Para Hobbes, a liberdade é dada, já a igualdade se revela como resultado das ações livres, do direito de todos a todas as coisas. Precisa-se de leis não por causa da liberdade, mas por causa da igualdade. A gravidade dos efeitos colaterais do funcionamento das liberdades mostra a necessidade de que a igualdade seja considerada. Tal consideração só pode se realizar como uma restrição da liberdade de todos. É isso justamente o que ordena a segunda lei de natureza. Eis por que lei e liberdade não podem senão se opor entre si, haja vista as determinações da igualdade serem contra a liberdade, pois as pessoas diferem em como querem usar as suas faculdades corporais. Vale anotar que a *verdadeira* liberdade do súdito, segundo o cap. XXI do *Leviathan*, não é a que se realiza pela lei natural; não, ela se realiza mediante aquilo que não pode ser renunciado frente aos ditames da lei natural.

O direito natural, que se autoconstitui de forma prévia e independente de qualquer lei, tem como seu elemento básico justamente a liberdade. É o funcionamento do direito natural que ocasiona o estado de guerra, no qual o predicado da igualdade ganha destaque de forma trágica. A resolução do problema também não deixa de ser trágica, já que a conjugação de ambos os predicados, para Hobbes, não é harmônica, mas conflitiva. Bentham bem registra tal caráter conflitivo:

I 181

A proposição, ainda que quase autoevidente, de que toda lei é contrária à liberdade, não é geralmente reconhecida: ao contrário, os zelotes da liberdade, de forma mais ardente do que esclarecida, construíram uma consciência de combate a ela. E como eles fizeram isso? Eles perverteram a linguagem e não irão empregar essa palavra segundo a sua aceitação comum. Eles falam uma linguagem que não pertence a ninguém: eles dizem, *Liberdade consiste no poder de fazer cada coisa que não fere outro*. Porém, é esse o sentido corriqueiro dessa palavra? A liberdade de fazer o mal, não é liberdade? Se não é liberdade, o que ela é, então? E de qual palavra deveríamos nos fazer uso ao falar disso? Não dizemos nós que a liberdade deve ser retirada das pessoas loucas e más porque elas abusam dela? (Bentham 1838-1843: 542)

Como frisado, o exercício do direito natural, segundo a razão de cada um, tem como resultado o estado de guerra, por isso a lei natural ordena limitá-lo e ordena assumir algumas obrigações recíprocas para evitar tal resultado belicoso. Segundo Gauthier, “assim, Hobbes pretende erigir uma moralidade objetiva a partir das ruínas da prudência subjetiva” (Gauthier 1969: 90). Da liberdade que se determina pela métrica do apetite e da aversão há que se progredir para um ponto

de vista comum a todos. Contudo, há que se chegar a tal determinação a partir da perspectiva de apetite e aversão de cada um:

Mesmo que o seu sistema moral providencie um ponto de vista comum para todos os homens, ainda assim cada homem tem de ver o que é comum como o resultado de sua própria preocupação particular com a sua própria preservação e bem-estar. Desse modo, cada novo passo no argumento é justificado para cada homem em termos de seu próprio bem. (Gauthier 1969: 90)

Ora, a aversão pela morte faz com que a preservação seja um interesse que todos têm, o que permite à razão formular normas de paz: “As leis naturais são máximas para a preservação do indivíduo, porém, elas se aplicam para cada indivíduo. Se cada homem se preservar a si mesmo, então, todos homens —a sociedade— serão preservados” (Gauthier 1969: 90).

4. A relação entre direito natural e lei natural

Como visto acima, a lei natural proíbe as liberdades que geram a guerra, por exemplo, o homicídio, ordena atos para a paz, como o pagamento de tributos para manter uma força pública, e permite as demais liberdades.

A discussão, em Hobbes, da relação entre a lei natural e o direito natural se assemelha àquela de quem veio antes o ovo ou a galinha: “há uma controvérsia do tipo quem veio antes o ovo ou a galinha sobre se os direitos naturais são derivados da lei natural ou se a lei natural é derivada dos direitos naturais e que escritos essas tentativas de derivação têm lugar” (Curran 2007: 135). Tradicionalmente, pelo menos até Hobbes, em geral, a lei natural precedia o direito natural, sendo este derivado daquela, sendo Locke, para alguns, um típico exemplar dessa posição: “A teoria dos direitos de Locke é uma teoria dos direitos naturais com uma base de lei natural tradicional” (Curran 2007: 125), do que seria evidência a sua afirmação de que o estado de natureza é governado pela lei natural: “O estado de natureza tem uma lei natural que o governa” (Locke 1689: cap. 2, §6). Para o caso de Locke, defendem essa interpretação Curran, como visto, bem como Rawls (Rawls 2007: 118). Sem embargo dessa clássica interpretação, há quem discorde dela, como Zuckert, para quem, na filosofia de Locke, o fato primitivo residiria em o homem ser proprietário de si mesmo, de tal forma que ninguém teria um direito à sua pessoa, senão ele mesmo. É disso que ele derivaria a lei natural. Portanto, a lei natural é que seria derivada do direito natural e não vice-versa (Zuckert 1997: 695-733): “Contrariamente à impressão inicial, direitos não são derivados da lei natural, mas de algum modo independente dela” (Zuckert 1998: 272). Zuckert se baseia na seguinte afirmação de Locke para comprovar a sua tese: “todo homem tem uma propriedade em sua própria pessoa: a ela ninguém mais tem qualquer direito a não ser ele mesmo” (Locke 1689: cap. 5, §27). Segundo a sua interpretação, é essa tese de Locke que faz toda a diferença de seu pensamento em relação àquele de Hobbes: “Onde Hobbes afirma não haver propriedade natural ou um direito sem dever correlativo, Locke insiste na propriedade natural e, assim, na justiça natural” (Zu-

ckert 1998: 276). Desse modo, se para Hobbes não há justiça no estado de natureza, porque não há o *seu* (*own*) de ninguém, pois este só é instituído pelo legislador, para Locke há justiça natural porque pelo menos um *seu* (*own*) existe no estado de natureza, qual seja, a propriedade de sua própria pessoa.

Seja como for, o modelo de Hobbes seria justamente o oposto deste que derivaria o direito natural da lei natural: “A teoria dos direitos de Hobbes não é uma teoria dos direitos naturais com a sua base na lei natural como a teoria muito mais famosa e celebrada de Locke” (Curran 2007: X). Nesse sentido, segundo a interpretação clássica de Strauss, a lei natural seria derivada do direito natural: “As duas inovações fundamentais que devem ser atribuídas a Hobbes, a subordinação da lei ao direito e o reconhecimento da significação plena da ideia de soberania, estão intimamente ligadas” (Strauss 1952: 158). Por isso mesmo Strauss considera Hobbes como o fundador da filosofia política moderna (Strauss 1952: VII). Tal caráter inovador adviria justamente da interpretação de que Hobbes derivaria a lei natural do direito natural.

De acordo com a interpretação de Strauss, a lei natural é uma consequência necessária do direito natural: “A ‘lei natural’ deve toda a sua dignidade simplesmente à circunstância de que é a consequência necessária do ‘direito natural’” (Strauss 1952: 155). Segundo ele, a lei natural anterior tinha por base a excelência humana, a busca de sua perfeição. Hobbes, diferentemente, alicerçaria a lei natural naquilo que mais predomina no ser humano, a sua paixão. Melhor dito, a lei natural deve ter por base a mais poderosa de todas as paixões, ou seja, aquela da autoconservação ou do medo da morte (Strauss 1965: 179-180). Segundo Strauss, o Estado se funda no direito à autoconservação, sendo a lei uma mera consequência (Strauss 1952: 157), haja vista ele subordinar a lei a tal direito (Strauss 1952: 158). O fato moral fundamental para Hobbes seria um direito, não um dever: “todos os deveres são derivados do direito inalienável e fundamental à autopreservação” (Strauss 1965: 181). Isso o leva à conclusão de que as leis de natureza não seriam propriamente leis, já que a sociedade e o próprio conceito de dever seriam caudatários da noção de direito (Strauss 1965: 181). Se a lei natural for interpretada desse modo, certamente, ela não passaria de um corolário do direito natural: “A lei natural assim entendida é meramente o corolário do direito natural hobbesiano” (Zuckert 2006: 63). Desse modo, a sua filosofia fundamentaria um individualismo radical e, por esta razão, ele seria não só o fundador da filosofia política moderna (Strauss 1952: 157), mas também o fundador do liberalismo: “se nós podemos chamar liberalismo aquela doutrina política que olha os direitos do homem como o fato político fundamental, como distintos dos deveres, e que identifica a função do Estado com a proteção ou a salvaguarda de tais direitos, nós devemos dizer que o fundador do liberalismo foi Hobbes” (Strauss 1965: 181-2).

Essa interpretação de Strauss, segundo a qual Hobbes derivaria a lei natural do direito natural, tem problemas. Primeiro, há que se verificar se a definição de direito natural tal qual apresentada por Strauss é a mais acurada. Para que a dedução da lei natural a partir do direito natural funcionasse, este último teria que ser definido pela autoconservação. Certamente, como visto acima, uma tal interpretação tem base sólida no pensamento de Hobbes. Para alguns, a autoconservação é como

um fato físico, inerente a todos os corpos, *vis-à-vis* da vida não ser mais do que um movimento: “[...] a vida não é mais do que um movimento dos membros” (Hobbes 1651: introd.). Segundo Barboza Filho, o movimento é uma característica física de todos os corpos. Ora, todo movimento exige energia para se manter, portanto, isso “faz parte da definição de que é ser uma coisa distinta e identificável” (Barbosa Filho 1991: 64). Desse modo,

Hobbes reconheceu não haver contradição entre a ideia de que os homens possuíam um direito natural de autodefesa e a ideia de que eles estavam sujeitos a restrições em suas condutas, como as estabelecidas pelas leis naturais. Pois, é evidente que, para Hobbes, o fim para o qual se pressupunha que os homens exerciam o seu direito natural, a saber, a sua defesa e preservação, permanecia como um fim que ele considerava que os homens assegurariam melhor por meio da sua ação em conformidade com os princípios fundamentais da paz, tais quais estipulados pelas leis naturais. (Covell 2004: 19)

Sem embargo dessas afirmações, Hobbes não define o direito natural como autoconservação. No início do XIV do *Leviathan* há três formulações do direito natural:

- i) é a liberdade que cada homem possui de usai seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida;
- ii) direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir;
- iii) a suma do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos.

184 |

Como se pode perceber, em duas das referências há conexão com a autoconservação. Não obstante, a diferença específica do direito natural aparece na comparação que Hobbes faz entre ele e a lei natural. Pelo menos duas citações são importantes para isso, a primeira do cap. XIV do *Leviathan* e a segunda do *De Cive*, já citada acima: “De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria” (Hobbes 1651: cap. XIV); essa reformulação do direito natural clássico já tinha sido sugerida por Grotius, que estabeleceu três sentidos para o termo direito: primeiro, como o que é justo; segundo, uma faculdade ou poder que se tem sobre si mesmo, chamada de liberdade; terceiro, como a lei que nos obriga a fazer o que é apropriado (Grotius 2001: livro I, caps. 1, III, V e IX, respectivamente).⁶ “Há portanto uma grande diferença entre lei e direito —porque a lei são grilhões, enquanto o direito é liberdade, e por isso se diferenciam como dois contrários” (Hobbes 1642: cap. XIV, §III).

Ora, como se pode claramente perceber, é a lei natural que porta conexão com a autoconservação. Portanto, se ele opõe direito e lei é porque aquele não

⁶ A esse respeito ver Volpato Dutra 2011b.

pode ser definido pela autoconservação. Se tomarmos essas duas referências em conjunção com a sua definição de liberdade, pode-se perceber que para a tese da identificação do direito com a autoconservação fazer sentido, a liberdade deveria ser definida como uma função da autoconservação, mas ela não é, como se pode vislumbrar pelas citações seguintes:

Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos. (Hobbes 1651: cap. XXI)

Há portanto uma grande diferença entre lei e direito —porque a lei são grilhões, enquanto o direito é liberdade, e por isso se diferenciam como dois contrários. (Hobbes 1642: cap. XIV, §III)

Conformemente a este significado próprio e geralmente aceite da palavra, um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer. (Hobbes 1651: cap. XXI).

Essas referências comprovam que a autoconservação não é mencionada na definição da liberdade. São mencionados os impedimentos externos ao movimento, bem como a vontade (*will to do*). Desse modo, pode-se concluir que o direito é definido como a liberdade de usar do poder que cada um tem do modo que quiser, inclusive para a autopreservação. Dito claramente, o direito é liberdade e não autoconservação. Autoconservação é uma das possibilidades da liberdade. Ou seja, o homem pode usar livremente do poder que dispõe para qualquer finalidade. Obviamente, a finalidade principal para a qual o poder é usado é para a autoconservação.

I 185

Por seu turno, a lei natural é uma regra que proíbe fazer o que destrói a vida de alguém ou proíbe omitir o que a preserva. Portanto, a lei não pode ser derivada do direito, como sustenta Strauss, nem vice-versa. Não obstante, ambas podem se sobrepor na finalidade da autoconservação. Ou seja, a liberdade do direito natural pode querer a finalidade da autoconservação. Contudo, em um caso a razão indicará a paz e em outro caso a guerra. Por isso, Tierney retoma a argumentação do *De cive*, na qual Hobbes opõe lei e direito, para contestar Strauss, já que não se poderia derivar grilhões a partir da liberdade (Tierney 2002). Nesse sentido, lei e direito se sobrepõem quando se trata da autoconservação, de tal forma que Hobbes não viu qualquer problema em juntar a ambos, lei e direito, em uma regra geral da razão que ordena a autoconservação, ainda que por meios diferentes, pela paz e pela guerra, a depender das circunstâncias. Ou seja, a lei contradita o direito, mas este pode ter como objetivo exatamente aquilo que a lei objetiva, a autoconservação, o que não significa que o direito seja fundamentado nessa finalidade.

Em suma, a lei natural não é deduzida do direito natural, mas da razão como uma faculdade que calcula meios. Direito e razão são predicados distintos para Hobbes. Aquele é definido como liberdade; esta como uma faculdade de calcular: “Pois razão, neste sentido, nada mais é do que cálculo” (Hobbes 1651: cap.V). Ora, a lei natural, afirma Hobbes, é um preceito ou regra geral da razão (Hobbes 1651: cap. XIV). Logo, forçoso concluir que lei natural e direito natural são determinações distintas. Ela é uma regra da razão; ele é liberdade.

Tierney argumentou que o impasse enfrentado por Hobbes em relação à oposição entre direito natural e lei natural poderia ser equacionado pela recuperação de um sentido de lei natural por ele obliterado, qual seja, aquele de uma permissão. Justamente essa lei permissiva é que funcionava, antanho, como fundamento do direito, por exemplo, do direito de propriedade. Para ele, Kant teria usado dessa formulação para dar conta precisamente do direito de propriedade (Tierney 2001).⁷ Sem embargo dessas formulações, ele alega que a razão pela qual Hobbes teria obliterado o mencionado sentido de lei natural se deveu à sua teoria da soberania. Sabidamente, pelo contrato social, todos renunciam ao seu direito natural a todas as coisas, menos o soberano, o qual continua tão livre quanto antes, sem nenhum vínculo obrigacional com os súditos, ou seja, há contrato entre os súditos, mas não destes com o soberano. Ora, se o direito natural fosse construído mediante o conceito de uma lei natural permissiva, isso implicaria que ao direito de alguém corresponderia o dever de um outro de respeitá-lo, justamente o que Hobbes não pode aceitar no caso da soberania, pois esta só tem sentido para ele se for absoluta, ou seja, se tiver a decisão final em todas as matérias sobre as quais houver conflito. Nesse sentido, ele sustenta que Locke seria justamente um exemplar diacrônico da teoria que Hobbes rejeitara.

Portanto, esse caminho da concepção de lei natural como permissão não parece promissor. Ainda que direito natural e lei natural possam manter relações, um não pode ser corolário do outro. O ponto é como unir duas determinações que Hobbes ao mesmo tempo opôs como definição, mas uniu sob uma regra geral da razão, ainda que uma união sob a forma de uma disjunção ou/ou. Isso ocorre porque ambas, paz e guerra, são tratadas como meios que a razão prescreve em relação a um fim específico em circunstâncias diferentes. Portanto, a razão ordena que, em não havendo paz que garanta a vida, ela pode ser preservada por outros meios, a saber, usar para essa finalidade do poder que cada um tem, particularmente a guerra, o que de fato ocorre no estado de natureza. Assim, a mesma razão que ordena a paz, permite também o uso do poder de cada um para a guerra: “A natureza deu a cada homem o direito de se proteger com sua própria força, e o de invadir um vizinho suspeito a título preventivo, e a lei civil tira essa liberdade, em todos os casos em que a proteção da lei pode ser imposta de modo seguro” (Hobbes 1651: cap. XXVI). É esse direito da guerra preventiva que a lei geral da razão permite. Porém, direito e lei não são deriváveis um do outro, mas ambos podem se sobrepor em razão de algo que pode vir a ser comum. Ou seja, se o direito natural é liberdade, pode-se dizer que, se houver uma deliberação da vontade de usar do poder que ela dispõe para a autoconservação, esta se torna um direito, haja vista ser um desdobramento da própria liberdade. Assim, à proposição de que o direito de autoconservação é primevo, “O direito à autopreservação é o primeiro direito natural e tem precedência sobre todo outro” (Williams 2003: 69-70), se deve dar uma interpretação

⁷ Ver também a esse respeito Volpato Dutra 2010: 147-164.

conforme à tese da deliberação da vontade, no sentido de que é aquilo que geralmente predomina na deliberação da mesma. Em geral, a aversão última é aquela da morte. Contudo, o resultado será bem diferente a depender das circunstâncias. No caso da autoconservação ser buscada na ausência do Estado, o meio que a razão indicará será a guerra, mas, esta não é a única forma de buscá-la, nem, quiçá, a melhor, consideradas todas as circunstâncias, quando, então, a razão indicará a paz e a concórdia entre os homens como um meio mais eficaz para tal finalidade.

O pensamento da oposição entre a liberdade do direito natural e a igualdade natural marcará boa parte da discussão política posterior a Hobbes, não só a do liberalismo, mas também a do marxismo. Vale registrar que uma pretensa harmonia de ambas está longe de ser realizada (ver Dworkin 2000: 4-5)

BIBLIOGRAFIA

Barbosa Filho, B. (1991) “Condições da autoridade e autorização em Hobbes”, *Filosofia Política*, 6: 63-75.

Bentham, J. (1838-1843), “Essay on the Influence of Time and Place in Matters of Legislation”. In Bentham, J. *The Works of Jeremy Bentham*. 11 v.; V. 1 (Edinburgh: William Tait).

Bombassaro, L. C. y Paviani, J. (1997) (comps.), *Filosofia, lógica e existência: homenagem a Antonio Carlos Kroeff Soares* (Caxias do Sul: EDUCS).

Burgess, G. (1994), “Hobbesian Resistance Theory”, *Political Studies*, 42: 62-83.

Cícero, M. T. (*De re publica*), *Treatise on the Commonwealth* (Indianapolis: Liberty Fund, 2004).

Covell, C. (2004), *Hobbes, Realism and the Tradition of International Law* (New York: Palgrave).

Curran, E. (2002), “Hobbes’s Theory of Rights: A Modern Interest Theory”, *The Journal of Ethics*, 6: 63-86.

Curran, E. (2007), *Reclaiming the Rights of the Hobbesian Subject* (Chippenhams: Palgrave Macmillan).

Curran, E. (2013), “An Immodest Proposal: Hobbes Rather than Locke Provides a Forerunner for Modern Rights Theory”, *Law and Philosophy*, 32: 515-538.

Darwall, S. (1995), *The British Moralists and the Internal ‘Ought’: 1640-1740* (Cambridge: Cambridge University Press).

Deigh, J. (1996), “Reason and Ethics in Hobbes’s *Leviathan*”, *Journal of the History of Philosophy*, 34: 33-60.

Dworkin, R. (2000), *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge: Harvard University Press).

Dworkin, R. (2011), *Justice for Hedgehogs* (Cambridge: Harvard University Press).

Fichte, J. G. (2000), *Foundations of Natural Right According to the Principles of the Wissenschaftslehre* (Cambridge: Cambridge University Press).

Finnis, J. (2005), *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon).

Gauthier, D. (1969), *The Logic of Leviathan* (Oxford: Clarendon Press).

Gauthier, D. (1994), “Public Reason”, *Social Philosophy & Policy*, 12: 19-42.

Gauthier, D. (2001), “Hobbes: the Laws of Nature”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 82: 258-284.

I 187

- Gert, B.** (1988), “The Law of Nature as the Moral Law”, *Hobbes Studies*, 1: 26-44.
- Gert, B.** (2001), “Hobbes on Reason”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 82: 243-257.
- Grotius, H.** (2001), *On the Law of War and Peace* (Ontario: Botoche).
- Hampton, J.** (1986), *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Hart, H. L. A.** (1955), “Are There Any Natural Rights?”, *The Philosophical Review*, 64: 175-191.
- Hart, H. L. A.** (1994), *The Concept of Law*, 2ª ed (Oxford: Clarendon Press).
- Hart, H. L. A.** (2001), *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory* (Oxford: Clarendon Press).
- Herbert, G. B.** (1994), “Fear of Death and the Foundations of Natural Right in the Philosophy of Thomas Hobbes”, *Hobbes Studies*, 7: 56-68.
- Herbert, G. B.** (2009), “The Non-normative Nature of Hobbesian Natural Law”, *Hobbes Studies*, 22: 3-28.
- Hobbes, Th.** (1640), *The Elements of Law, Natural and Politic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928).
- Hobbes, Th.** (1642), *De Cive* (Oxford: Clarendon, 1983). Citado pela tradução *Do cidadão* (São Paulo: Martins Fontes, 1998).
- Hobbes, Th.** (1651), *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (London: Penguin, 1968). Citado pela tradução *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. (São Paulo: Abril Cultural, 1979).
- Kant, I.** (MS), *A metafísica dos costumes* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005).
- Kavka, G.** (1995), “The Rationality of Rule-Following: Hobbes’ Dispute with the Foole”, *Law and Philosophy*, 14: 5-34.
- Limongi, M. I.** (2009), “Direito e Poder: Hobbes e a dissolução do Estado”, *Dois Pontos*, 6: 181-193.
- Lloyd, S. A.** (2001), “Hobbes’s Self-effacing Natural Law Theory”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 82: 285-308.
- Lloyd, S. A.** (2009), *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Locke, J.** (1689), *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration* (New Haven and London: Yale University Press, 2003).
- Locke, J.** (1690), *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- McNeilly, F. S.** (1968), *The Anatomy of Leviathan* (New York: Macmillan).
- Nagel, Th.** (1959), “Hobbes’s Concept of Obligation”, *Philosophical Review*, 68: 68-83.
- Rawls, J.** (1996), *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).
- Rawls, J.** (1999), *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press).
- Rawls, J.** (2007), *Lectures on the History of Political Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press).
- Schmitt, C.** (2003), *El Leviathan en la teoría del estado de Tomas Hobbes* (Granada: Comares).
- Spica, M. A. y Bilibio, E.** (2010) (comps.), *Filosofia: Reflexões Contemporâneas*. (Guarapuava: Editora Unicentro).
- Strauss, L.** (1952), *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* (Chicago: The University of Chicago Press).

- Strauss, L.** (1965), *Natural Right and History* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Tierney, B.** (2001), “Kant on Property: The Problem of Permissive Law”, *Journal of the History of Ideas*, 62: 301-312.
- Tierney, B.** (2002), “Natural Law and Natural Rights: Old Problems and Recent Approaches”, *Review of Politics*, 64: 390-415.
- Volpato Dutra, D. J.** (2002), *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*, (Porto Alegre: EDIPUCRS).
- Volpato Dutra, D. J.** (2010), “Lex permissiva e propriedade privada na Doutrina do direito de Kant”, en Spica y Bilibio (2010: 147-164).
- Volpato Dutra, D. J.** (2011a), “Direitos, deveres não: o teor cognitivo da moral moderna”, *Veritas*, 56: 108-124.
- Volpato Dutra, D. J.** (2011b), “Grotius: pré-história da teoria kantiana da virtude”, *Dissertatio*, 33: 439-453.
- Warrender, H.** (1957), *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford: Oxford University Press).
- Williams, H.** (2003), *Kant's Critique of Hobbes* (University of Wales Press).
- Zuckert, M. P.** (1997), “Do Natural Rights Derive from Natural Law?”, *Harvard Journal of Law & Public Policy*, 20: 695-733.
- Zuckert, M. P.** (1998), *Natural Rights and the New Republicanism* (Princeton: Princeton University Press).
- Zuckert, M. P. y Zuckert, C.** (2006), *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy* (Chicago - London: The University of Chicago Press).

Recibido: 08-2013; aceptado: 05-2014

Acerca de la “Barbarie” en la *Encyclopédie*: Ecos de un debate ilustrado

NICOLÁS KWIATKOWSKI
UNSAM-CONICET

—

Resumen: A partir de los usos y definiciones de términos como “bárbaro” y “barbarie” en la *Encyclopédie*, el artículo propone una exploración de las ideas ilustradas al respecto, tanto en Francia como fuera de ella. Por un lado, se rastrean correspondencias y divergencias entre la obra de Diderot y D’Alembert y otros textos precedentes y contemporáneos, lo que hecha luz sobre el origen de algunas de esas ideas. Por el otro, se registran los debates centrales al respecto, que incluyen el tema de la expansión planetaria europea y la crítica ilustrada del colonialismo, con el objetivo de reconstruir la complejidad de las nociones referidas, excesivamente simplificadas por una parte de la historiografía reciente.

I 191

Palabras clave: barbarie, Ilustración, *Encyclopédie*, imperio.

Barbarity in the Encyclopédie: Thoughts on an Enlightened Debate

Abstract: The article focuses on the uses and definitions of terms like “barbarian” and “barbarity” in the *Encyclopédie*, in order to explore ideas regarding those

subjects during the Enlightenment, both inside and outside France. On the one hand, the text traces similarities and divergences between Diderot and D'Alembert's *opus* and other writings, thus showing the origins of some of these ideas. On the other hand, the study of some debates on that theme, including the European global expansion and the enlightened criticism of imperialism, shows the complexity of the aforementioned ideas, which have been excessively simplified by part of contemporary historiography.

Key-words: barbarism, Enlightenment, *Encyclopédie*, empire.

I

Es obvio que, para un discurso ilustrado que enfatice las posibilidades del progreso y el desarrollo del espíritu humano, la barbarie resuena de inmediato como un posible antagonista principal, al que podrían adscribirse los vicios que las Luces vendrían a corregir. Es por ello que una exploración del campo semántico de la noción de “barbarie” en la *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*... resulta de interés.

En las páginas 68 y 69 del segundo volumen, el abate Claude Yvon emprende la tarea de definir a los bárbaros. Comienza por trazar los orígenes helénicos del término: la forma en que los griegos se referían despectivamente a “todas las naciones que no hablaban su idioma”.¹ Más aún, se trata de una palabra que destaca “la oposición extrema (...) entre ellos y las otras naciones, que no habían podido despojarse de la rudeza de los primeros siglos, mientras que ellos mismos, más modernos, habían perfeccionado su gusto y contribuido significativamente al progreso del espíritu humano”. Yvon destaca que los romanos también llamaron “bárbaras” a todas las otras naciones (excepción hecha de los griegos, por supuesto), algo que los franceses reproducirían en la época a él contemporánea: griegos, romanos y franceses compartirían el deseo de dominar “más por el espíritu que por la fuerza de las armas”. Incluso los cristianos, continúa nuestro autor, fueron considerados bárbaros por los romanos. En cuanto al argumento de Taciano de Siria, discípulo de San Justino, según el cual los griegos serían imitadores de pueblos bárbaros (de los caldeos en la astronomía, los persas en la magia, los egipcios en la geometría, los fenicios en las letras, etc.), el abate responde que la diferencia reside en que los griegos fueron los primeros que se atrevieron al desafío de la razón. Mientras que para los demás pueblos la filosofía era un conjunto de misterios oraculares o de máximas tradicionales, los griegos merecen ser considerados los primeros *philosophes*, pues produjeron un pensamiento sutil y sistemático.

—

¹ Todas las referencias fueron tomadas de la primera edición. Las traducciones son siempre mías. Diderot y d'Alembert 1751.

El interés de la obra de Diderot y D'Alembert por el asunto no se agota en ese artículo. En la página siguiente, François-Vincent Toussaint destaca la acepción legal del término “bárbaro”: se trata de la jurisprudencia establecida por godos, visigodos, francos, sajones y otros pueblos tras la caída del imperio romano. El autor de *Les Mœurs* (1748) destaca en esa legislación el papel de las asambleas, que reunían a todos los miembros de la comunidad sin distinciones según su condición, y el hecho de que estaba escrita “en un estilo simple y breve”. Sin embargo, los crímenes listados y las penas dispuestas certifican que se trata del sistema legal propio de “personas brutales”. Mucho más adelante, la Ley del Tali3n es considerada “bárbara” y “contraria al derecho natural” (IX, 676). Poco nos dice sobre el asunto el artículo que figura a continuaci3n, obra de Denis Diderot, titulado “Barbarie”, pues simplemente describe detalladamente, con especial 3nfasis en las pr3cticas comerciales de la zona, la Barbaría, regi3n del norte de 3frica donde habitan los bereberes, que comprende los reinos de “Trípoli, Túnez, Argel, Fez, Marroc, Talifet y el desierto del Sahara”. Algo parecido ocurre con el apartado “Barbarisme”, escrito por Cesar Chesneau Dumarsais, que discute “uno de los principales vicios de la elocuci3n” y vincula el origen del término con “la palabra con la que los griegos y los romanos denominaban a los pueblos bárbaros, esto es, a los extranjeros” (II, 70).

Las entradas que estudian detallada y particularmente a pueblos tradicionalmente considerados bárbaros sí nos ayudan a completar el cuadro. Los vándalos, por ejemplo, son descritos por un colaborador anónimo como una “naci3n bárbara que formaba parte de los godos” (XVI, 829). Entre sus características, el autor destaca que se trataba de un grupo “errante” y guerrero que lograba imponer condiciones a los romanos, lo que no es visto con muy buenos ojos: el texto afirma que Genserico “*infestó las costas de Sicilia y Grecia*” (el 3nfasis es mío). En cuanto a los godos, Louis de Jaucourt reprodujo en su descripci3n algunas de las referencias típicas al comportamiento de los bárbaros, pero también destacó que se encontraban entre ellos “las luces de algunos godos esclarecidos que escribieron la historia de su naci3n” (VII, 748). La elocuencia de Caratacus causa una admiraci3n semejante. En el artículo “Silures” (XV, 199), se cita largamente el pasaje de Tácito que informa sobre el discurso del rey de los catuvellani ante el emperador Claudio. El bárbaro británico reconoce que no conjugó su nobleza y su fortuna con la correspondiente moderaci3n, y atribuye a ese hecho su triste estado actual, que lo deja tan desfigurado como llena de gloria a los romanos. Caratacus se pregunta si el deseo de dominar al mundo entero implica necesariamente que todos deban aceptar esa esclavitud y sostiene que sería un ejemplo de la eterna clemencia del emperador si él fuera tratado bien. Claudio, impresionado, decide perdonar a Caratacus y su familia y permitirles vivir en Roma.² En lo que hace a los escitas, el propio Diderot se ocupó de reunir sus “costumbres más curiosas” (XIV, 848): destaca el hecho de

I 193

² Henry Fuseli immortalizó ese momento en una pintura (*Caratacus at the Tribunal of Claudius at Rome*) de la que solo se conservan fragmentos y un grabado de Andrew Birrell 1792 que la reproduce completa.

que valoran más la amistad que el oro o las perlas; informa que “no se ocupaban de la labranza sino de la pastura de sus rebaños e incluso arrancaban los ojos de algunos de sus esclavos (Plutarco) para que no sean capaces de desempeñar otra función que esa”; “no tenían casas (Heródoto, IV) y mantenían a sus mujeres y niños en carros cubiertos de cuero”; “vivían en lugares cambiantes según dónde encontrasen pasturas”; “rara vez andaban a pie y se movían casi siempre a caballo o en sus carros”. Además, “administraban justicia de acuerdo con la razón natural y no seguían ninguna ley escrita, pero castigaban severamente el robo”.

En el apartado “Scythes, Thraces et Getes, philosophie des”, también escrito por Diderot e incluido en el artículo sobre los escitas, se reconoce que “escitas” es un nombre genérico para “todos los países septentrionales”. Nuestro autor insiste en que eran “inocentes y justos” y se pregunta, más en el marco de un “elogio de la naturaleza humana” que en el de una “historia de la filosofía”, si “la ignorancia de los vicios sería preferible al conocimiento de la virtud” y si “los hombres se vuelven acaso malvados y miserables en la medida en que su espíritu se perfecciona y los simulacros de la divinidad se desgranar ante ellos”. En suma, Diderot prefiere “un crimen atroz y momentáneo a una corrupción civil (*police*) y permanente”.³ No faltan, por supuesto, referencias elogiosas a Anacarsis, el escita que logró la amistad de Solón y la admiración de los griegos merced a su sagacidad: se trata de un reconocimiento más del bárbaro singular por su sorprendente inteligencia.⁴ Respecto de los pictos, Jaucourt (XII, 551) los describe como una “nación belicosa”, pero destaca que el rey Kneth de Escocia, tras vencerlos, se comportó “de la manera más inhumana [y] los exterminó de tal modo que no quedó de ellos más que su recuerdo”. Kneth se convirtió de inmediato en “uno de los principales fundadores de su monarquía”: es obvio que podían encontrarse comportamientos más bárbaros que los propios de los bárbaros. En todos los casos, se destaca que se trata de pueblos que se han desplazado largamente por Asia y Europa, y los artículos muestran un gran interés por descifrar sus orígenes.

El artículo referido a los “Sauvages”, también escrito por Jaucourt, nos ayuda a comprender mejor los alcances del concepto de barbarie en la *Encyclopédie*. En primer lugar, no parece haber una distinción clara y tajante entre ambas nociones. La definición de “salvajes”, en el sentido etnográfico del término, es “pueblos bár-

³ Por supuesto, sabemos desde los estudios de Norbert Elias, Émile Benveniste y Raymond Williams que el término “civilización” no aparece en los idiomas europeos en su sentido moderno hasta entrado el siglo XVIII. Sin embargo, y aun reconociendo las imprecisiones que esto implica, a lo largo de este artículo se utilizarán las palabras españolas modernas “civilización”, “civilizado” e “incivilizado” para traducir los términos *civil*, *uncivil*, *policer*, etcétera. Aclararé ese uso cuando corresponda, pero utilizaré libremente el sustantivo “civilización” como opuesto a “barbarie” cuando las elaboraciones sean más. Elias 1987, Benveniste 1966: 336-345; Williams 2000.

⁴ Heródoto, *Historias*, IV, 76; Diógenes Laercio, *Vidas*, I, 101-105. Recordemos que el abate Raynal escribió una historia ficcionalizada de las aventuras de Anacarsis en Grecia: véase Barthélemy 1788.

baros que viven sin ley, sin policía, sin religión y que no tienen un lugar fijo de residencia” (XIV, 728-729, el énfasis es mío). El autor aclara que “una gran parte de América está habitada por salvajes, la mayor parte de ellos todavía feroces, que se alimentan de carne humana”, y remite a la voz “Anthrophages” (a cargo de Mallet, donde se sostiene que “percibimos entre las naciones más civilizadas (*pollicées*) que existen vestigios de esta barbarie”, I, 498, el énfasis es mío). En cuanto a las diferencias entre pueblos salvajes y bárbaros, Jaucourt sostiene que los primeros “son pequeñas naciones dispersas que no desean reunirse, mientras que los bárbaros se unen a menudo y eligen un jefe”. Sin embargo, no existe una especificidad clara en las formas de la subsistencia: hemos ya visto que los bárbaros se dedican al pastoreo; aquí los salvajes se sostienen gracias a “la caza y la vida pastoral”. Finalmente, la causa de que se encuentren más naciones salvajes en América son “los malos tratos a los que fueron sometidos, y aún lo son, por los españoles”, por lo que se vieron obligados a “retirarse a las selvas y las montañas para mantener su libertad”. Otro aspecto interesante de este artículo es que revela, una vez más, los vínculos entre la *Encyclopédie* y la *Cyclopaedia*, de Ephraim Chambers. En efecto, la voz “sauvages” de la obra francesa contiene una traducción literal, sin atribución alguna, de la definición de “savages” en el texto del inglés (Chambers 1728: II, 24), algo que ocurre igualmente con los artículos “bárbaro” y “barbarismo” ya citados y con la atribución de la teoría del caos a fuentes bárbaras (Chambers 1728: I, 82 y 194). Se trata de una confirmación de la hipótesis de Giancarlo Nonnoi, que destaca la omnipresente difusión de la *Cyclopaedia* en el universo cultural del *settecento* y su particular ascendencia sobre la *Encyclopédie* y comparte las conclusiones de Lough y Quintili al respecto, aunque todos ellos se concentran sobre todo en los textos referentes a la matemática, el sistema copernicano y la filosofía newtoniana (Nonnoi 2008; Lough 1980 y Quintili 1996).

Destaquemos otras menciones dispersas, pero significativas, a la barbarie en la *Encyclopédie*. En el “Discurso preliminar”, los términos “bárbaro” y “barbarie” aparecen frecuentemente asociados con los “tiempos tenebrosos” y la “época oscura” de los que la humanidad europea logró escapar gracias al “renacimiento de las Luces” vinculado con la invención de la imprenta y la protección de las letras. Allí se afirma, por ejemplo, que

El estudio de las lenguas y de la historia, abandonado por necesidad durante los siglos de ignorancia, fue el primero en resurgir. El espíritu humano se encontró al salir de la barbarie en una especie de infancia, ávida por acumular ideas e incapaz, sin embargo, de ordenarlas, debido a una suerte de entumecimiento que había afectado a las facultades del alma durante tanto tiempo (I, XX).

La misma idea aparece en la entrada sobre el Ulster, firmada por Jaucourt (XVII, 375-6), región que habría salido de “la más profunda barbarie” gracias a Jacobo I. Recordemos, de paso que, en “Histoire” (VIII, 220-230), Voltaire sostiene que, “al desmembrarse el imperio romano en Occidente, comienza un nuevo orden de cosas, al que se llama la historia de la Edad Media, historia bárbara de pueblos bárbaros que, una vez convertidos en cristianos, no se volvieron por ello mejores”. También en el sentido epocal, Saint-Lambert afirma que “en tiempos

de barbarie el comercio era desconocido [...] y no había más riquezas que las provenientes de la tierra” (“Luxe”, IX, 767). Volviendo al “Discurso...”, la barbarie aparece allí frecuentemente vinculada con el ridículo y la superstición (I, XXI-XXII), con pensamientos “absurdos y pueriles” (I, XXIII), con el prejuicio y el escolasticismo (I, XXVI; en “Scholastiques”, XIV, 770, Diderot afirma que “la palabra no es tan bárbara como la cosa”). La fórmula “tiempos de ignorancia y de barbarie” (o “ignorancia y barbarie” a secas) aparecerá repetidamente en varios artículos de toda la obra, particularmente en los firmados por Diderot (“Anatomie”, I, 409; para ejemplos de otros autores, véase “Compagnie de Commerce”, Forbonnais, III, 739; “Fêtes des Chrétiens”, Faiguet de Villeneuve, VI, 565). En el mismo sentido, la barbarie aparece ligada al excesivo celo religioso en “Fanatisme” (Deleyre, VI, 393-401). “Superstición bárbara” y “celo bárbaro” son términos repetidos en esta entrada a la hora de discutir el comportamiento de hombres de la antigüedad (Aquiles) o de la época contemporánea (“los estandartes desplegados en nombre de la religión en España contra los moros, en Francia contra los turcos, en Hungría contra los tártaros”), mientras que el análisis de los sacrificios humanos en México lleva a la conclusión de que los “salvajes dieron una lección de humanidad a los cristianos, o más bien a los bárbaros a quienes los verdaderos cristianos desprecian”. Aunque se trata del argumento célebre y repetido de la “barbarie de los europeos”, los sacrificios humanos de los mexicanos son una “costumbre bárbara” (“Mexique”, Jaucourt, X, 480). En un sentido semejante, Jaucourt atribuye a “los inquisidores españoles” la “barbarie más atroz” (“Inquisition”, VIII, 773) y asocia reiteradamente crueldad y barbarie (por ejemplo, “Lemnos”, IX, 383). La asociación entre crueldad, celo religioso y barbarie se repite varias veces en “Victime” (Jaucourt, XVII, 240-243).

Al mismo tiempo, el propio Diderot era bien consciente de algunas características etnocéntricas del término “barbarie”. En la voz “Arabes. Etat de la Philosophie chez les anciens Arabes”, sostiene que los griegos pensaban que los árabes eran “pueblos bárbaros e ignorantes”, pero que este desprecio “prueba solamente el orgullo de los griegos y no la barbarie de los árabes” (I, 567). No es infrecuente en la *Encyclopédie* el uso de “barbarie” para describir las características principales de pueblos distantes y apenas conocidos (por ejemplo, “Compagnie de Commerce”, III, 739; “Crimée”, IV, 470). De modo similar, la entrada “Cruauté”, a cargo de Jaucourt, se refiere a acciones que pueden calificarse así como “bárbaras” o simplemente como “barbaries” (IV, 517-9). Las atribuye tanto a los poderosos de la antigüedad (Augusto) cuanto a los de la época contemporánea (los españoles en América y los Países Bajos). Por oposición a esta idea, hallamos también varias instancias de celebración de bárbaros filósofos (o filósofos bárbaros). Por ejemplo, en la descripción de la “Astronomie” (Formey y D’Alembert, I, 783), se cita a Platón para sostener que “fue un bárbaro quien observó por primera vez los movimientos celestes” (se trata de una nueva glosa de Chambers 1728: I, 164). No deja de ser significativo que no se pueda conocer el nombre de ese “bárbaro inteligente”.

Esta apretada síntesis de los sentidos asignados a “bárbaro” y “barbarie” en la *Encyclopédie*... nos permite alcanzar algunas conclusiones preliminares. Los términos están, por supuesto, cargados de una diferenciación entre el sí mismo y el

otro que proviene de sus orígenes. Eso implica una autovaloración positiva que, al mismo tiempo, es crítica de quienes comparten un conjunto de características asociadas con la barbarie y el salvajismo (ferocidad, excesiva simplicidad, ignorancia, etc.). Sin embargo, en algunos casos excepcionales y, tal vez, relevantes por ese mismo carácter anómalo,⁵ los autores de la obra reconocen el etnocentrismo del concepto, lo critican y valoran algunas características de la vida bárbara (libertad, igualdad, nuevamente simplicidad, inteligencia en algunos casos), lo que les permite censurar ciertos aspectos del desarrollo histórico europeo hacia un presunto estado civilizado. Encontramos, entonces, algunas resonancias de la idea de Montaigne, en sus *Ensayos*, según la cual simplemente consideramos bárbaro aquello que nos resulta extraño.⁶ Pese a ello, observamos en muchos casos una tendencia a transformar las ideas sobre la barbarie de una descripción de diferencias temporales o históricas en una de distinciones geográficas: los bárbaros del pasado vivían en condiciones semejantes a los del presente, y eso permite derivar conclusiones del estudio de unos al conocimiento de los otros.

Frente a este panorama, se imponen dos precauciones. La primera, concierne la necesidad de comprender mejor los alcances y transformaciones del “discurso enciclopédico” sobre la barbarie. De una parte, hemos visto que los sentidos asignados al término en la propia *Encyclopédie* no son uniformes ni están exentos de contradicciones. Por otro lado, ese discurso no se mantuvo siempre igual a sí mismo. Veinte años después de la publicación de la *Encyclopédie*, el *Dictionnaire* de Trévoux (1771), aunque la seguía muy de cerca en muchos sentidos, se empeñó, por ejemplo, en distinguir más claramente entre “bárbaro” y “salvaje”.⁷ Igualmente, en la primera edición de la *Encyclopédie*..., el artículo “Sauvages” es breve, mientras que en la *Encyclopédie* de Yverdon (*Encyclopédie ou Dictionnaire universel raisonné des connaissances humaines, mises en ordre par M. de Felice*, 1770–6) se vuelve sustancial. Los agregados provienen de la *Histoire des deux Indes* de Raynal y se centran en un paralelo entre el hombre salvaje y el civilizado en favor del primero, más feliz y

I 197

⁵ Carlo Ginzburg ha destacado que el caso anómalo es interesante no solo por sí mismo, sino porque también implica la norma, algo que no se verifica a la inversa. Véase Ginzburg 2011: 13.

⁶ Para Montaigne, “No me parece adecuado que destaquemos el horror bárbaro de tal acción suya, pues antes de juzgar sus faltas debíamos observar las nuestras. Pienso que hay más barbarie en devorar a un hombre vivo que en comerlo muerto, en destrozar por tormentos y pesares un cuerpo que aun está lleno de sensaciones, en asarlo en pequeñas piezas, en hacerlo comer y herir por perros y cerdos (como nosotros no lo hemos solamente leído, sino visto en escenas aún frescas en nuestra memoria, no entre viejos enemigos, sino entre vecinos y conciudadanos y, lo que es peor, con el pretexto de la piedad y la religión), que en asarlo y comerlo una vez que ha muerto”. “Esos pueblos [los americanos] son salvajes, tal como nosotros denominamos salvajes a los frutos que la naturaleza produce por sí misma”. Sin embargo, también considera que “esas naciones me parecen bárbaras en este sentido (...) pues están todavía muy cerca de su naturaleza original”. Montaigne 1931: I, XXXI, 93–98.

⁷ La distinción puede remontarse sin dudas a Montesquieu 1748: XVIII, 2. Véase Furet 1976: 209–216.

más libre.⁸ Esto me lleva a la segunda precaución necesaria a la hora de analizar las definiciones de barbarie en la *Encyclopédie*...: resulta imposible comprenderlas cabalmente si no se las vincula con el contexto de las discusiones, transformaciones y debates que, sobre ellas, se produjeron en el contexto ilustrado más amplio. Aunque sería conveniente iniciar un estudio de ese tipo con una genealogía de la idea que se remonte a sus orígenes clásicos, hacerlo demandaría un espacio del que no dispongo.⁹ Me limitaré entonces a una presentación sintética de las características principales del problema en la época bajo estudio.

II

De acuerdo con algunas interpretaciones usuales, el discurso eurocéntrico, que encuentra su máxima expresión en las formulaciones ilustradas, se caracteriza por una articulación dual (no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.), un evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea, la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos y la reubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-europeo es percibido como pasado. Según la perspectiva poscolonial de Aníbal Quijano, “todas estas operaciones intelectuales son claramente interdependientes y no habrían podido ser cultivadas y desarrolladas sin la colonialidad del poder” (Quijano 1993: 222). Respecto de la barbarie en particular, el argumento es el siguiente. Barbarie y civilización son conceptos opuestos e interdependientes: la noción de bárbaro opera como el otro constitutivo del civilizado, al que define mediante la identificación de sus límites externos (Boletsí 2007). Durante la Ilustración, Rousseau y Montesquieu, entre otros, produjeron el estereotipo del buen salvaje como una forma de expresar escepticismo hacia la civilización a causa de su decadencia y corrupción. Pero incluso cuando la barbarie y el salvajismo despliegan algún atractivo, como en estos casos, no se trata más que de otra expresión del pensamiento eurocéntrico, pues sostienen la oposición entre lo civilizado y lo bárbaro y reproducen el discurso hegemónico.

En ocasiones, esta descripción adquiere características transhistóricas. Para

198 |

⁸ Se trata del tomo XXXVII de la *Encyclopédie* y del libro XVII, c. 4, VIII, 21-27, de la obra de Raynal. Véase Duchet 1995: 406-410, de donde tomé el dato.

⁹ Para comprender las actitudes griegas y romanas hacia los bárbaros, pueden consultarse Hartog 1980; Goffart 1981; Christ 1959; van Acker 1965, y Diller 1962. Véase también Grafton, Most y Settis 2010: 117-120. Sobre las ideas europeas medievales respecto de la barbarie, Jones 1971: 376-407; Southern 1953: I y Hay 1966: 27. Reinhart Koselleck reflexionó respecto de los pares antagónicos heleno-bárbaro, cristiano-pagano y hombre-no hombre / superhombre-infrahombre en “Sobre la semántica histórico política de los conceptos contrarios asimétricos”, en Koselleck 1993: 205-250. Me ocupé del problema en el contexto de los siglos XVI y XVII en Kwiatkowski 2014.

Roger Bartra, por ejemplo, la definición europea de la “barbarie americana” remite al *homo sylvestris* y no sería una categoría surgida del contacto colonial, sino un concepto enraizado en la cultura europea occidental, un mito: “el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza solo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea” (Bartra 2011: 15). Habría entonces “un hilo mítico que atraviesa milenios y se entreteje con los grandes problemas de la cultura occidental. [...] La cultura europea generó una idea del hombre salvaje antes de la expansión colonial y la modeló en forma independiente del contacto con grupos humanos extraños de otros continentes” (Bartra 2000-2001: 88-96). En un sentido semejante, refiriéndose en particular a la Ilustración, John Gray sostiene que “la idea de barbarie es central para el proyecto ilustrado, por cuanto encapsula su rechazo de la pluralidad irreducible de las culturas y su afirmación de que todas las civilizaciones son o serán ejemplos de un modelo único” (Gray 1994: 726). La Ilustración, en consecuencia, es incapaz de reconocer la diversidad cultural, a la que concebiría como una desviación bárbara del ideal civilizado.

Sin embargo, existen algunas evidencias textuales de que deberíamos considerar la posibilidad de hablar de una pluralidad de Ilustraciones, con parecidos notables y desacuerdos que no lo son menos.¹⁰ En otras palabras, indaguemos si el contacto de los europeos con otras sociedades y culturas tuvo, en efecto, consecuencias ínfimas sobre paradigmas discursivos que se mantuvieron prácticamente incólumes, de manera tal que Ilustración, eurocentrismo y colonialismo son una misma cosa y la crítica racional del poder arbitrario del imperio no es más que una impostura o, en el mejor de los casos, una expresión bienintencionada de autoengaño.

Por cierto, no son pocas las evidencias de que existió, en la variedad del pensamiento ilustrado, una tendencia importante al eurocentrismo y la unilinealidad. Adam Ferguson defendía, en 1767, que “el arte es natural para el hombre: está destinado desde el primer momento de su ser a inventar y crear” (Ferguson 1966: 6), lo que podría desmentir las ideas de Gray citadas antes. Sin embargo, para Ferguson, los hombres que comprendieron ese principio usaron el conocimiento para controlar la naturaleza y civilizarse, mientras que quienes no llegaron a entenderlo permanecieron en un estado de barbarie o salvajismo. Son ideas compatibles con

I 199

¹⁰ Así lo sugiere J.G.A. Pocock 2004: introducción. Pocock indica, por ejemplo, la existencia de muchas variedades de Ilustración protestante, distintas de la característica de los *philosophes* parisinos. Gibbon, por ejemplo, se enfrentó con la “*société de gens de lettres*” de la *Encyclopédie* en defensa de la antigua *république des lettres*, pues juzgaba que la crítica de la historia filosófica de D’Alembert a las técnicas de la erudición era tan infundada como peligrosa. De esa forma, Gibbon, a quien sería difícil no definir como un ilustrado, resolvió el problema fundamental de la historiografía del siglo XVIII, mediante la articulación de erudición (o anticuariado), de orígenes renacentistas, y la historia filosófica de la Ilustración. Véase también Momigliano 1955.

la famosa frase de Locke, según la cual “al comienzo, todo el mundo era América”. Este *locus classicus* de la genealogía de la teoría de los estadios implicaba que el estado salvaje de los americanos había sido compartido por todos los pueblos al comienzo de su historia (Locke 1690[1960]: cap. 5, sec. 49, 319). En palabras de Joseph Marie Degerando:

el viajero filósofo que navega hasta los más remotos rincones del globo se desplaza, de hecho, por la ruta del tiempo. Viaja al pasado. Cada paso que da es un siglo. Las islas que alcanza son para él la cuna de la sociedad humana. Los pueblos que nuestra vanidad ignorante desprecia se le revelan como monumentos antiguos y majestuosos de los orígenes del tiempo, monumentos que son mil veces más dignos de nuestra admiración y respeto que las pirámides que se despliegan en las márgenes del Nilo. (Degerando 1800[1978]: 131)¹¹

La historia natural dieciochesca nos provee ejemplos semejantes. Georges-Louis Leclerc, el conde de Buffon, empezó su *Histoire naturelle, générale et particulière* en 1749 y el último volumen de la obra apareció en 1788. Desde su punto de vista, existía un orden de dignidad de las criaturas terrestres, desde el hombre, ser único y superior, hasta los animales domésticos y salvajes. La diferencia radical entre el primero y estos últimos estaba dada por el lenguaje, la capacidad de reflexión y la inventiva (nuevamente, contra el argumento de Gray). Sin embargo, la distancia infinita entre hombre y animal no es tal, por cuanto el hombre que produce ideas sistemáticas y racionalmente ordenadas es superior al que no lo hace, “el hombre estúpido, el imbécil y el salvaje aparecen como degenerados de su propia especie”, aunque el hombre natural o salvaje contiene en germen al hombre social y civil (Leclerc 1833-1834, IX: 136-154; también IX: 91). En ese marco, para Buffon, todos los americanos eran todavía salvajes: estaba dispuesto a conceder que los mexicanos y los peruanos habían salido de ese estado, pero lo habían hecho tan poco tiempo antes que no podían ser considerados una excepción (Leclerc 1833-1834, IX: 261). El holandés Cornelius de Pauw, en sus *Recherches sur les Américains*, de 1768, compartía con variaciones mínimas la descripción de Buffon (Duchet 1995: 260 y ss.), violentamente rechazada entre otros por Francisco Javier Clavigero.

La historiografía ilustrada de las etapas o estadios era, en efecto, eurocéntrica, en tanto daba por sentado que el sistema social y político alcanzado por algunos países después del oscuro milenio medieval (tan cristiano cuanto bárbaro) constituía la consolidación de las costumbres más avanzadas a las que la humanidad podía aspirar: el mundo de la razón y las costumbres civilizadas. Eso no significaba, en modo alguno, que el resto del mundo fuera irrelevante para esa narración de la historia humana. Para estos historiadores filósofos, por ejemplo, Rusia se había europeizado y estaba en vías de conquistar el Asia Central, para subordinar finalmente a los

¹¹ El propio Kant pensaba que “una de las formas de extender el alcance de la antropología es viajar, o al menos leer relatos de viaje”. Kant 1974: 120.

pueblos nómades de las estepas que habían invadido el mundo romano, de manera que el sentido del término “bárbaro” se extendía más allá de sus resonancias góticas y germánicas (Pocock 2005: introducción). Tampoco excluía el hecho de la conquista global iniciada por la Europa atlántica, que había extendido las fronteras de los imperios europeos hasta las costas de Asia y América, por no hablar de la esclavización de los pueblos africanos. Es posible que las formulaciones más sistemáticas de este esquema de desarrollo humano fuesen ideadas por historiadores y filósofos escoceses. Cada etapa de la historia de la sociedad podía para ellos distinguirse de acuerdo con su modo de subsistencia, que a su turno determinaba el carácter de las ideas sociales e instituciones (Millar 1771[1960]: 175-180). Una vez que las etapas se ordenaban de manera jerárquica (caza y recolección, pastoreo, agricultura, comercio), todo pueblo pasaría hipotéticamente por cada una de ellas para alcanzar, solo en el último estadio, el florecimiento completo de las artes y las ciencias. Era esa la época en la que se encontraba la sociedad europea del siglo XVIII.

En su *Essay on the History of Civil Society*, de 1767, Adam Ferguson describía la historia moral de la humanidad en un marco de cuatro etapas: la sociedad de cazadores y recolectores (el estado salvaje), la de los pastores (el estado bárbaro), la de los agricultores y la sociedad comercial. La idea había sido explorada antes, al menos desde que Lord Kames publicó *Sketches of the History of Man* en 1734, pero resurgía con fuerza por entonces. Como Montesquieu, Ferguson pensaba que el progreso en el curso de esas cuatro etapas implicaba una moderación de las costumbres (Montesquieu 1748: XX, 1). Sin embargo, destacaba también la capacidad física del hombre primitivo e insistía en que esa energía creativa debía ser controlada, pero no destruida, por cuanto hacerlo implicaría el fin del progreso social. Los salvajes de Ferguson eran entonces hombres heroicos, que vivían en zonas templadas y árticas. El salvaje inocente y tropical de Rousseau le interesaba menos. En cualquier caso, hay aquí una distinción evidente entre salvaje y bárbaro. El primero deriva de la tradición medieval del hombre de los bosques, un cazador que no había domesticado animales ni podía dedicarse a la agricultura. Sería también, crecientemente, identificado con el hombre americano, que probablemente descendiera de los pueblos de Siberia y Asia Central (Ferguson 1966: parte II, 81). El salvaje, entonces, es un hombre hábil, pero que vive en una sociedad que aún no ha podido darse una vida social y política completa, aunque está cerca de hacerlo (Ferguson 1966: parte III, 99). Sin embargo, esa capacidad solo se concreta cuando la humanidad “pasa del estado salvaje al que podemos denominar bárbaro”. ¿Quiénes son los bárbaros, entonces? Son bandas organizadas, capaces de reconocer la propiedad y protegerla legalmente en sus sociedades, que se vuelcan al saqueo de las otras: un bandido puede también ser un legislador. La transición del salvajismo a la barbarie era fácil de encontrar en la historia del norte de Europa, pero menos evidente entre los americanos. La explicación de Ferguson era que los salvajes migrantes del Viejo Mundo que se establecieron en el Nuevo habían permanecido en ese estadio sin pasar al siguiente.

De acuerdo con J.G.A. Pocock, en la obra de Adam Smith las cuatro etapas no se manifiestan en un orden fijo: se trata de una sucesión secuencial, acumulativa y progresiva, pero no estrictamente evolutiva (Pocock 2005: vol. II, 309 y ss.). Las su-

I 201

cesivas apariciones de los bárbaros en Europa (griegos primitivos primero; germanos, godos y vándalos luego; hunos, tártaros y mongoles finalmente) representan la etapa pastoril. Smith estudió los textos de jesuitas como Lafitau (*Moeurs des sauvages Amériquains, comparées aux mœurs des premiers temps*, París, 1724) y Charlevoix (*Histoire et description générale de la nouvelle France, avec le journal historique d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, París, 1744), que habían descripto las costumbres de los indios de América del Norte, y concluyó que estaban tremendamente alejados de los bárbaros del Viejo Mundo y permanecían en la etapa de la caza y la recolección: no habían domesticado animales ni aprendido a cultivar el suelo de manera sistemática (Meek, Raphael y Stein, 1982: 107, 459, cit. en Pocock). Para Smith, finalmente, la etapa bárbara de los pastores era un quiebre decisivo con la de los cazadores recolectores y fue gracias a la domesticación de animales y no tanto por la apropiación de tierras cultivables que emergieron por primera vez el gobierno, la propiedad, la guerra, las distinciones sociales y las diferenciaciones de género. La aparición de los bárbaros en Europa era importante porque era la condición necesaria, aunque no suficiente, para su reemplazo ulterior por una sociedad civil y comercial. La imagen del bárbaro europeo cambiaba radicalmente: el nómade destructivo se convertía en el origen de las formas de gobierno de la antigua Grecia y el mundo gótico medieval (Meek, Raphael y Stein, 1982: 287-8, cit. en Pocock). Lo importante para Smith era la transición de pastores a propietarios de tierras y de allí a comerciantes; la historia de los salvajes parecía, a sus ojos, casi irrelevante.

202 |

Aunque los *philosophes* franceses también utilizaron la teoría, prefirieron concentrarse en el desarrollo de las artes y las ciencias como criterio y dejar en un segundo plano la forma de subsistencia. En el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, de 1756, Voltaire distingue claramente lo bárbaro de lo ilustrado y, sin rechazar el papel de las sociedades no europeas en la historia, lee su desarrollo como parte del surgimiento de la Ilustración, que se desenvuelve del pasado antiguo al presente moderno, de la barbarie y la religión medievales a la filosofía y la perfección de las artes y las costumbres. Ninguna otra sociedad del planeta había caído en la oscuridad, a causa de “los bárbaros y las disputas de religión”, para resurgir ilustrada, y todas ellas habían sido superadas por la evolución europea (Voltaire 1963: I, 303 y II, 412).

Los estadios en Voltaire, es cierto, están expuestos de manera menos sistemática que en algunos de sus contemporáneos. Su explicación es que los pueblos del norte y de Alemania eran originalmente cazadores, mientras que los galos, sometidos por los romanos, eran agricultores y burgueses. El triunfo de aquellos bárbaros sobre estos pueblos romanizados se explicaba por su capacidad militar frente a la de quienes pasaban el año como campesinos y pastores. Los invasores no eran más que hordas de guerreros que no siempre aceptaban someterse a sus jefes (Voltaire 1963: I, 109-11). En cualquier caso, para Voltaire, la verdadera antítesis de las costumbres asociadas a las artes, el gusto y la cortesía no está encarnada plenamente en los bárbaros, si no en “la más infame superstición que haya jamás embrutecido a los hombres”, la religión (Voltaire 1963: I, 109-11; II, 86). Como el conocimiento es la característica definitoria de la civilización, el estado salvaje debe ser necesariamente uno de ignorancia, característica que también era típica de la escolástica (Voltaire 1963: III, 51).

El vínculo con las ideas de D'Alembert en el "Discurso preliminar" de la *Encyclopédie*, antes citado, parece evidente: el renacimiento de las letras y el estudio de la historia habían aparecido recién tras un período de oscuridad y barbarie. Fontenelle, entre tanto, aplicaría en 1776 una versión particular de la teoría de las etapas para dar cuenta del origen de la fábula, al que explicaba como propio de la época bárbara de la ignorancia, que todas las naciones experimentaban en algún momento (Fontenelle 1724[1776]: III). Con algunas variaciones, podría considerarse que tanto Rousseau como Kant presentan un esbozo semejante de la historia humana. Rousseau admiraba al buen salvaje, consideraba que la barbarie era un "estado de guerra", un sistema social basado en "el dominio y la esclavitud o la violencia y la rapiña". Kant, en cambio, pensaba que la condición primitiva es degenerada pero, como Rousseau, asociaba la barbarie con la violencia y la explotación, un "estado de libertad sin ley" que amenaza con desencadenar "un infierno de males", incluso en sociedades civilizadas.¹² En cualquier caso, la diferencia entre la sociedad salvaje o la bárbara y la sociedad civilizada no parece ser cualitativa, sino circunstancial: todos los seres humanos comparten una naturaleza común, África o América se pensaban habitualmente como algo semejante a lo que Europa había sido antes de convertirse en una sociedad civilizada.¹³ Turgot planteó la idea en términos semejantes en la *Encyclopédie*: "en el progreso general del espíritu humano, todas las naciones parten del mismo punto, se dirigen al mismo objetivo, siguen la misma ruta, pero llevan un ritmo muy desigual" ("Etymologie", VI, 98). En su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Condorcet considera la existencia de nueve etapas de desarrollo humano pasado y notablemente reserva una décima para sus "progresos futuros" (Condorcet 1794). El grueso de las reflexiones en torno a la barbarie no se concentran allí en la segunda y la tercera épocas, donde se describe el desarrollo de la humanidad desde el "estadio pastoral" hasta la "invención de la escritura alfabética", sino sobre todo en la sexta época, donde se narran las invasiones bárbaras y se propone la idea de una decadencia de las artes y las ciencias posterior a la caída del imperio romano de Occidente. En general, las consideraciones de Condorcet respecto de la barbarie son fuertemente críticas, sobre todo en los textos de la sexta época, pero en los de la tercera hay algún lugar para la valoración de las "virtudes simples y fuertes", de las "costumbres de tiempos heroicos", que se vuelven "tan interesantes por una combinación de grandeza y ferocidad, de generosidad y barbarie", aunque se trata, claro, de pueblos que no han sufrido aún "la desgracia de conquistar ni de ser conquistados" (Condorcet 1794: 56-57).

La teoría ilustrada de las cuatro etapas implica un intento de articular pasado y presente en la larga duración y de asignarle un sentido y una causalidad a esa articulación. Pero las interpretaciones sobre el pasado y el presente no emergen solo

¹² Las citas provienen del *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad* de Rousseau y de *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* de Kant y fueron tomadas de Neilson 1999: 83-96.

¹³ Leclerc 1972: 223-234; Meek 1976.

del mundo de las ideas y las teorías, sino a partir de observaciones y experiencias concretas. El descubrimiento de una humanidad exótica en América sacudió los fundamentos de la concepción del mundo dominada por la idea de Revelación (Dupront 1946). Respecto del origen de los americanos y el color de los negros, la iglesia buscó de inmediato conciliar el texto de la Escritura con esa realidad exótica: se los consideró hijos de Jafet, hijos de Cham, descendientes de Caín. Para el caso de América en particular, a la hora de explicarse de dónde venían esos pueblos otros que habitaban un continente desconocido y cuyas costumbres eran tenidas por bárbaras, las interpretaciones fueron muy diversas. Diego Durán concibió la idea de que los aztecas habían recibido en el pasado una influencia cristiana o que su origen estaba en una de las tribus perdidas de Israel (Durán 1576-1581: I, 9, y III, 1). José de Acosta, por su parte, pensaba en 1590 que el primer poblamiento del continente se había producido por tierra, gracias a la migración de pueblos de origen asiático (Acosta 1590: Libro I, capítulo XX). Pronto se desató una larga disputa, de la que participaron, entre otros, Hugo Grocio, Isaac de Lapeyrière y Giordano Bruno, respecto de la posibilidad de que los americanos tuvieran un origen preadamita.¹⁴

En el marco de esa discusión, Antoine de Jussieu afirmó en 1723 que “las poblaciones de Francia y Alemania, así como las de otros países, salvo por el descubrimiento del hierro, son bastante similares a todos los salvajes actuales” (Hamy 1906: I, 248). El padre Lafitau expuso un razonamiento parecido en su *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, de 1724.¹⁵ El siglo XVIII estaba sistematizando una suerte de etnología comparada de pueblos antiguos y modernos, que se remontaba al menos hasta el momento en que Thomas Harriot comparó a los indios americanos de Virginia con los pictos (Harriot 1588). Por supuesto, aún en el siglo XVIII, las historias universales discutían la posibilidad de una humanidad preadamita en términos de “el gran diseño divino” (Patrides 1972). Así, por ejemplo, cuando Johannes von Müller preparó una serie de lecciones de historia universal en 1778, discutió varias hipótesis sobre la “condición primitiva de la humanidad”, que abarcaban desde la idea de una edad dorada hasta la de una humanidad bárbara; incluso consideró la opinión de Buffon, según la cual la antigüedad de la especie humana podía aproximarse a los ochenta mil años, pero finalmente aceptó como válidas las convenciones bíblicas (Müller 1811[1837]).

El descubrimiento de América, entonces, no solo alteró la concepción de los bárbaros, propios o ajenos, sino incluso el corazón mismo de la comprensión cristiana de la historia de la humanidad. La expansión de los horizontes espaciales de los europeos implicó al mismo tiempo una extensión quizás mayor de los horizontes temporales, de manera que la historia de la vida humana se integraba en la historia natural y se buscaba historizar la transición del estado de naturaleza al estado social

¹⁴ Para una interesante síntesis, véase Schnapp 1997.

¹⁵ Voltaire 1765: 54-55, cap. VII, “De l’Amérique”. Agradezco la referencia al Prof. Dr. Ricardo Ibarlucía.

(Kelley 2003: 17-36). En 1758, Antoine-Yves Goguet pensaba que la barbarie se encontraba en relación potencial a la distancia recorrida por los hombres, en sus migraciones planetarias, desde el origen de la humanidad: los relatos de viajes, según su criterio, describían la existencia de pueblos tan crueles como feroces que vivían en guerra perpetua y, por supuesto, incurrían en el canibalismo (Goguet 1758: I, 4). Bárbaros y salvajes no eran para él pueblos primitivos ni preadamitas, sino pueblos degenerados que, en sus migraciones, habían olvidado cómo cultivar, cómo comerciar e incluso cómo pensar. Se trataba de pueblos sin ley, sin rey, sin sacerdotes, sin propiedad y su existencia era la prueba de la superioridad de la moral natural basada en el instinto y en la razón.

No todas las ideas sobre pueblos distantes durante el siglo XVIII seguían la línea de Goguet, y el estereotipo del buen salvaje alcanzó entonces una aceptación acaso comparable. Tal vez pueda remontarse esta idea, en su sentido moderno, a los textos de Michel de Montaigne, aunque Michèle Duchet ha propuesto que fueron los misioneros jesuitas en Paraguay y los cuáqueros en Pensilvania quienes terminaron de definir esa noción (Duchet 1995: 10). En el Viejo Mundo, parece que el buen salvaje, en tanto hombre natural que, sin el beneficio de la cristiandad o de la cultura europea, sin conocer la propiedad, había alcanzado una existencia feliz, salvable y virtuosa, era una forma de crítica del absolutismo y la intolerancia religiosa de la Europa cristiana. A comienzos del siglo XVIII, Louis Armand Lom d'Arce, barón de Lahontan, un oficial imperial que vivió en Quebec y estudió a los hurones, los algonquinos y los iroqueses, se convirtió en uno de los más influyentes teóricos de la tradición francesa del buen salvaje (Lahontan 1703: suplemento de sus *Voyages y Mémoires de l'Amérique septentrionale*). Sus textos, como otros semejantes, presentan una combinación de interpretaciones antropológicas y fuerte crítica social, en este caso a partir de un diálogo con Adario, un indio que ha viajado a Europa y discute los méritos relativos de la sociedad francesa, civil, y la americana, salvaje. La crítica de la frivolidad y el lujo europeos son centrales para este conglomerado de ideas, y está bien documentado el conocimiento que Voltaire y Rousseau tenían del texto de Lahontan.¹⁶

Hasta cierto punto, la existencia real de los llamados pueblos salvajes no parece ser de gran relevancia para estos debates, que construyen más bien figuras míticas y estilizadas. Es bien sabido que el hombre virtuoso, noble y natural descrito por Rousseau es más una elucubración teórica que la descripción de una

I 205

¹⁶ Pagden 1993: cap. 3. Las referencias obvias son aquí Voltaire 1736, donde la princesa inca se declara completamente inútil para el ejercicio de la mentira, monopolio de los europeos, y Rousseau 1754. De todos modos, es preciso reconocer que Voltaire podía expresar también un antiprimitivismo radical y una admiración militante por el lujo, crítica de la ignorancia salvaje de las posesiones materiales: “Quand la nature étoit dans son enfance, / Nos bons aïeux vivaient dans l’ignorance, / Ne connaissant ni le tien ni le mien. / Qu’auraient-ils pu connaître? Ils n’avaient rien. / Ils étaient nus: et c’est chose tres claire / Que qui n’a rien n’a nul partage à faire”. Voltaire 1961: 203.

sociedad salvaje realmente existente. En el caso de Raynal y su obra colectiva, por ejemplo, el salvaje, tal como se creía que existía realmente, es objeto de admiración, aunque también de estilización. Así, por ejemplo, la *Histoire* afirma que los hotentotes, considerados por muchos de sus contemporáneos un claro ejemplo de depravación y salvajismo, son mejores hombres y tienen una existencia más feliz que los civilizados: los supuestos vicios de los hotentotes son en realidad virtudes cuando se los compara con las costumbres de los civilizados.¹⁷ Algo semejante ocurre con su descripción de los habitantes aborígenes de la Baja California, cuya infancia completamente libre, que se compara favorablemente con la severidad de la educación europea, es un componente del mito del buen salvaje. Tal vez reconociendo algún exceso, el autor negaba de inmediato preferir el estado salvaje por sobre el civilizado (Raynal 1780: II, 101-2). Es más, al discutir la colonia francesa de Guyana, no dudaba en considerar que los nativos eran brutales, miserables, supersticiosos y violentos (Raynal 1780: III, 358-359). Incluso en el contexto de las expediciones ilustradas españolas, las dos posiciones contrapuestas podían coexistir. Para Malaspina, los indios americanos eran dichosos, porque subsistían en un estado apacible y natural (Malaspina 1885: 445). Para un informante anónimo que en 1792 escribió un diario de viaje de las corbetas *Sutil* y *Mexicana*, en cambio, la vida de los salvajes era simplemente miserable (cit. en Cutter 1990: 131).

206 |

En cualquier caso, los apologetas del hombre salvaje no podían ignorar que aquel vivía una vida peligrosa y en ocasiones cruel, mientras que los partidarios de la civilización no podían negar que los civilizados mismos eran muchas veces antropófagos. Es así como aparecieron las descripciones de la miseria del hombre civil y la barbarie de los civilizados, junto con reflexiones respecto de la incertidumbre de la vida salvaje y la bondad del hombre natural. La confrontación de los europeos con lo que consideraban evidencias del estado salvaje dio lugar a una visión ambigua de una realidad contradictoria, que refería tanto a salvajes y bárbaros reales cuanto a mitos respecto de ellos, y que concernía crecientemente al hombre civilizado. Es posible que, en palabras de David Brion Davis, la celebración de los llamados primitivos haya “debilitado en parte el arrogante etnocentrismo europeo y contribuido a crear una ambivalencia momentánea sobre los costos humanos de la civilización moderna” (Davis 1996: 54). Sin embargo, siempre existió también un rechazo del mito del buen salvaje y, como veremos pronto, esa posición no era necesariamente celebratoria de la civilización ni acrítica respecto de las relaciones entabladas por los europeos con otros pueblos, sino que podía incluso rebatir cierto exotismo deshumanizante, aunque bien intencionado, que veía a aquellos otros como “puramente naturales”.

Tal vez sea necesario aclarar que el mito del buen salvaje dialogaba continuamente no solo con la visión contrapuesta de los hombres primitivos como crueles y de la vida salvaje como miserable, sino también con la teoría ilustrada del “*doux com-*

¹⁷ Raynal 1780: I, 202-205. Véase Womack 1972: 98-107.

merce”. De acuerdo con ella, la expansión del comercio, tanto en el sentido de intercambio comercial cuanto en el de interacción social, podría volver a las sociedades más amables, pacíficas y “dulces” (Hirschman 1977: 56-63). Montesquieu, Voltaire, David Hume y tantísimos otros hombres de letras del siglo XVIII eran partidarios de esta idea. El autor de *El espíritu de las leyes*, por ejemplo, sostenía que “es casi una regla general que dondequiera que las costumbres de los hombres son nobles, hay comercio, y dondequiera que hay comercio las costumbres de los hombres son nobles”, pues aquel “modera y suaviza las costumbres bárbaras” (Montesquieu 1748: libro XX, capítulo I). En las partes de la *Histoire* de Raynal escritas por Diderot, por ejemplo, los aspectos benéficos del comercio se refieren a esa interacción entendida como comunicación e intercambio, no solo de bienes, sino también de ideas. También los usos antiguos y medievales del término latino *commercium* presentaban una ambivalencia semejante. Para Diderot, la ambición de las potencias europeas, que buscaban monopolizar los intercambios económicos y hacerse de un poder imperial, era el “verdadero motivo por el cual se alzan en armas y se masacran las unas a las otras: simplemente para decidir quiénes de ustedes conservarán el privilegio exclusivo de la tiranía y el monopolio de la prosperidad” (Raynal 1780: V, 4). Para los ilustrados españoles, la expectativa respecto de la generalización del comercio no estaba exenta de contradicciones. Victorián de Villava pensaba que la influencia del comercio era una forma de ilustración. José Rafael Rodríguez Gallardo, en cambio, creía que podía hacer “más astutos, sagaces y avisados” a los indios y, por ende, convertirlos en mejores adversarios.¹⁸

I 207

III

El conocimiento directo e indirecto de bárbaros y salvajes, americanos pero también y quizás sobre todo del Asia Central, sumado a las nuevas teorías sobre las etapas de la historia de la humanidad y sus orígenes, impactó de lleno en la concepción del pasado bárbaro europeo. Tomemos como ejemplo la obra de Edward Gibbon, a la que J.G.A. Pocock ha dedicado un estudio excepcional en los últimos años (Pocock 2004 y 2005). De hecho, para el autor, la historia de la decadencia y caída del Imperio Romano es, al mismo tiempo, la del triunfo de la barbarie y la religión. Gibbon pensaba que la Roma del siglo II era el período de la historia durante el cual la condición de la raza humana había sido más feliz y próspera (Womersley 1994: III, 1068). Esta idea no se adaptaba del todo bien

¹⁸ Victorián de Villava (1793), “Apuntes para una reforma de España, sin trastorno del gobierno monárquico ni la religión”, en *Vida y escritos de Victorián de Villava*, ed. Ricardo Levene (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas, 1946: xxxvi-xxxvii). José Rafael Rodríguez Gallardo (1750), *Informe sobre Sinaloa y Sonora en 1750* (México: Archivo Histórico de Hacienda, 1975: 41). He tomado las citas de Weber 2007: 228.

a la concepción ilustrada del cambio histórico descrita antes, sino que tendía más bien a una matriz típica de las historias cíclicas, según la cual la historia humana no exhibía un progreso acumulativo sino una serie de ciclos intermitentes de felicidad, prosperidad y decadencia, de los cuales la historia de Roma era uno de los ejemplos más brillantes (Furet 1976: 209-216). Esto no significa que Gibbon pensara que la historia se repetía; por el contrario, los ciclos de civilización eran, desde su punto de vista, distintos, únicos y difícilmente comparables. Del análisis de ese ejemplo particular, el autor extraía una conclusión de gran importancia, que refería a la fragilidad de los procesos civilizatorios. No solo del pasado trataban estas reflexiones. De hecho, el historiador de la decadencia y colapso del Imperio Romano estaba convencido de que, si bien el campo de acción de los bárbaros europeos se había restringido considerablemente, esos pueblos oscuros podían todavía significar un peligro para la “gran república de Europa” (Womersley 1994: II, 449). Era el mundo bárbaro y salvaje, exterior a esa “república”, y no la desintegración desde el interior, lo que Gibbon percibía como una amenaza.

Pero ¿quiénes eran los bárbaros para Gibbon? En principio, se trataba de los invasores godos y germánicos que saquearon Roma y se instalaron en las provincias occidentales, pueblos hostiles cuyas migraciones los habían llevado hasta las fronteras del Imperio y, luego, a traspasarlas. Sin embargo, su obra se extiende hasta considerar también a los pueblos nómades de las estepas en las fronteras de Europa, de modo que incluye una historia de Eurasia, pues las relaciones de China con turcos y mongoles eran cruciales para comprender lo que ocurría en Europa antes y después de la caída del imperio. Según Pocock, Gibbon encontró bárbaros de tres tipos. En primer lugar, estaban los pueblos germánicos, godos y francos, anglos, daneses y suecos, que entraron en la historia europea y la colonizaron; eran bárbaros en el sentido de no estar civilizados. En segundo término, estaban los orientales, árabes, persas, turcos y musulmanes; se trata de bárbaros “civilizados y corruptos”, son los bárbaros originales en el sentido griego del término, aquellos que no hablan griego ni latín y no comparten la organización de la *polis* o la *civis* (Pocock 2005b). En tercer lugar, se contaban los bárbaros orientales, hunos, mongoles y turcos de Asia Central. Pese a todo ello, al describir el gobierno de la iglesia que reemplazó con la religión buena parte de la civilidad de Roma, Gibbon llegó a sostener que los godos y germanos causaron una menor destrucción de los edificios de Roma que los papas, y que aquellos habían perdido parte de su barbarismo gracias a sus contactos con el mundo romano y su vínculo con el ejército imperial.¹⁹

Los “salvajes” interesaban poco a Gibbon, aunque el uso de ese término como adjetivo es frecuente. Su historia trata de los bárbaros nómades de Europa y Asia Central, que entraron en contacto con ciudades e imperios y los afectaron profundamente, pero no omite el contraste entre los bárbaros como guerreros libres y viriles y los bárbaros como súbditos serviles y afeminados de un déspota oriental.

¹⁹ Sheffield 1814: V: 352-3. Cit. en Pocock 2004: 275.

De acuerdo con el análisis de Gibbon, los primeros, toscos y extranjeros para los romanos, adquirieron para los europeos un significado “doméstico”, de modo que los bárbaros eran los europeos mismos, en tanto que la libertad de los bárbaros se reconcilió con la ley romana, y los reinos feudales, con sus tenencias libres reguladas por ley, eran uno de los aspectos centrales de la historia europea posterior a la caída del Imperio. Así, las naciones más civilizadas de la Europa moderna habían nacido de los bosques de la Germania, cuyos habitantes podían ser considerados “*indigenae*” y vivían en un estado de simpleza e independencia.²⁰ En cualquier caso, hay aquí una vinculación muy intensa entre “bárbaros” y “salvajes”. Los pueblos del norte de Europa, los de la Germania de Tácito, se habían expandido hacia el oeste como parte de un movimiento migratorio más amplio, en el que los hunos empujaron a godos y germanos a cruzar el Danubio. Posiblemente Gibbon considerara, en sentido estricto, a los pueblos que habitaban los bosques como salvajes y a los de las estepas como bárbaros, aunque la distinción no es siempre tan evidente ni tajante.²¹

Pero no solamente en Europa transcurre nuestra historia. David Weber ha escrito una excelente síntesis de los usos del término “bárbaro” en relación con los indígenas y españoles en el siglo XVIII (Weber 2007). Por un lado, en América Central y América del Sur, españoles y criollos aplicaron a los indios no incorporados a la sociedad colonial, de manera más o menos indistinta, los términos de “bárbaros”, “salvajes”, “bravos”, “feroces”, “infielos”, “gentiles” o “indómitos”.²² Algunos autores optaron por una clasificación escalonada de diferentes grados de barbarie (Miguel Lastarria dividió a los indios en catorce grados de progreso hacia el “estado adulto de civilización”), en otros casos el uso es menos sistemático y esos términos resultan intercambiables.²³ Como sea, un funcionario español que recorrió el recién creado Virreinato del Río de la Plata en 1780 consideró que los indios que pagaban tributo estaban “entre los más civilizados”, pese a lo cual eran incapaces de “escapar a la barbarie” pues mantenían “sus antiguas costumbres, trajes e idioma”.²⁴ Algunos observadores pensaron entonces que la solución a ese estado, tanto para los indios cuanto para la sociedad blanca, no se encontraba en la evangelización, sino en las Luces. El 1º de abril de 1801 comenzó a publicarse en Buenos Aires el *Telégrafo Mercantil, Rural, Político, Económico e Historiográfico del Río de la Plata*. El prospecto que circuló en los meses previos a la edición con el título

I 209

²⁰ Womersley 1994: I, 233. Cit. en Pocock 2005: 13, 37.

²¹ Womersley 1994: I, 234.

²² Tomás López de Vargas Machuca (1758), *Atlas géographique de la Amérique septentrional y meridional dedicado a don Fernando VI* (Madrid), cit. en Weber 2007: cap. 1.

²³ Navarro Floria 1994: 113-140. Para Lastarria, los españoles ocupaban, por supuesto, la posición más alta de la escala, la número quince. Lastarria 1804[1914]: 119-125.

²⁴ Francisco de Paula Sanz *Viaje por el virreinato del Río de la Plata: El camino del tabaco*, ed. de Daisy Rípodas Ardanaz, Centro de Estudios Interdisciplinarios de Hispanoamérica Colonial (Buenos Aires: Platero, 1977: 81), cit. en Weber 2007: 38.

“Análisis” justificaba la necesidad del periódico con una breve historia de la transmisión divina del saber a los pueblos de la antigüedad hasta la llegada de la imprenta a España. Gracias a la publicación “[...] se generalizaron las ideas de los hombres; se asociaron los Genios sutiles; se despertaron de su soporación; y abominando el bárbaro egoísmo, todos los individuos de la sociedad civil, se hicieron útiles, y honraron a la Patria”.²⁵ Aunque los escritores hispanohablantes de entonces tendieron a considerar que los indios americanos se encontraban en un “estado de barbarie lamentable” (Urruela V. de Quezada 1992: 91-108), la situación de los “bárbaros” despertaba, de manera ocasional y minoritaria, cierta admiración. En cualquier caso, como hemos visto, para muchos autores ilustrados, de Malaspina a Francisco Javier Clavigero y de Montesquieu a Adam Ferguson, los indígenas vivían de una forma semejante a los europeos del pasado y, en consecuencia, podían convertirse en una fuente para las nuevas teorías sobre la sociedad.²⁶ Los indígenas interesaban particularmente a Malaspina, quien antes de iniciar su expedición escribió: “El número, las costumbres y las relaciones recíprocas de los nativos se examinarán poco a poco en una indagación filosófica, con el objetivo de que el progreso de la especie humana no parezca ocupar un lugar secundario a nuestros ojos” (Pino Díaz 1982: 402). Desde su perspectiva, la población india de América se dividía en dos categorías: los que se habían sometido a los españoles y los que no. Pero incluso en el caso de estos últimos, sus “arengas, pensamientos y costumbres denotan sus principios civiles”, y podía considerárselos como evidencia de la humanidad en su etapa de desarrollo más temprana (Lucena Giraldo y Pimentel Igea 1991: 158). De acuerdo con Pedro Navarro Floria, Malaspina consideraba como indios salvajes a aquellos que se encontraban más lejos del hombre europeo: los indígenas de Tierra del Fuego, habitantes de un ambiente inhóspito, eran un buen ejemplo de ello. En cambio, las comunidades más cercanas a la frontera, como los patagones y los tehuelches de la Patagonia o los huilliches de Chiloé, podían adaptarse a las pautas culturales occidentales y constituían casos de *barbarie* (Navarro Floria 1994, *passim*). Malaspina concluía que estos eran “errantes y no obstante civilizados”, por lo que “todo corrobora que sus costumbres no les hacen acreedores a la más remota denominación de salvajes” (Lucena Giraldo y Pimentel Igea 1991: 151).

Al mismo tiempo, en varias ocasiones se denunciaron actos igualmente bárbaros perpetrados por los europeos en general. En la novena época de su *Bosquejo*, por ejemplo, Condorcet celebra el que los filósofos ilustrados hayan “denunciado en Europa la avidez que manchó las costas de América, África y Asia con crueldad y crímenes”, de modo que cumplieran así con el deber de “los amigos de los negros a quienes sus opresores ignorantes se negaban a contar entre los hombres” (Condorcet 1794: 266). Además, en la décima etapa, la liberación y el desarrollo de las

²⁵ Debo este dato a la tesis de maestría inédita de Matías Maggio Ramírez, presentada en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la ciudad de Buenos Aires en 2013.

²⁶ Grafton 1992: 252. También Weber 2007: 60.

colonias de Asia, África y América a partir del comercio aparece como una condición fundamental para los progresos futuros del espíritu humano (Condorcet 1794: 332 y ss). Para Diderot, entretanto, “el imperio de los españoles sobre el Nuevo Mundo se estableció en un siglo de ignorancia y barbarie” y el continente todo sufrió “la maldición de estos bárbaros conquistadores”. La consecuencia de todo ello es una profunda decadencia y la generalización del desorden y el crimen (Raynal 1780: 315 y 328). Respecto de los hotentotes, sostuvo incluso que las “bestias salvajes” que habitan la selva que rodea a los hotentotes son “menos formidables que los monstruos bajo cuyo imperio están a punto de caer [los holandeses]. El tigre podría llegar a destrozarte en mil pedazos, pero no se llevará consigo tu vida”, anunciaba en su texto, y recomendaba a los hotentotes huir o “no dirigirse a los europeos con representaciones de justicia, que no escucharán, sino hablarles con flechas” (Raynal 1780: 8-18). Un miembro de la expedición de Malaspina afirmó que los patagones que habían encontrado en el sur del continente conocían algo del idioma y las costumbres de los españoles, pero se mostraban tímidos y remisos por cuanto

un capitán inglés de uno de los muchos buques que se emplean en la pesca de la ballena, después de haberlos atraído con promesas a la playa, tuvo la bárbara complacencia de darles una descarga de su artillería a metralla, matando a muchos, que nombran todavía, con sentimiento mezclado de la mayor indignación y asegurando que para ello no dieron menor motivo.²⁷

I 211

La idea de la barbarie de los europeos, cuya genealogía podría trazarse hasta los escritos de Bartolomé de las Casas, adquirió gran fuerza durante la Ilustración. No olvidemos que el propio Voltaire citó largamente la traducción de la *Brevísima...* hecha por Jacques de Migrodde en su *Ensayo sobre las costumbres* (Duchet 1995: 194). Los propios españoles fueron, en algunos casos, extremadamente críticos de la actitud de sus compatriotas. Benito de Feijoo afirmaba: “Desdichados aquellos que, oprimiendo con sus violencias al Indio, hacen padecer a toda la nación. ¿Quién os parece que arde en más voraces llamas en el infierno, el indio idólatra, ciego, o el español cruel y sanguinario?” (Feijoo 1773: libro IV, discurso X, 289-292). Clavigero creía que los conquistadores eran comparables con godos y vándalos, pues destruyeron los más magníficos edificios de la antigüedad mexicana y establecieron en América un régimen bárbaro que el continente no había podido todavía abandonar (Clavigero 1780: I, 273-4).

Para Alexander von Humboldt, los españoles eran “descendientes o esclavos de los visigodos y, como ellos, se dividieron las tierras y los hombres que habían escapado a sus espadas. Muchas de estas pobres víctimas no sobrevivieron

²⁷ Alfredo de Tova y Arredondo, *Diario del viaje de Malaspina*, Biblioteca Municipal de Santander, ms. 1040, f. 42, cit. en González Montero de Espinosa 1992.

mucho tiempo, condenados a un estado de esclavitud peor que la muerte” (von Humboldt 1822: VIII, 32). En Francia, entre tanto, Sébastien Mercier imaginó, en su novela utópica *L'an 2440*, que todas las naciones pedirían perdón a la humanidad por su crueldad: los españoles lo harían por “haber cubierto el Nuevo Mundo de treinta y cinco millones de cadáveres... y haber acostumbrado a los animales, menos feroces que ellos, a beber sangre humana” (Mercier 1771: cap. 22, 144). Para Cornelius de Pauw, el exterminio sistemático de los indios en los años posteriores a la conquista hacía a los españoles merecedores del desprecio de todas las naciones civilizadas. Los perpetradores eran, además, idólatras, prejuiciosos, fanáticos religiosos, ignorantes de los principios del comercio, su ferocidad los había alejado de la civilización y los había convertido en bárbaros (Pauw 1774: I, 55-6; III, 161 y 172). Michèle Duchet encontró decenas de ejemplos adicionales en el mismo sentido, tomados de textos de Buffon, Voltaire, Diderot y Raynal (Duchet 1995: 218 y ss.). Para la mayoría de ellos, la barbarie de los ibéricos los había devuelto al tiempo en que el hombre era semisalvaje, como en las épocas de los normandos, los hunos y los godos. “La historia del hombre civilizado –diría Diderot en un pasaje célebre– no es más que la historia de su miseria, pues todas sus páginas están teñidas de sangre” (Raynal 1780: VIII, 275). Todos estos ejemplos entablan un diálogo evidente con el artículo “Cruauté” de la *Encyclopédie*, citado más arriba.

212 |

También encontramos en otros autores ilustrados la misma laxitud en las distinciones entre “salvaje” y “bárbaro” que apreciamos en la *Encyclopédie*. En el capítulo nueve del primer volumen de *Decadencia y caída del Imperio Romano*, Gibbon parece seguir de cerca las ideas de Tácito en *De Moribus Germanorum*. Al hacerlo, describe a los pueblos germánicos que habitaban más allá del Rin y el Elba, evidentemente bárbaros: eran “una nación guerrera, sin ciudades, letras, artes o moneda, que encontraba compensación para este **estado salvaje** en el disfrute de la libertad”. Si eran “salvajes” por cuanto se sostenían a partir de la caza y el pastoreo, Gibbon también los creía “bárbaros” pues “por una maravillosa diversidad de la naturaleza [...] los mismos **bárbaros** son, alternativamente, los más indolentes y los más activos entre los humanos”. Era la actividad militar la que mejor sentaba a sus temperamentos, pero “en los tediosos intervalos de paz, estos bárbaros eran adictos al juego y la bebida sin moderación alguna, el primero inflamaba sus pasiones, la segunda extinguía su razón” (Womersley 1994: I, 234-8).

Igualmente, los americanos, usualmente concebidos como salvajes por el pensamiento ilustrado, eran muchas veces descriptos como bárbaros. No se trata aquí de una evolución en el estado de los indios que los habría llevado del salvajismo a la barbarie. Por el contrario, buscamos aquí una anomalía en esa estructura, en la que bárbaro y salvaje funcionen como conceptos confusos o intercambiables. Según Donald R. Kelley, desde el inicio del Renacimiento el estudio de los indios americanos hasta entonces desconocidos, como los habitantes de América del Norte, llevó a concebirlos como el equivalente de los bárbaros descriptos por Tácito. Esta idea fue recuperada por Justo Lipsio primero y por Giambattista Vico más tarde (Kelley 1993: 152-167; 2001; 2003: 17-36). Entre los franceses, un ejemplo notable es el de Charlevoix, quien se refirió repetidamente a los indios del Paraguay como

“bárbaros”.²⁸ Cuando Raynal lo citaba, copiosamente aunque sin referencias, en la *Histoire*, la transición súbita de “salvaje” a “bárbaro” se repetía (Raynal 1780: III, 330). Lo interesante es que, al narrar la procesión de los flagelantes de 1539, Charlevoix y Raynal pasan a referirse a la ceremonia europea como “bárbara” y a los indios americanos como “salvajes”.²⁹

Pero si los indios podían ser tanto salvajes cuanto bárbaros, no era solo su inocencia, su vigor y su vida feliz lo que podía celebrarse de ellos. La antigua tradición de reconocer al bárbaro por su singular, y sorprendente, inteligencia no estaba presente solo en la *Encyclopédie*. Juan Gil descubrió que el paso del tiempo y el trato con el indio desterraron los viejos prejuicios hacia la cultura nativa, sobre todo en la sociedad criolla (Gil Fernández 2012: 15). Permítaseme citar uno de sus ejemplos. Rafael Landívar, un famoso poeta criollo que escribió en latín, elogió la laboriosidad y el ingenio de los indios. En el libro primero de *Rusticatio*, Landívar celebra las artes desplegadas por los mexicanos en el aprovechamiento de la laguna:

Pero todo lo venció la previsora sagacidad del pueblo. Los ciudadanos, confiados en su ingenio y en el temple de su ánimo, se ciñen para la empresa y, abandonando casas y canales, penetran a porfía en la negrura de las selvas y en lugares alejados para buscar arbustos frondosos en hiniesta capaz de entrelazarse. A cada uno se le reparte su tarea, cada uno tiene su obligación: unos arrancan con facilidad ramos de mimbre flexible, otros cargan las barcas, otros las conducen, remando, una vez cargadas. Hierve el trabajo y agrada soportar el duro esfuerzo.³⁰

I 213

Landívar celebra entonces el ingenio y la sagacidad que caracterizan tanto a los mexicas del pasado cuanto a los nahuas del presente. Durante la expedición de Malaspina, Juan Gutierrez de la Concha describió el encuentro de José de la Peña con un grupo de patagones, en el que Necochoa, la esposa de un cacique que los españoles usaban como intérprete, descuella por “su talento y su viveza”.³¹ En muchas otras ocasiones, sin embargo, la celebración de la inteligencia y la sagacidad de algunos indios se hacía a expensas de una denigración del salvajismo, la brutalidad y la ignorancia de todos los demás. Tal es el caso en el análisis de la misión civilizadora de Manco Capac por parte de Jorge Juan y Antonio Ulloa, en el que,

²⁸ Por ejemplo, “Il continua de la traiter avec beaucoup de douceur; il eut même pour elle des égards et une sorte de respect, dont on n’ auroit pu croire un barbare capable” Charlevoix 1757: I, 46-50.

²⁹ Charlevoix 1757: 179-80; Raynal 1780: II, 114. He tomado estas citas de Feugère 1915: 408-452, una fundamental contribución sobre las fuentes y autores de la *Histoire*, que no se interesa por el análisis de los términos aquí propuesto.

³⁰ Landívar 1782: 6 y ss. Cit. en Gil 2012: 28.

³¹ Juan Gutiérrez de la Concha, *Diario de Juan Gutiérrez de la Concha desde Buenos Aires al Golfo de San Jorge*, desde noviembre de 1794 a febrero de 1795, Museo Naval de Madrid, ms. 100, f. 36, cit. en González Montero de Espinosa 1992.

por otra parte, una vez más salvajismo y barbarie son términos intercambiables (Juan y Ulloa 1748: tomo II, 218).

IV

No puede completarse una discusión sobre la noción de barbarie en el discurso ilustrado si no se menciona el antiimperialismo de Raynal, y particularmente de Diderot, en la *Histoire des deux Indes*. La primera edición, publicada en Amsterdam en 1770, fue inmediatamente prohibida por el Parlamento de París, pero reeditada 37 veces en los siguientes 17 años.³² Se trata de un intento de largo aliento que se esforzó por comprender las relaciones entre los imperios ultramarinos europeos y los bárbaros y salvajes que encontraron en su expansión, de modo que necesariamente el análisis se mueve en el marco de una concepción de la historia del mundo desde la experiencia europea, en la larga duración. La primera parte de la historia está dedicada a las “Indias Orientales”, esto es, a la irrupción europea en el Océano Índico, Indonesia y los mares de China, su impacto en las sociedades asiáticas y las consecuencias del comercio en los estados europeos. La segunda parte, y la más extensa, está consagrada al Nuevo Mundo: América del Sur, el Caribe y América del Norte, una historia de salvajes, conquistadores y esclavos (Raynal 1780: II, 3). En ese marco, la historia de los imperios comerciales modernos es la de la expropiación y el monopolio, que amenaza a la sociedad europea con una corrupción irrecuperable. Muchas de las ideas fundamentales de la *Histoire* tienen evidentes similitudes con lo discutido en el apartado anterior, incluida la visión general que hace de Europa el centro del relato. A eso se suma, en primer lugar, la convicción de que definimos como bárbaro aquello que nos es ajeno. Luego, la atribución de barbarie al comportamiento de los “ingleses, holandeses, franceses, españoles y portugueses más allá del Ecuador. (...) Así es como todos los europeos se han aparecido en los países del Nuevo Mundo. Han asumido un frenesí común” (IX, 1).

Sin embargo, hay en la *Histoire* algunas notas distintivas. Es cierto que los europeos son los actores fundamentales de la historia allí narrada, que los expone cegados en su ambición e imponiendo su historia en un mundo ajeno a ella, sea el estado salvaje americano o la civilización alternativa de la China. Pero el hecho de que se trate de una historia de todas las sociedades del planeta conectadas por los imperios oceánicos, y no solamente del Nuevo Mundo, singulariza la obra de Raynal y sus colaboradores, por cuanto impone una reevaluación de la historia de Europa, antigua y moderna, a la luz de su expansión. Los europeos, por supuesto, se muestran como bárbaros conquistadores que sumergen a las civilizaciones en la oscuridad, no solamente por lo que hicieron a los pueblos que han encontrado a su paso, sino también por lo que se han hecho a sí mismos (Raynal 1780: I, 6).

³² Feugère 1913: 343-378, y Duchet 1978. Véase también Santucci 1982: 453-459.

La *Histoire* coincide con la narrativa ilustrada en que el “comercio”, en el sentido amplio propuesto antes, es probablemente la única fuerza capaz de producir felicidad (Raynal 1780: I, 3). Pero su relato impone a los autores la pregunta de si no es igualmente responsable de la creación de infelicidad, esto es, hasta qué punto la indudable transformación de la historia mundial, que tendió a unificarla en una sola tras la expansión europea y el contacto entre salvajes y civilizados, ha sido beneficiosa o perjudicial para la humanidad (Raynal 1780: I, viii). Es aquí donde, según Sankar Muthu, aparece la verdadera particularidad de la *Histoire*. Raynal y los suyos conocían bien la impugnación rousseauiana de las costumbres, instituciones y desigualdades europeas y, en consecuencia, se abstendían de proponerlas como modelos universales. Pero iban más allá, en tanto se negaban a clasificar a los pueblos salvajes como hombres naturales, carentes de todo artificio. Para Muthu, quien considera el antiimperialismo ilustrado una anomalía, Diderot pensaba que las artes son constitutivas de las creencias e instituciones humanas, son distintas en sociedades diversas y, en muchos sentidos, incommensurables.³³ No se trata de que no puedan juzgarse aspectos de los distintos pueblos del globo como mejores o peores, y ya hemos visto que Raynal y Diderot rechazan el ser partidarios del estado salvaje como superior del civilizado, sino de que las sociedades humanas son tan complejas que difícilmente pueda establecerse una jerarquía de conjunto. “Las artes”, en el vocabulario de los ilustrados, se convierten en “la cultura” en el de Muthu, para quien algunos de aquellos hombres pensaban que el ser humano es una criatura cultural, que por el hecho de ser humana ejerce capacidades racionales, emotivas, estéticas e imaginativas innatas, que a su turno sostienen prácticas e instituciones.

I 215

En consecuencia, los pueblos de todo el orbe, incluso los nómades y salvajes, pertenecían a sociedades tan artificiales como las europeas, aunque artificiales de un modo distinto, por lo que no podían ser consideradas superiores o inferiores, y hacerlo evidencia más los “prejuicios” de los conquistadores que las realidades de los conquistados.³⁴ Es más, para Diderot, si el fin último de la moral es la protección de la especie humana, las leyes no deberían ser sino la transcripción de la distinción entre lo justo y lo injusto que los hombres siguen espontáneamente. Michèle

³³ Véase Muthu 2003, en particular la p. 8. El autor también incluye al pensamiento de Kant y Herder en esta “anomalía histórica” antiimperialista.

³⁴ En su análisis del reino de Tlaxcala, que según Diderot había conformado una república antes de ser destruido por los españoles, el autor concluye: “Este era el pueblo que los españoles se negaban a considerar parte de su misma especie. (...) Creían que este pueblo no tenía una forma de gobierno porque no lo asignaban a una sola persona, que no tenían civilización* (*police*) porque la suya difería de la de Madrid, que carecían de virtudes porque no compartían su persuasión religiosa, que no tenían entendimiento porque no tenían sus mismas opiniones. (...) Este orgullo nacional llevado al exceso podría haberlos llevado a considerar que Atenas merecía el mismo desprecio que Tlaxcala. Habrían tratado a los chinos como brutos y habrían dejado en todas partes rastros de atrocidades, opresión y devastación” Raynal 1780: VI, 9.

Duchet ha demostrado que, en el artículo “Derecho natural” de la *Encyclopédie*, Diderot consideraba que los principios del derecho escrito vigente entre los pueblos civilizados tenían el mismo valor jurídico que las acciones sociales de los pueblos salvajes y bárbaros (Duchet 1977: 84). El antiimperialismo de la obra colectiva de Raynal no solamente denunciaba las injusticias y crueldades perpetradas por los europeos, directamente cuestionaba su derecho a convertirse en imperio, a colonizar y civilizar al resto del mundo. En este sentido, la exhortación que Diderot lanzaba a Bougainville en el *Supplément* no sería una crítica del imperialismo mediante la celebración del buen salvaje, sino una reivindicación de la humanidad de todos los pueblos del globo a partir de sus capacidades innatas para el desarrollo de las artes:

Deja las costas de estos tahitianos inocentes y afortunados. Son felices y tú solo puedes destruir su felicidad. [...] Este hombre al que consideras un bruto o una planta es un hijo de la naturaleza como tú. ¿Qué derecho tienes sobre él? Déjalo tener sus costumbres, son más decentes y sabias que las tuyas (Diderot 1875: 206).

Más aun, como para Raynal y Diderot el “carácter nacional” es consecuencia de factores constantes (naturales, geográficos) y variables (la historia de los pueblos), se trata simplemente de una máscara, distinta en cada pueblo, que recubre una “voluntad general de humanidad” común a todos. A medida que los portadores de esas máscaras se alejan del lugar del que provienen, la máscara se afloja, hasta el punto de que, en las fronteras del imperio, se cae (Muthu 2003: cap. 3). La conclusión es conocida: el hombre natural no es el salvaje, sino el imperialista, “una nueva generación de salvajes nómades, que visitan tantos países que terminan por no pertenecer a ninguno. Estos anfibios viven en la superficie de las aguas” (Raynal 1780: X, 297). Sus implicancias y sus sentidos son novedosos.

La denuncia posmoderna del proyecto ilustrado tendió a verlo como un ejercicio de control y represión del otro. La Ilustración es, desde este punto de vista, un impulso racionalista y ordenador que clasifica al otro, devenido la contracara oscura de lo civilizado. Sin embargo, han aparecido, en tiempos recientes, algunas impugnaciones sensatas de estas ideas. Las anomalías antes señaladas van en este sentido. Pero además, por ejemplo, los historiadores de la exploración del Pacífico han hallado que los pueblos que allí se encontraron con los europeos tenían una cierta capacidad de acción que les permitía incluso hacer presentes sus voces e imágenes en las representaciones de esos procesos de descubrimiento, de modo que los encuentros entre exploradores y pueblos no europeos han comenzado a ser considerados como un proceso de negociación.³⁵ Hallamos un buen ejemplo de ello, y de las contradicciones flagrantes en las que incurre un europeo ilustrado al entrar en contacto directo con pueblos lejanos, en el diario de Joseph Banks sobre su experiencia en la primera expedición de James Cook, a bordo del *Endeavour*,

³⁵ Véase, por ejemplo, Smith (1992). También Stafford (1984).

en 1768-1771. El manuscrito incluye un ensayo titulado “On the Manner and Customs of the South Sea Islands”, en el que aquellos hombres y mujeres son, por momentos, “salvajes” casi animales y, en otras ocasiones, “amigos” de una sabiduría y sagacidad insospechada (Banks 1962: 120-150). Tal vez debamos concluir que existe en el pensamiento ilustrado sobre el otro del presente y del pasado, incluso aquel formulado en términos de “barbarie” y “salvajismo”, una riqueza y una complejidad mayores. Esto podría implicar, finalmente, que el conjunto no se limitaba solamente a las oposiciones binarias entre bárbaro/salvaje – civilizado, razón – irracionalidad, etcétera (Umbach 2002: 319-340).

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, J. de** (1590), *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla).
- Banks, J.** (1962), *The Endeavour Journal of Sir Joseph Banks*, ed. J. C. Beaglehole (Public Library of New South Wales).
- Barthélemy, J.-J.** (1788), *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*.
- Bartra, R.** (2000-2001), “El mito del salvaje”, *Ciencias*, 60-61: 88-96.
- Bartra, R.** (2011), *El mito del salvaje* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Benveniste, É.** (1966), “Civilisation: Contribution à l'histoire du mot”, en *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard).
- Boletsi, M.** (2007), “Barbaric Encounters: Rethinking Barbarism in C. P. Cavafy's and J. M. Coetzee's *Waiting for the Barbarians*”, *Comparative Literature Studies*, 44, 1/2: 67-96.
- Chambers, E.** (1728), *Cyclopædia, or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences: Containing the Definitions of the Terms* (London: J. Knapton).
- Charlevoix, P.-F.-X. de** (1757), *Histoire du Paraguay* (Paris: Desaint).
- Christ, K.** (1959), “Römer und Barbaren in der hohen Kaiserzeit”, *Saeculum*, 10: 273-80.
- Clavigero, F. S.** (1780), *Storia antica del Messico, cavata da' migliori storici spagnuoli, e da' manoscritti, e dalle pitture antichi degli Indiani* (Cesena).
- Condorcet, J. A. N. C., Marqués de** (1794), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Paris: Agasse).
- Copans, J. y Jamin, J.** (1978) (eds.), *Aux origines de l'anthropologie française: Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme* (Paris: Sycomore).
- Cutter, D. C.** (1990), *California in 1792: A Spanish Naval Visit* (Norman: University of Oklahoma Press).
- Davis, D. B.** (1996), “At the Heart of Slavery”, *The New York Review of Books*, 43, 16.
- Degerando, J.-M.** (1800), “Considérations sur les divers méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages”, en Copans y Jamin (eds.) (1978).
- Diderot, D.** (1875), *Oeuvres complètes de Diderot*, vol. 2, ed. J. Assézat y M. Tourneux (Paris: Garnier Frères).
- Diderot, D. y Alembert, J. L. R. d'** (1751), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* University of Chicago, ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2013 Edition), ed. Robert Morrissey. URL = <<http://encyclopedia.uchicago.edu/>>.
- Diller, H.** (1962), “Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege”, en Schwabl et al. (1962: 37-68).

- Duchet, M.** (1977), *Le origini dell'antropologia*, vol. IV (Roma – Bari: Laterza).
- Duchet, M.** (1978), *Diderot et l'Histoire des Deux Indes, ou, L'écriture fragmentaire* (Paris: A. G. Nizet).
- Duchet, M.** (1995), *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Paris: Albin Michel).
- Dupront, A.** (1946), “Espace et humanisme”, *Bibliothèque d'humanisme et de renaissance*, t. VIII, (París).
- Durán, D.** (1576–1581), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*.
- Elias, N.** (1987), *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Feijoo, B. J.** (1773), *Teatro crítico* (Madrid: Miguel Escrivano).
- Ferguson, A.** (1966), *An Essay on the History of Civil Society*, ed. Duncan Forbes (Edinburgh: Edinburgh University Press).
- Feugère, A.** (1913), “Raynal, Diderot et quelques autres ‘historiens des deux Indes’”. *Revue d'histoire littéraire de la France*, 20, 2: 343–378.
- Feugère, A.** (1915), “Raynal, Diderot et quelques autres historiens des Deux Indes (Suite et fin)”, *Revue d'histoire littéraire de la France*, 22, 3/4: 408–452.
- Fontenelle, B. L. B. de** (1724), “De l'origine des fables”, en *Oeuvres de Monsieur de Fontenelle* (París, 1776).
- Furet, F.** (1976), “Civilization and Barbarism in Gibbon's History”, *Daedalus*, 105, 3: 209–216.
- Gil Fernández, J.** (2012), “Escribir en latín: Ventajas e inconvenientes”, *Res Publica Litterarum: Documentos del grupo de investigación Nomos* (Madrid: Instituto de Estudios Clásicos sobre la Sociedad y la Política “Lucio Anneo Séneca”).
- Ginzburg, C.** (2011), “Some Queries Addressed to Myself”, en *Carlo Ginzburg: Balzan Prize for European History (1400-1700)* (Milano: Fondazione Internazionale Balzan: 9–17).
- Goffart, W.** (1981), “Rome, Constantinople, and the Barbarians”, *The American Historical Review*, 86, 2: 275–306.
- Goguet, A.-Y.** (1758), *De l'Origine des Loix, des Arts, et des Sciences* (París).
- González Montero de Espinosa, M.** (1992), *La Ilustración y el hombre americano* (Madrid: CSIC).
- Grafton, A.** (1992), *New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery* (Cambridge: Harvard University Press).
- Grafton, A., Most, G. y Settis, S.** (2010) (eds.), “Barbarians”, en *The Classical Tradition* (Cambridge: Harvard University Press: 117–120).
- Gray, J.** (1994), “After the New Liberalism”, *Social Research*, 61, 3: 719–735.
- Hamy, E. T.** (1906), “Materiaux pour servir à l'histoire de l'archéologie préhistorique”, *Revue archéologique*, I.
- Harriot, T.** (1588), *A Briefe and True Report of the New Found Land of Virginia, Directed to the Investors, Farmers and Wellwishers of the Project of Colonizing and Planting There* (Londres).
- Hartog, F.** (1980), *Le miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre* (Paris: Gallimard).
- Hay, D.** (1966), *Europe: the Emergence of an Idea* (New York: Harper Torchbooks).
- Hirschman, A.** (1977), *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press).
- Humboldt, A. von** (1822), *Political Essay on the Kingdom of New Spain* (London: Longman).

Jones, W. R. (1971), "The Image of the Barbarian in Medieval Europe", *Comparative Studies in Society and History*, 13, 4: 376-407.

Juan, J. y Ulloa, A. (1748), *Relación histórica del viaje hecho de orden de S. Maj. a la América Meridional* (Madrid).

Kant, I. (1974), *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, tr. Mary J. Gregory (La Haya).

Kelley, D. R. (1993), "Tacitus Noster: The Germania in the Renaissance and Reformation", en Luce y Woodman (1993: 152-167).

Kelley, D. R. (2000), "Vico and the Archeology of Wisdom", *New Vico Studies*, 18: 1-19.

Kelley, D. R. (2003), "The Rise of Prehistory", *Journal of World History*, 14, 1: 17-36.

Koselleck, R. (1993), *Futuro pasado* (Barcelona: Paidós).

Kwiatkowski, N. (2014), "Representaciones de la barbarie europea y americana durante los siglos XVI y XVII", *Prismas*, 18, 1: 19-62.

Lahontan, Barón de (1703), "Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé", en *Voyages et Mémoires de l'Amérique septentrionale*.

Lander, E. (1993) (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (Buenos Aires: Clacso).

Landivar, R. (1782), *Raphaelis Landivar rusticatio mexicana: Editio altera auctior, et emendatior* (Bologna).

Lastarria, M. (1804), *Colonias orientales del Río Paraguay o de la Plata*, ed. E. del Valle Iberlucea, Documentos para la Historia Argentina, 3 (Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1914).

Leclerc, G.-L. (1833-1834), *Oeuvres complètes* (Paris: Pourrat).

Leclerc, G. (1972), *Anthropologie et Colonialisme: Essai sur l'histoire de l'africanisme* (Paris: Fayard).

I 219

Loche, A. (2008) (ed.), *Enciclopedia ed enciclopedia in nell'età moderna e contemporanea: Atti Del Seminario di Studi Cagliari 9-10 Ottobre 2007* (Cagliari: CUEC).

Locke, J. (1690), *Two Treatises of Government* (Cambridge, 1960).

Lough, J. (1980), "The *Encyclopédie* and the Chambers' *Cyclopaedia*", en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 185: 221-224.

Luce, T. J. y Woodman, A. J. (1993) (eds.), *Tacitus and the Tacitean Tradition* (Princeton: Princeton University Press).

Lucena Giraldo, M. y Pimentel Igea, J. (1991) (eds.), *Los "Axiomas políticos sobre la América" de Alejandro Malaspina* (Aranjuez: Doce Calles).

Malaspina, A. (1885), *Viaje político-científico alrededor del mundo por las corbetas Descubierta y Atrevida al mando de los capitanes de navío D. Alejandro Malaspina y don José de Bustamante y Guerra, desde 1789-1794*, ed. de Pedro de Novo y Colson (Madrid: Viuda e Hijos de Abienzo).

Meek, R. L. (1976), *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge: Cambridge University Press).

Meek, R., Raphael, D. y Stein, P. (1982) (eds.), *Adam Smith: Lectures on Jurisprudence* (Indianapolis: Liberty).

Mercier, S. (1771), *L'an 2440* (Londres).

Millar, J. (1771), "The Origins of the Distinction of Ranks", en *John Millar of Glasgow 1735-1801: His Life and Thought and His Contributions to Sociological Analysis*, ed. W. C. Lehmann (Cambridge: Cambridge University Press, 1960).

Momigliano, A. (1955), *Contributo alla Storia degli Studi Classici* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura).

Montaigne, M. de (1931), *Essais* (Paris: Fernand Roches).

Montesquieu, C. S., Barón de (1748), *De l'esprit des lois*, (Genève: Barrilot).

Müller, J. von (1811), *Universal History* (Boston: J. B. Russell, 1837).

Muthu, S. (2003), *Enlightenment against Empire* (Princeton: Princeton University Press).

Navarro Floria, P. (1994), "Salvajes, bárbaros y civilizados: los indios de la Patagonia y Tierra del Fuego ante la antropología de la Ilustración", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 15: 113-140.

Neilson, B. (1999), "Barbarism/Modernity: Notes on Barbarism", *Textual Practice*, 13, 1: 83-96.

Nonnoi, G. (2008), "Ephraim Chambers, la Cyclopaedia, l'Italia", en Loche (ed.) (2008: 131-160).

Pagden, A. (1993), *European Encounters with the New World* (New Haven - London: Yale University Press).

Patrides, C. A. (1972), *The Grand Design of God: The Literary Form of the Christian View of History* (Londres).

Pauw, C. de (1774), *Recherches sur les Américains* (Berlín).

Pino Díaz, F. del (1982), "Los estudios etnográficos y etnológicos en la expedición Malaspina", *Revista de Indias*, 42: 393-465.

Pocock, J. G. A. (2004), *Barbarism and Religion*. Vol. I. *The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764* (Cambridge: Cambridge University Press).

Pocock, J. G. A. (2005a), *Barbarism and Religion*. Vol. II. *Narratives of Civil Government, 1737-1764* (Cambridge: Cambridge University Press).

Pocock, J. G. A. (2005b), *Barbarism and Religion*. Vol. IV. *Barbarians, Savages and Empires* (Cambridge: Cambridge University Press).

Quijano, A. (1993), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander (comp.) (1993).

Quintili, P. (1996), "D'Alembert "traduit" Chambers: les articles de mécanique de la Cyclopaedia à l'Encyclopédie", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 21: 75-90.

Raynal, T. G. F. (1780), *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (Ginebra).

Rousseau, J.-J. (1754), *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (Ginebra).

Santucci, A. A. (1982), "Diderot collaboratore di Raynal", *Studi Storici*, 23, 2: 453-459.

Schnapp, A. (1997), *The Discovery of the Past* (New York: Harry N. Abrams).

Schwabl, H. et al. (1962), *Grecs et barbares*, Entretien sur l'antiquité classique, t. 8 (Genève: Fondation Hardt).

Sheffield, Lord (1814) (ed.), *The Miscellaneous Works of Edward Gibbon, Esq. With Memoirs of his Life and Writings, Composed by Himself: illustrated from his Letters, with Occasional Notes and Narrative* (London: John Murray).

Smith, B. (1992), *Imagining the Pacific in the Wake of the Cook Voyages* (New Haven - London: Yale University Press).

Southern, R. (1953), *The Making of the Middle Ages* (New Haven - London: Yale University Press).

Stafford, B. M. (1984), *Voyages Into Substance: Art, Science, Nature and the Illustrated Travel Account, 1760-1840* (Cambridge: The MIT Press).

Umbach, M. (2002), "Classicism, Enlightenment and the 'Other': Thoughts on Decoding Eighteenth-century Visual Culture", *Art history*, 25, 3: 319-340.

Urruela V. de Quezada, M. (1992), "El indio en la literatura hispanoamericana: un esbozo", *Boletín de la Academia Nacional de Historia de Caracas*, 75, 299: 91-108.

Van Acker, L. (1965), "Barbaras und seine Ableitungen im Mittellatein", *Archiv für Kulturgeschichte*, 47, 2: 125-40.

Voltaire (1736), *Alzire ou les Américains* (París)

Voltaire (1765), *La philosophie de l'histoire* (Ginebra).

Voltaire (1961), "Le mondain", en *Mélanges de Voltaire* (Paris: Gallimard).

Voltaire (1963), *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, ed. de R. Porneau (Paris: Garnier).

Weber, D.J. (2007), *Bárbaros: Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración* (Barcelona: Crítica).

Williams, R. (2000), *Palabras clave* (Buenos Aires: Nueva Visión).

Womack, W. (1972), "Guillaume Raynal and the Eighteenth-Century Cult of the Noble Savage", *The Bulletin of the Rocky Mountain Modern Language Association*, 26, 3: 98-107.

Womersley, D. (1994) (ed.), *Edward Gibbon: The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (London: The Penguin Press).

Recibido: 02-2014; aceptado: 04-2015

Verdad, democracia y tolerancia

GUILLERMO LARIGUET

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de Córdoba*

—

Resumen: A partir de la famosa afirmación de Hobbes “*auctoritas non veritas facit legem*”, en este artículo discuto el problema que existe en torno a la relación entre el concepto de verdad y el de democracia. Explico en qué consiste ese problema y bajo qué tipo de tensión conceptual se manifiesta. Luego de definir una noción de verdad, contrasto la misma con los desafíos del pluralismo y el desacuerdo en temas sustanciales. Recuerdo la idea de razonabilidad en el *Liberalismo Político* de Rawls, para, posteriormente, reformular la cuestión de la verdad en términos de una discusión objetiva, entendiendo la misma a partir de la exigencia de una discusión racional o basada en buenas razones o argumentos. Asimismo, definiendo que la tolerancia es un concepto que presupone un valor de tipo objetivo con el que se intenta reconciliar el hecho del desacuerdo y el pluralismo valorativo con una convivencia democrática.

I 223

Palabras clave: democracia, verdad, tolerancia, pluralismo, liberalismo.

Abstract: From Hobbes's famous statement "*auctoritas non veritas facit legem*", in this article I discuss the problem that exists around the relationship between the concept of truth and democracy. I try to explain the nature of problem and try to establish, in addition, the following question: under what kind of conceptual tension this problem is manifested. After defining a notion of truth, I contrast it with the challenges of pluralism and disagreement on substantive issues. I remember the idea of reasonableness in Rawls's *Political Liberalism*. Then I intent to reformulate the question of truth in terms of an objective discussion, understanding it from the requirement of a rational or based on good reasons or argumentative discussion. Also I argue that tolerance is a concept that presupposes a value of objective type with which attempts to reconcile the fact of disagreement and evaluative pluralism with democratic coexistence.

Key-words: democracy, truth, tolerance, pluralism, liberalism.

1. Introducción

224 | Cuando, a partir de Hobbes, se admite que "*auctoritas non veritas facit legem*" (para un análisis de esta famosa afirmación, véase, por ejemplo, Viola 1982: 63-88), se introdujo una cuña entre dos grandes rocallosas: la de las concepciones morales, religiosas y filosóficas que se consideraban, por diferentes razones, verdaderas, y las de la política, el mundo en el que debatimos, deliberamos, desacordamos, peleamos y, si tenemos suerte, arribamos a algunas conclusiones relativamente estables sobre cómo debemos vivir en una sociedad. Esto es así porque, para el filósofo inglés, el lema latino presupone que la autoridad constituye la legalidad. La autoridad es una suerte de *Midas performativo*. No hay que buscar un "detrás" de esta legalidad, algo sustantivamente perenne en el mundo que la haga verdadera.

En el marco de una reflexión de largo aliento, el liberalismo político añadió importantes capítulos a la novela en cadena iniciada por los hobbesianos. El concepto de verdad debe ser sustituido por el de "razonabilidad" (véase el clásico libro de Rawls 1993; y Heyse 2012: 13-14). Las doctrinas comprehensivas deben privatizarse; debemos pasar por un "peine fino" toda concepción sustantiva (de origen religioso, filosófico, etc.) que quiera plantar bandera en el foro público. Así, si discutimos sobre la personalidad del feto, no sería un buen punto de inicio de un debate hablar del "alma" infundida por un soplo de Dios o afirmar la verdad del creacionismo en contra de la "falsedad" de la teoría darwiniana de la evolución.

La separación entre verdad y razonabilidad no ha sido fácilmente digerida por ciertos sectores de las sociedades que profesan creencias religiosas. Por ejemplo, ciertos católicos podrían pensar que no es tan fácil aplicar el *dictum* crístico de "dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios". Un católico que, en su carácter de senador, tuviera que votar en un parlamento leyes permisivas del ma-

trimonio igualitario o la fertilización asistida (para solo poner ahora dos ejemplos) podría sentirse en un dilema: si se atiene a las verdades de su fe, debería votar en contra, pero si es un ciudadano liberal, al menos debería usar argumentos no basados en la fe para fundamentar por qué está en contra. Sería en este último caso un liberal algo raro, pues la mayoría de los especímenes de liberales que conozco votarían a favor en ambos casos. Me temo que estoy yendo demasiado deprisa para abordar el tema que quiero recorrer en este trabajo. Pensando en el foro público de la política, mi principal objetivo para este trabajo consiste en mostrar la estructura de la tensión subyacente a dos conceptos: el de verdad por un lado, y el de razonabilidad por el otro. Pido se me disculpe un cierto escolasticismo en la forma de exponer mis ideas, pero primero voy exponer el problema tal como lo veo, y segundo, aprontaré una vía para solucionar o, si se quiere, alivianar la tensión de la que estoy hablando. Para que estas dos tareas sean factibles, en la sección 2 plantearé en qué consiste la tensión entre verdad y razonabilidad tal como yo la veo. Luego, en la sección 3 propondré una forma de alivianar la antes dicha tensión mediante un tipo de concepto de objetividad que juzgo idóneo para el terreno político. A modo de conclusión el trabajo finaliza en la sección 4 con el concepto de tolerancia. Como diré allí, es una llave de auxilio para evitar que los pluralismos existentes en las democracias nos sofoquen.

2. La tensión entre verdad y razonabilidad

I 225

El concepto de verdad, como todos sabemos, ha sido objeto de mucha disputa filosófica. Aquí saltaré por encima de esa disputa y aceptaré como condiciones definitorias mínimas de un concepto básico de verdad las siguientes: i) se trata de una propiedad singular de afirmaciones o creencias (singular porque no hay verdades sino una verdad); ii) es estable (algo no es verdadero hoy y falso mañana); iii) es un criterio normativo que gobierna la evaluación de racionalidad de las creencias o afirmaciones (Crispin Wright en la reconstrucción de Heyse 2012: 13-14).

Antes de avanzar por los vericuetos de la tensión entre el concepto de verdad —así delineado— y el de razonabilidad, voy a explicar un poco más las tres condiciones que acabo de mencionar.

i) Cuando se dice que la verdad es una propiedad singular, se está diciendo que la captación del núcleo de este concepto, a despecho de versiones posmodernistas y relativistas, es un concepto unívoco, uniforme. Si algo es verdadero, ello significa que no hay verdades sino una única verdad sobre algo.

ii) Cuando se dice que es una propiedad estable se está queriendo decir que si algo es verdadero permanece así en forma incólume, eternamente, aquí y en la China. Esto no es incompatible con que haya perspectivas diferentes que capten la complejidad de algo; pero estas perspectivas, si son captaciones parciales de la verdad de ese algo, tienen que ser lógica o conceptualmente compatibles. Esto es distinto de decir que hay verdades o, como popularmente se dice, “esta es mi verdad, y esta otra es la tuya”, o cosas por el estilo. Decir que algo es verdadero es decir que

siempre lo es: no podemos decir que hoy es verdad que la esclavitud es inmoral pero que ayer era falso. Por supuesto que hay un sentido en que estas formas de hablar nos suenan inteligibles. También solemos decir que la teoría física de Aristóteles se consideró como verdadera hasta bien entrado el Renacimiento pero que merced a la teoría newtoniana se consideró falsa después. Las consideraciones científicas y morales pueden mutar y de hecho mutan. Merced a la aplicación de búsquedas más profundas y de la aplicación de criterios de refutación, por suerte no toda teoría falsa pervive. Pero estos criterios no inventan la verdad sino que la retienen o desechan de nuestro campo, con lo cual, lo que siempre fue falso y que por apariencias considerábamos —erróneamente— verdadero, siempre fue falso. De modo que hablar de estabilidad no está reñido con una actitud falibilista en materia de experiencias morales o científicas. Podemos desde el prisma de esta actitud refutar teorías o creencias. Pero no estaríamos “inventando” la verdad o la falsedad, motivo por el cual estamos aceptando el viejo dicho de que “con hipótesis non fingo”.

iii) Cuando, finalmente, se sostiene que la verdad es una norma que gobierna la evaluación de la racionalidad de las creencias, simplemente se quiere indicar que una condición de racionalidad de las afirmaciones es su verdad. Es una condición, no la única. Porque puede haber otros criterios de racionalidad. Una opinión científica puede estar sustentada en una red de justificaciones procedimentales serias y contar con la honestidad del que la sustenta, lo cual no quita que pueda ser falsa, aun si es racional, en otro sentido de la palabra, por estar apegada a un procedimiento serio y ser producida por un científico honesto.

226 |

Al concepto de verdad que acabo de conceptualizar, en teoría política, especialmente de la mano de autores liberales *à la* Rawls, se le ha opuesto el de razonabilidad. Más aún: la idea es que hay que sustituir verdad por razonabilidad. Aquí voy a entender por “razonabilidad”, más allá o más acá de Rawls, la propiedad de una afirmación, creencia o conducta de una persona (sea una acción, sea una omisión) de poder ser sometida a debate en un foro público interesado en poder aplicar esta afirmación bajo algún esquema normativo de regulación (Rodríguez Zepeda 2008: 167, basándose en Leif Wenar, recuerda los 32 usos del término ‘razonabilidad’ en *Liberalismo Político* de Rawls). Asumiré que, para que una creencia, afirmación o conducta pueda ser razonable, es preciso que el portador tenga la disposición a: i) buscar términos cooperativos en la discusión y debate; ii) establecer términos conceptuales del debate que cualquier persona pueda aceptar con prescindencia de sus propias y densas concepciones del bien; iii) propender a bases comunes u obtener determinados consensos sobre materias sustantivas.

La intuición preponderante a la dicotomía liberal entre verdad y razonabilidad está cimentada en el “*factum* de un pluralismo razonable”. Por este hecho entiendo básicamente la existencia de diversas concepciones de vida buena que pueden estar en conflicto e inclusive podrían considerarse, desde cierta atalaya, como potencialmente conflictivas y eventualmente inconmensurables. La preocupación liberal por tornar viable un diseño de justicia y convivencia democrática para una sociedad, empuja hacia la necesidad de reconvertir este dato en una posibilidad y no volver utópicas las teorías políticas.

Ahora pues, la gente que sustenta una concepción del bien, so pena de ser

considerada autocontradictoria e irracional, cree que *su* postura es la “verdadera”. Si Aristóteles tiene una intuición cierta en *Segundos Analíticos*, entonces, poseer una convicción firme, asumida como verdadera, genera en el agente una contracción de deuda de honor: debe actuar en consonancia con su convicción. Además, y complementando lo dicho sobre la verdad, como esta, de acuerdo con la definición dada más arriba, es singular, se sigue que las otras concepciones del bien en discrepancia con esta, son falsas.

Tal como podría adivinarse, el discurso verdadero-falso en el terreno de las luchas políticas ha tenido un amargo –y muchas veces trágico– vínculo con el fanatismo, la intolerancia, la guerra civil, las guerras religiosas, y un elástico etcétera. Acaso porque no es completamente cierto que “con la verdad no ofendo ni temo” (para una justificación de la mentira en ciertos contextos privados o públicos véase el clásico libro de Sissela Bok 2010). Con la verdad se pueden herir susceptibilidades pero, más lejos todavía, se puede segregar o matar. Es por este motivo principal que si deseamos sostener un cemento social democrático sólido debemos secar el lago de la disputa interminable entre concepciones del bien. Esto no significa amputarlas de la vida de los sujetos: ellos retienen sus concepciones del bien para el foro privado, siempre que, por otra parte, las mismas no provoquen daños a terceros.

Más bien, la idea es que el foro público revierta los términos: debe cobrar prioridad lo “correcto” sobre lo “bueno”. En la palestra de los debates públicos sobre cuestiones sustantivas se aceptarán solo disputas en términos de razonabilidad y no de verdad, guiadas, como sostiene Garreta Leclercq (2010: 288) por un ideal de “reciprocidad” que permita incidir en el diseño de políticas públicas que sean susceptibles de una discusión argumentada (para una crítica a Garreta, véase Venezia 2010: 239–248).

A la aproximación de Garreta Leclercq que acabo de reseñar, cabría añadir aquí un punto que es complejo en términos de la relación entre creencias y acciones. Garreta piensa, si no lo malinterpreto, que la política se orienta por cánones *justificatorios* de acciones y no de creencias; con lo cual la lógica es de justificación práctica y no epistémica. Esto podría contar como un inicio de argumento contra concepciones epistémicas de la democracia deliberativa como la de Carlos Nino. No estoy seguro, empero, de cuán conducente sea esta dicotomía y si ella puede sostenerse plausiblemente. Por ejemplo, un pragmatista podría ponerla seriamente en duda. Ahora bien, de acuerdo con Garreta, cabría recordar que, de acuerdo con el ideal de reciprocidad, los agentes deberían sumar una disposición relativamente “flexible” para reajustar sus convicciones a la luz del choque de razones con otros participantes de la comunidad. Esta flexibilidad, como la “plomada de Lesbos”, exigiría reajustes a situaciones cambiantes en el propio debate de ideas.

Como decía, los antes mencionados reajustes a situaciones cambiantes no parecen sencillos, especialmente para el *caso de las creencias religiosas*. Por ejemplo, un católico que cree en la verdad de sus concepciones religiosas podría sentirse tiroteado si tuviera que votar (como legislador) o aplicar (como juez) una institución que le parece inmoral de acuerdo con sus convicciones. Por este motivo algunos católicos podrían plantear la objeción de conciencia, por caso, para jueces católicos cuya consciencia está en contra de aplicar ciertas leyes que juzgan inmorales. No

voy a discutir este complejo punto aquí. Baste afirmar, por lo pronto, que no todos los católicos son como el antiguo alcalde de New York Mario Cuomo, quien consideraba inmoral el aborto pero no filtró esta postura en el debate público. Cuomo, como mi colega Hugo Seleme, era un católico peculiar: un “católico liberal”. De acuerdo con Seleme (2007: 472-473), el católico liberal, si quiere vivir en un estado liberal, debe tener abstinencia pública respecto de sus propias concepciones. Estas podrían ser verdaderas, aunque el resto de los mortales, sin necesidad de mala fe, esté equivocado y no lo advierta. Un católico liberal y rawlsiano como Seleme acepta que la racionalidad (atención: no la razonabilidad) es compatible con tener creencias falsas. Por ejemplo, creo que Seleme, *in foro íntimo*, podría pensar que si la mayoría de los laicos pensamos que la homosexualidad o el aborto (al menos en los tres primeros meses desde la concepción) no son inmorales, es porque tenemos creencias falsas. Pero estas no deberían ser tomadas como desacreditadoras de una regulación pública permisiva obtenida en el debate político tras un intercambio *razonable* de argumentos. No estoy seguro de cuántos católicos, porque no tengo estadísticas a la mano, compartirían esta armonía que Seleme o Cuomo encuentran entre profesar unas creencias privadas que son *ab initio* incompatibles con razones públicas. Con todo, más allá de mi ignorancia de números estadísticos, creo que se podrían formular algunos interrogantes. En primer lugar: ¿cómo sabe un creyente religioso que su afirmación es “verdadera”? Si fuera un “evidencialista” *amplio*, esto es, uno que toma en serio evidencias científicas, lógicas, filosóficas, etc., debería someter sus creencias a tests científicos, como cualquier afirmación que hacemos en la ciencia. El resultado podría ser angustiante: una progresiva disminución de la creencia religiosa, un desencantamiento del propio mundo —como cuando un niño sabe, al final, que Papá Noel son sus padres y abuelos y no un gordo de barba blanca que, para colmo, transpira tras su pesado traje en países de temperaturas caribeñas—. En cualquier caso, este camino evidencialista amplio no me parece tan promisorio para el creyente religioso. Por lo general, las evidencias científicas, para no hablar de las filosóficas, ponen en serio entredicho, cuando no refutan, afirmaciones religiosas tales como “Dios existe”, “la Virgen María obró un milagro en este caso”, “María es la madre divina de Jesucristo”, “existen tres personas distintas pero hay un solo Dios verdadero”, “Dios sabe por qué pasan así las cosas”, “los caminos del Señor son insondables”, “la homosexualidad es un desorden moral intrínseco”, etcétera. Tiendo a pensar que este puñado de ejemplos no se puede sostener por mucho tiempo si pasan por la criba de un evidencialismo amplio. Con lo cual, tiendo a ver las creencias religiosas como cuestiones de “fe” atrincheradas o blindadas frente a argumentos o evidencias adversas del estilo: hay mucho mal en el mundo, la Virgen era tan humana como Carl Sagan, los milagros son peticiones que se ríen de las leyes de la naturaleza, una paloma no es lo mismo que un espíritu santo, los caminos del Señor más que insondables son arbitrarios, y un muy largo etcétera. Lo que le queda entonces en general al religioso es la fe, un dejarse ir, un volverse, por ejemplo, un “renacido dos veces” como decía William James en sus *Variedades de la Experiencia Religiosa* (James 1994: 76) (sobre esta tipología psicológica véase Viale 2013:72). Por lo tanto, hablar de verdad allí donde el cetro es el de la fe, supone una manera muy problemática de hablar. No menos problemático

me parece poner a la par creencias religiosas con creencias filosóficas. Si todo va bien en la filosofía, los filósofos articulamos proposiciones o tesis que discutimos incansablemente, ejercitamos la duda y repelemos el “dogma”, y solemos tener poca fe en nuestras ideas. Algunos como Wittgenstein, inclusive, han sugerido que ni siquiera hay tesis filosóficas: todo lo que hay son escaleras que nos conducen a disolver *pseudoproblemas*.

Comoquiera que sea, veo a las creencias filosóficas más cerca de la razonabilidad buscada por los liberales, lo cual no quita, desde luego, que no haya filósofos irrazonables que, tras concebir una idea en un sillón, salgan a la calle en estado de epilepsia, como decía alguna vez Cioran. Pero no creo que estos casos de epilepsia retraten la genuina actividad de los filósofos, por lo que la equiparación rawlsiana entre creencias religiosas y filosóficas podría discutirse. Con todo, aquí no llevaré a cabo esta tarea porque la misma traspasa el curso que le debo dar a la argumentación en virtud del objetivo que este trabajo persigue y que anuncie al principio del texto.

Ahora bien, se podría pensar que la tensión entre verdad y razonabilidad que he presentado, no es tal. A esta posible réplica habría que contraatacarla citando el lema con el que empecé este artículo: “*auctoritas non veritas facit legem*”. A tenor de este postulado, la legitimidad de un sistema democrático requiere de neutralidad en cuestiones sobre los “verdaderos bienes” y exige disposiciones orientadas o gobernadas por la norma de la razonabilidad, no de la verdad. Esto parece, sin embargo, un movimiento en el tablero de las ideas un tanto apresurado. Por lo pronto, despejemos un sentido trivial, pero no carente de importancia, en que una autoridad sí tiene algo que ver con la “*veritas*”. Una autoridad normativa que quiera regular algún aspecto del mundo, so pena de ser irracional, no puede desdeñar la aspiración de que sus normas sean compatibles con el mundo causal y satisfagan descripciones verdaderas de ese mundo. Por ejemplo, dictar leyes que protejan las condiciones sociales y sanitarias adecuadas para mujeres embarazadas, requiere conocer procesos naturales sobre una gestación. A esto un autor como Joseph Raz (2006: 141-175) lo denominaría regulaciones de una autoridad que funciona como “servicio”: dotándonos de las mejores razones regulativas para actuar.

Con respecto al postulado *raziano* de la autoridad *qua* servicio hay un problema que debo mencionar antes de avanzar. Julio Montero me ha planteado que alguien podría objetar que incluso una afirmación completamente irrazonable podría satisfacer esta condición del servicio. De hecho, la mayoría de las posiciones irrazonables suelen ser pasibles de ser aplicadas en el mundo (por ejemplo, “debe matarse a los ateos”). Tal vez esto se deba a que la razonabilidad (o corrección normativa) suele ser independiente de la aplicabilidad/operatividad de las normas. Si entiendo bien, Montero me lanza como problema el posible hiato entre la corrección normativa de ciertos principios y su dimensión pragmático-aplicativa. Aunque ciertamente ambas esferas se pueden distinguir, no creo que una norma irrazonable cuaje con una descripción verdadera del mundo. La norma “debe matarse a los ateos” no puede tener una corrección que no “cuelgue de nada”. Su corrección es parasitaria de aspectos verdaderos del mundo que oficien de “hechos normativos” que habiliten desde el punto de vista conceptual esa inferencia normativa. Ninguna descripción verdadera del mundo habilitaría esta norma; la misma

I 229

chocaría con múltiples presupuestos conceptuales y normativos que forman parte de nuestro mundo.

Sea como fuere, en un sentido más fuerte, si una autoridad quisiera satisfacer el criterio que Joseph Raz denominó de “servicio” a los súbditos, exige un conocimiento de cuáles serían las mejores razones para regular nuestro comportamiento, de modo tal que nuestras eventuales propias razones para actuar queden desplazadas. Si la autoridad dio en el blanco, seremos mejor servidos guiándonos por las razones que ella ha logrado ver, que por las propias. Así que afirmar como un mantra el lema hobbesiano puede ayudar a lograr una calma mental relativa y limitada, si se consignan en contra las dos enmiendas que acabo de citar.

Digamos algo más: alguien podría pensar que creer en la verdad de *x* es una razón para actuar en cierto sentido; es decir, es una condición de una acción racional. Supóngase, por ejemplo, que a las doce de la noche, entre algunos bostezos y mientras termino de releer *Salambó* de Flaubert, siento una poderosa hambre. Si tengo un fuerte deseo de saciar mi hambre, y tengo la creencia verdadera de que el refrigerador está a unos pasos de mi habitación, este juego deseo + creencia verdadera parece contar como una *razón* a favor de hacer algo: por ejemplo levantarme e ir al refrigerador a procurarme algo que calme este estado fisiológico. A veces las situaciones son más complicadas. Tengo hambre, pero también mucho sueño o “fiaca”, entonces se genera en mí un “balance” de razones a favor o en contra de ir al refrigerador. A veces el panorama también se complica por otros casos más complejos de conflicto entre creencias, como aquellos que surgen de hipótesis de autoengaño, combinadas o no con supuestos de debilidad de la voluntad.

230 |

Ahora bien, *mutatis mutandis*, y dejando de lado el ejemplo anterior restringido a creencias asociadas a deseos básicos, un creyente religioso que estuviera persuadido de la verdad de *x* –por ejemplo de que la maternidad subrogada es inmoral– debería, según este criterio de racionalidad y de coherencia en sus creencias y su agencia, actuar conforme con esta verdad en el foro público (en contra de esta reconstrucción, véase completo el libro de Seleme 2013). No obstante, razones de orden político desaconsejan vigorosamente esta consideración estrecha de racionalidad. La gente puede equivocarse y ser “racional”. En términos de la ecuación rawlsiana, esto significaría tener “capacidad para el juicio y el razonamiento”. Esto último, naturalmente, tiene su costado intrincado, porque si los creyentes religiosos se refugian en la fe y no en las evidencias, tal como he señalado antes, entonces su capacidad para el juicio y el razonamiento se halla francamente menguada. Sin embargo, dejemos de lado esta cuestión porque podría suponer un desvío del carril en el que deseo permanecer en este trabajo.

3.¿Cómo entender la noción de objetividad en la filosofía política?

Todo el tramo de análisis recorrido parece sugerir lo siguiente: si queremos permanecer en el ámbito de la política, de la discusión pública y alentar el pluralismo, mas no estancar con el mismo los debates razonables y entorpecer consensos superpuestos, mejor dejar la verdad a un lado. Esta victoria

a algunos les puede sonar pírrica. Presume ser mucho lo que sacrificamos dejando la verdad a un lado y nos molestaría tirar la bañadera con el bebé adentro. Quisiéramos que nuestras ideas políticas, y más específicamente las discusiones que tenemos en este ámbito, no sufrieran la esquizofrenia de ser razonables pero falsas. Creo que si el problema tiene algo de genuinamente angustiante, hay una forma de aliviar la angustia o tensión. Voy a asumir, para esto, que tenemos que dejar la noción de verdad que ofrecí antes y abrazar un concepto *próximo* pero *no idéntico*: me refiero al concepto de “objetividad”. Por esta expresión, naturalmente, se entienden cosas muy diversas en filosofía y el concepto mismo es remitido a planos de reflexión diferentes: al plano epistémico o de acceso a ciertos *inputs* o intuiciones, al plano ontológico de hechos, estados de cosas o información que existe con independencia de lo que pensemos o hagamos, etc.

Por objetividad entenderé algo cercano a lo que Brandom (2002) entiende como el “espacio social de articulación de razones”. En efecto, “objetividad”, en mis términos, equivale a disposición a dar los mejores argumentos (empíricos, conceptuales, lógicos, normativos) en un debate. Creo que esta salida es más aceptable, o al menos no tan problemática como aquella que sostiene que hay objetividad en una creencia si hay un estado de cosas, o un hecho del mundo, que la haga objetivamente verdadera. Esta versión correspondentista (que esboqué al comienzo de este trabajo siguiendo a Crispin Wright) vuelve equivalentes el concepto de verdad con el concepto de postular una creencia objetiva.

No voy a alegar aquí en contra de una versión potencialmente verosímil que defienda la existencia de hechos “normativos” más o menos alineados, o en relación lógica de superviniencia o emergencia, con otros hechos naturales que forman el mobiliario físico del mundo. No es mi simpatía o mi antipatía por esta versión realista lo que quiero hacer jugar de momento, ni tampoco abogar por una implacable “ética sin ontología”, como se plantearía en la obra de Hilary Putnam (2013). De hecho, creo que la postulación de unos hechos normativos no es algo descabellado; pero aquí no puedo desarrollar mi visión completa de esta forma de objetividad. En el presente trabajo necesito, antes que nada, sellar una visión de objetividad como compromiso con la argumentación racional. Cuando digo “racional”, tampoco obturo el papel que pueden jugar ciertos sentimientos o emociones bien educadas. Pero, nuevamente, aquí doy por descontado este punto. Una teoría del papel de las emociones y su vínculo con facultades racionales debe aguardar un trabajo independiente.

En cualquier caso, de lo que sí me hallo más convencido es que varias posturas subjetivistas han surgido, en significativas ocasiones, por un rechazo a esta versión. Soy de la opinión de que no es necesario abrazar esta versión de objetividad para caer en la playa del subjetivismo y, eventualmente, del relativismo. En mi versión del asunto, la asunción de una objetividad en los términos de un *intercambio entre los mejores argumentos* no es tan costosa y *deja en suspenso*, por ende *no elimina en mis términos*, una discusión sobre *nociones más duras de objetividad* como la que exige la postulación de *hechos normativos independientes*. Nociones como las de democracia, inclusive de valores plurales y en conflicto, presuponen con fuerza una noción de objetividad que no requiere *necesariamente* —a los fines de reconciliar cierta idea

primitiva de verdad con el ideal de discusión pública razonable— de la postulación de algún tipo de metafísica u ontología de hechos independientes de nosotros. Aunque, como acabo de sugerir, mi perspectiva deja en suspenso y no elimina del análisis filosófico la eventual plausibilidad de una versión más dura de objetividad. Asunto este que demanda un esfuerzo filosófico más poderoso que aquí no libraré por razones de (auto)contención metodológica.

Ahora pues, es muy posible, por cierto, que si la trama de razones que debemos darnos unos a otros está bien reforzada, todo lo que esté dentro de la trama “toque la nariz del mundo”. Pero esta intuición puede dejarse a un lado, y desde el punto de vista si se quiere metodológico del análisis, podemos quedarnos con la idea de objetividad *qua intercambio de las mejores razones*. Más bien, quiero insistir en que este tipo de objetividad se lleva bien con la idea de *argumentabilidad racional*. Desde este específico punto de vista, no es posible hablar de debates públicos genuinos, de desacuerdos que no sean simplemente “*faultless*” (Kölbel 2004: 53-73) si fuéramos unos subjetivistas ramplones. En el ámbito de la política, como en otros ámbitos prácticos, defiendo que es una *exigencia constitutiva del propio campo*, casi un a priori, *presuponer la objetividad* de las posiciones en términos de exigencia de *dar los mejores argumentos o razones*. Debo enfatizar en este punto. No se trata de una mera interpretación de la objetividad *qua* exigencia *actitudinal*. Como señalé perspicazmente el árbitro de este trabajo, la antes mencionada interpretación podría considerarse conceptualmente necesaria pero no suficiente. Mi afirmación es más fuerte que esto y debo por ello resaltarla: la presuposición de objetividad, al menos en los términos en que la estoy delineando aquí, es una exigencia conceptual para todo agente que, desde un punto de vista normativo, quiera comportarse como un agente *racional*, esto es, como un agente que *debe* dar las mejores razones sobre su posición; mejores razones que presionen a tal punto al agente que este logre despegar las cortezas que inicialmente pudiera tener su posición en términos de meros intereses de poder instrumentales, intereses no susceptibles de universalización mediante ningún mecanismo deliberativo racional disponible.

Es posible esperar que a esta concepción de objetividad que propongo se le achaque todavía cierta imprecisión. Por ejemplo, ¿hasta qué punto lo que estoy diciendo no es otra forma de plantear ideas que Rawls ha defendido mejor? Sin pretensiones de hacer filología con el Rawls “histórico”, no tengo problemas en admitir la cercanía de este trabajo con sus ideas. Sin embargo, creo que habría un *punto relativamente independiente* de las formulaciones rawlsianas en mi trabajo y este punto descansa en el tipo de objetividad en la que estoy pensando. Veámoslo del siguiente modo. Alguien podría replicarme que Rawls también está rozando una objetividad cuando pide que nuestros juicios sean razonables y se aten a una “cultura política o pública compartida”. Yo podría decir: de acuerdo, *pero...* Mi intuición es que la noción de objetividad que propongo está conectada solo *contingentemente* con la denominada “cultura política compartida”. El intercambio de las mejores razones debería admitir, en mi versión, algo así como una suerte de “independencia contextual”, en este caso, de la cultura pública compartida. Es decir, la potencia de las razones no puede *reducirse* exclusivamente al *factum* de una cultura pública compartida. Decir lo contrario sería recaer en la idea de “acuerdo

mayoritario” como piedra de toque de la corrección o bondad de nuestras leyes o instituciones.

En efecto, creo que mi noción de objetividad demanda algo más fuerte que la subyacente a *Liberalismo Político* de John Rawls. La noción de objetividad que intento defender exige independencia contextual; independencia que refuerza la eventual necesidad de *juicios contrafácticos más severos* (véase Ratti 2012: 458 ss.). Además, la independencia contextual antes aludida puede requerir del empleo de experimentos mentales tales como el de espectadores imparciales y benevolentes que fuercen a reflexionar críticamente sobre los aspectos sustentados en una cultura política o pública compartida. Otra forma alternativa y no menos fuerte de decir esto sería la siguiente: la cultura pública compartida es genuinamente normativa cuando nos tomamos en serio sus presupuestos bajo versiones más poderosas que pueden desafiar lecturas superficiales de las razones ofrecidas en dicha cultura. Esto hace de mi idea de objetividad una noción “más filosófica” y “menos política” y, por ende, más cercana a un buen antídoto contra el relativismo al que aludí párrafos más atrás.

En cualquier caso, concedo que es dable admitir que la tarea de dar los mejores argumentos puede fracasar. Es de hecho la versión falibilista y experimentalista dada por pragmatistas como Dewey la que explica adecuadamente las luces y sombras de nuestras batallas por dar con las regulaciones correctas de las cosas que, para parafrasear a Harry Frankfurt, más nos preocupan. Pero experimentalismo y falibilismo no son cheques en blanco para el subjetivismo; todo lo contrario, son parte de la exigencia de objetividad *qua* argumentabilidad en un espacio social como el que tiene en mente el neohegeliano Robert Brandom (2002).

I 233

4. A modo de conclusión: sobre el concepto de tolerancia

A sentado lo anterior, digamos lo siguiente. La llave de auxilio para evitar que el pluralismo de valores desemboque en el fanatismo y la beligerancia es nada menos que la tolerancia. La tolerancia, desde este punto de vista, es el remedio del que disponemos hasta tanto no encontremos la teoría moral final y nos volvamos, si tenemos el deseo, plenamente morales. Este “hasta tanto” podría prolongarse indefinidamente. En cualquier caso, la tolerancia implica, básicamente, una relación triádica entre un sujeto tolerante, la conducta objeto de la tolerancia y un sujeto al que hay que tolerar. Dicha relación presupone que el tolerante se abstiene de interferir, emblemáticamente prohibiendo, la conducta desplegada por el sujeto al que se tolera. Se puede afirmar que esta noción se asemeja a una *actitud disposicional*, que en términos de un especialista en la cuestión como González de la Vega (2013), impone en los tolerantes el requisito conceptual de ostentar la “virtud”, la disposición estable de ser tolerantes. A esto se podría añadir, en términos de Garzón Valdés (1992), que en la tolerancia se juegan dos sistemas: uno básico al que pertenece la perspectiva valorativa del tolerante (por ejemplo su asco o fobia por la homosexualidad) y un sistema justificatorio, de segundo orden, digamos de moralidad reflexiva, que lo lleva a establecer una condición para frenar la consecuencia que se seguiría del asco o la fobia. El tolerante puede percibir que lo que hace el tolerado

ofende sus convicciones relevantes y es en virtud de un balance entre las normas pertinentes del sistema básico y del sistema justificatorio que logra consolidar la tolerancia, si tiene la disposición para hacerlo.

No pretendo aquí presentar un pergamino completo con el problema filosófico de la tolerancia y sus (eventuales) paradojas. Más bien lo que quiero exponer aquí es que la tolerancia, sea considerada un valor, o una virtud, o ambas cosas, presupone, so riesgo de caer en autocontradicción, un plexo de objetividad. La tolerancia es un valor tan objetivo como la democracia o el pluralismo. Su objetividad, en primer lugar, hace inteligible la discusión cordial y razonable sobre temas en los que estamos en desacuerdo; si fuera un simple adorno producto de una cavilación subjetiva no generalizable, entonces su rendimiento práctico, su marco para discutir razonablemente cuestiones sustanciales sobre las que discordamos, no podría existir. No es que la tolerancia sea objetiva solo por estar “ahí”. Estar “ahí” significa que la presuponemos cada vez que queremos dar cuenta inteligiblemente de ciertas prácticas. Es también objetiva en un segundo sentido, a saber: identificar qué convicciones normativas —morales, estéticas, políticas, etc.— son relevantes para jugar el juego de la tolerancia presupone un juego de argumentación. No hay terreno consistente ni promisorio para el subjetivismo en estas materias. Es más, plausiblemente se puede defender que disponemos de criterios argumentables de porqué no cualquier estado de cosas o comportamiento es tolerable o intolerable. Necesitamos entender que la objetividad es un valor objetivo posibilitante de la convivencia democrática, pero también tenemos que presuponer cierta objetividad —en términos al menos de argumentabilidad tal como propongo aquí— de suerte que podamos confiablemente defender cuándo se debe tolerar o no tolerar “x”, sea lo que fuere esta “x” en la ecuación del razonamiento moral y político.

234 |

Insisto: todas nuestras discusiones sustantivas exigen presuponer objetividad en el sentido de argumentabilidad que he brindado antes. No nos podemos dar el lujo de tener convicciones normativas sobre el valor de la paz, de la igualdad como inclusión de los desfavorecidos, de democracia en vez de autocracia, si, a la par de defender estas convicciones más allá de nuestra propia piel, somos, metaéticamente hablando, subjetivistas.

La presuposición conceptual de que argumentar es un requisito normativo ineludible ha sido entrevista con insistencia por éticos del discurso como Apel o Habermas (véase, por ejemplo, Crelier 2004). Según los apelianos, por ejemplo, esta presuposición puede probarse mediante un argumento trascendental construido a partir de implícitos de nuestras prácticas sociales y discursivas. Decir que no se debe argumentar, so riesgo de caer en contradicción performativa, requiere, a su vez, de una presuposición trascendental, o bien una de tipo apriorista. Esta presuposición, a su vez, por razones lógicas de coherencia tendría que ser también asumida como objetiva. Esta presuposición es el timón que guía nuestro barco cuando debemos razonar y debatir acerca de preguntas del siguiente estilo: por ejemplo, ¿deberíamos admitir que la tenencia y consumo de estupefacientes para uso personal debe permitirse? Más aún: ¿deberíamos descriminalizar ciertos consumos y favorecer el sistema de salud pública para ayudar a los adictos? O, cambiando la tónica de los problemas, pensemos en estos otros: ¿deberíamos permitir nuevas formas de euge-

nesia mejorativa, por caso las que posibilitan mejorar notablemente la visión o la audición en ciertas personas? No me estoy refiriendo a intervenciones para paliar deficiencias, por ejemplo a una intervención coclear en hipoacúsicos, sino a intervenciones dirigidas hacia el sujeto que ve y oye perfectamente pero quiere expandir la frontera de sus capacidades, algo así como querer ser un hombre biónico o un cuasi superhéroe. Necesitamos hacer una filosofía para superhéroes y para robots y drones, porque el futuro se está desplomando en nuestro presente y es más urgente que nunca la reflexión filosófica en estos ámbitos. Pero, como quiera que sea, estas cuestiones exigen dar batalla en el plano de los argumentos. Debemos obtener las mejores evidencias empíricas, utilizar los mecanismos de la lógica, del razonamiento informal, etc., y también articular teorías políticas de acceso igualitario a ciertos bienes sanitarios, y de teorías morales sobre cuáles límites, si los hay, deberíamos aplicar a la investigación científica, médica, etc., para terminar en un debate político amplio que conduzca a cierta regulación en esta área o en otras.

De todas maneras, las regulaciones en las mencionadas áreas, sea mediante ciertas prohibiciones, sea mediante ciertas permisiones explícitas, o bien sea ampliando o restringiendo esferas de aplicación de normas ya instaladas, no puede, en mi opinión, satisfacer el postulado fuerte de *neutralidad* valorativa que defiende el liberalismo clásico. Inclusive liberales como Raz sostendrían que detrás de la supuesta neutralidad del estado liberal, hay un perfeccionismo que conviene explicitar y del que hay que ser conscientes. En ese marco, nos damos cuenta de que más allá de la garantía estatal de que los agentes lleven planes de vida autónomos, sin interferencias arbitrarias, la eliminación de formas perversas de actuar (por ejemplo el castigo a los propagadores y consumidores de pornografía infantil) es una forma no neutral y aceptablemente perfeccionista con que el Estado se inmiscuye en cuestiones vitales sustanciales. Pensemos en un caso diverso. Supongamos que en materia de aborto, son argumentos de tipo laico los que triunfan y se permite la interrupción voluntaria del embarazo dentro de los tres primeros meses de gestación. Aunque el debate público haya sido en términos de concepciones razonables provistas por ciudadanos *laicos*, ello no termina de negar que algún tipo de concepción del bien y del mal aceptable ha sido inoculada al debate. Si Raz en algo tiene razón, la defensa, por ejemplo, de la prioridad de los derechos reproductivos de la mujer en cuanto ser plenamente autónomo, remiten a una concepción según la cual una vida gobernada por una consciencia autónoma y libre es parte de una versión de la vida buena.

Ahora bien, debo señalar que no creo en la neutralidad, si ello significa que es conceptualmente posible que un Estado se abstenga totalmente de fomentar o permitir cierta concepción del bien. Una crítica que suele hacerse a la versión liberal de la autonomía, arrastrada de una versión larvada de luteranismo, es que la misma es compatible con actuar inmoralmemente; es decir, la autonomía para desarrollar propios planes de vida puede implicar acciones inmorales. Algunos filósofos de la religión (véase Groarke 2006: 257-278), reinterpretando el liberalismo, expurgándolo de su inadecuada lectura del luteranismo, sostienen que la autonomía del agente moral debe ser compatible con su florecimiento, entendido esto último como la capacidad moral de ser un agente “pleno” que sea sensible a los bienes.

A tenor de lo anterior, se podría decir que aun un Estado liberal, que establezca blindajes y condiciones para que los agentes morales actúen en forma autónoma, parece tener, como ha dicho Raz (2001: 131-132), ya un compromiso con un valor moral como el de la autonomía. A partir de esto se ha dicho que ciertos liberales pueden vivir sin problemas en su consciencia si admiten explícitamente que el Estado, sea cual fuere, desarrolle un cierto tipo de “perfeccionismo aceptable”. A la luz de esta clase de réplicas, creo más en la razonabilidad, auxiliada de la objetividad, que en la neutralidad. Aún más: en la discusión filosófica entre religión y laicismo, creo que una postura que se escapa de estos dos extremos, sería aquella según la cual en el ámbito público las únicas religiones admisibles son las religiones que Dworkin (2013) ha llamado “sin Dios”. Unas concepciones que admiten que el universo tiene aspectos misteriosos y maravillosos que percibimos como destellos de una belleza y de una bondad que no necesariamente tenemos que imputar a un ser como Dios. Con todo, la base argumental de esta última afirmación deberá esperar para otro trabajo.¹

BIBLIOGRAFÍA

Bok, S. (2010), *Mentir: La elección moral en la vida pública y privada*, trad. L. Manríquez (México: Fondo de Cultura Económica). [Edición original: *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, New York: Vintage Books, 3rd ed., 1999.]

Brandom, R. (2002), *La articulación de las razones: Una introducción al inferencialismo*, trad. E. de Bustos (Madrid: Siglo XXI). [Edición original: *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.]

Crelier, A. (2004), *Tras la argumentación: Relectura de la ética apeliana* (Mar del Plata: Editorial Suárez).

Dworkin, R. (2013), *Religion without God* (Cambridge: Harvard University Press).

¹ Debo agradecer a Fernando Lizárraga y Santiago Prono por las útiles observaciones que hicieron a una versión previa de este trabajo. Hugo Seleme me ayudó en la discusión de un punto específico sobre la relación entre laicismo liberal y catolicismo. También quiero gratificar a mis colegas Graciela Vidiella, Nicolás Alles y Graciela Barranco que discutieron una versión anterior de este trabajo defendida en el marco de una mesa redonda titulada “Democracia: deliberación, política, moral y verdad” en las XII Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía, Universidad Nacional del Litoral, Argentina, el 9 de mayo de 2014. Debo agradecer calurosamente a Julio Montero. Sus comentarios, de manera muy especial, fueron al hueso de algunos de mis argumentos y me presionaron para mejorar la presentación de los mismos. También a Luciana Samamé por su trabajo de edición previa del artículo. *Last, but not least*, deseo dar las gracias al árbitro anónimo por sus útiles sugerencias y preguntas. Este trabajo se enmarca, específicamente, en el proyecto que codirijo junto a la Dra. Vidiella, “Problemas en torno a la legitimidad en la teoría de la democracia”, CAID + D, 2012, Universidad Nacional del Litoral.

Garreta Leclercq, M. (2010), “Liberalismo político, justificación pública y verdad”, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 33: 215-238.

Garzón Valdés, E. (1992), “No pongas tus sucias manos sobre Mozart: Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia”, *Claves de razón práctica*, 19: 16-23. [Reproducido en Garzón Valdés (1993), *Derecho, ética y política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.]

González de la Vega, R. (2013), *Tolerance as a Moral Ideal in Contemporary Liberalism: A Conceptual and Justificatory Analysis*. [Manuscrito inédito constituido por la tesis doctoral defendida en Lovaina, todavía no publicada, citada con permiso del autor.]

Groarke, L. (2006), “What is Freedom? Why Christianity and Theoretical Liberalism Cannot be Reconciled?”, *The Heythrop Journal*, 47, 2: 257-258.

Heyse, T. (2012), “Truth versus Democratic Pluralism”. [Trabajo inédito presentado al congreso internacional *Face au conflit des valeurs: quelle démocratie? Le pluralisme libéral et ses critiques*, París, 20-21 de setiembre de 2012].

James, W. (1994), *Las variedades de la experiencia religiosa* (Barcelona: Península). [Edición original: *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York: Longmans, Green & Co, 1902.]

Kölb, M. (2004), “Faultless Disagreement”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 104: 53-73.

Putnam, H. (2013), *Ética sin ontología*, trad. A. Freixa (Barcelona: Alpha Decay). [Edición original: *Ethics without Ontology*, Cambridge: Harvard University Press, 2005.]

Ratti, G. B. (2012), “Contrafácticos y juicios causales”, *Diritto & Questione Pubbliche*, 12: 446-468.

Rawls, J. (1993), *Political Liberalism* (Columbia: Columbia University Press).

I 237

Raz, J. (2001), *La ética en el ámbito público*, trad. M. L. Melon (Barcelona: Gedisa). [Edición original: *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford: Clarendon Press, 1994.]

Raz, J. (2006), “El problema de la autoridad: de nuevo sobre la concepción como servicio”, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 29: 141-175.

Rodríguez Zepeda, J. (2008), “De la racionalidad a la razonabilidad: la reforma de la filosofía moral en John Rawls”, en Santiago (comp.) (2008: 167-184).

Santiago, T. (2008) (comp.), *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad* (México: Plaza y Valdés).

Seleme, H. (2007), “El desafío del católico liberal”, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 30: 471-490.

Seleme, H. (2013), *Laicidad y catolicismo* (México: UNAM).

Venezia, L. (2010), “Liberalismo político: moral, no epistemológico”, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 33: 239-248.

Viale, C. (2013), “Sagrado/Profano: El aspecto durkheimiano de la filosofía de la religión de William James”, *Ideas y Valores*, 62: 57-79.

Viola, F. (1982), “Riflessione sulla metamorfosi del concetto di autorità nel pensiero di Hobbes”, *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 20: 63-88.

Recibido: 07-2014; aceptado: 12-2014

ESTUDIOS CRÍTICOS

Anotações acerca de *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl*

GISELE SECCO

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

—

Resumo: Esta nota apresenta um análise de *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl*, coletânea com trabalhos de integrantes do *Grupo Conesul de Filosofia das Ciências Formais*. A obra traça um panorama dos tratamentos filosóficos apresentados por Leibniz, Kant, Frege e os booleanos, bem como por Husserl, de algumas questões relacionadas às singularidades conceituais do conhecimento simbólico —conhecimento cujo padrão se encontra nas artes da aritmética e da álgebra. A unidade temática e (ao menos parcialmente) estilística do livro é analisada visando mostrar suas articulações.

I 239

Palavras-chave: conhecimento simbólico, Leibniz, Kant, logicistas, Husserl.

Notes on Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl

Abstract: This note presents an analysis of *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl*, a collection of works from some members of *The Southern Cone Group for the Philosophy of Formal Sciences*. The volume delineates an outlook of the philosophical treatments presented by

Leibniz, Kant, Frege and the Booleans, as well as by Husserl, of some questions related to the conceptual singularities of symbolic knowledge –whose standard we find in the arts of algebra and arithmetic. The book's unity of themes and (at least in part) style is examined with the aim of showing the articulation of its parts.

Key-words: symbolic knowledge, Leibniz, Kant, logicians, Husserl.

A especificidade do volume editado por Lassalle Casanave para a série intitulada *Studies in logic*, da *College Publications*, consiste na apresentação de um percurso sistematizante que abrange os tratamentos concebidos por Leibniz, Kant, Frege e os booleanos, bem como por Husserl, para alguns problemas relativos às singularidades conceituais do conhecimento dito simbólico.

O objetivo central da obra é fornecer ferramentas para um refinamento da compreensão da modalidade estritamente simbólica de conhecimento, cujo cânone se materializa nas artes da aritmética e da álgebra. O propósito é levado a cabo em cada capítulo de modo específico, não obstante a unidade temática, e em boa parte estilística, entre os textos. Observe-se, por exemplo, a confrontação do tipo simbólico de conhecimento seja com sua variante diametralmente oposta, o conhecimento intuitivo, seja com as variantes de tipo verbal e gráfico –que comportam uma similaridade relevante com o conhecimento estritamente simbólico: o acesso *por meio de caracteres*. Esta estratégia comparativa, sugere o editor no breve prefácio, visa apontar para um conjunto de distinções intelectuais do conhecimento simbólico, incluídas algumas de preeminente valor. Pretende-se ainda mostrar, dentre outras coisas, que as vantagens apresentadas por esta modalidade de conhecimento subsistem, ainda que sua obtenção exija não somente a criação de linguagens artificiais como também corretas implementações calculatórias. Na produção de conhecimento verbal e gráfico, mais ou menos dependentes das linguagens comuns ou naturais, o pensamento não é tão cego quanto nas linguagens arregimentadas e operadas ao modelo algébrico, o que além das aventadas vantagens acarreta peculiares dificuldades conceituais.

Outro aspecto comum aos capítulos do livro encontra-se na presença de variados porém interconectados problemas relativos à filosofia da lógica e da matemática, questões de metafísica e metodologia filosófica, além de tópicos de filosofia da linguagem. No que se segue tentarei mostrar algumas articulações entre as partes do volume, evidenciando o tratamento harmônico dos temas e problemas propostos, ainda que seja possível sublinhar diminutas dissonâncias.



O volume abre com um capítulo dedicado à instauração do conceito de conhecimento simbólico na tradição da filosofia alemã. Este tipo de conhecimento é em geral caracterizado como aquele para o qual alguma mediação simbólica é necessária. Em “Representing and Abstracting. An Analysis of Leibniz’s

Concept of Symbolic Knowledge”, Oscar Miguel Esquisabel investiga os aspectos essenciais do conhecimento simbólico. Tais aspectos vinculam-se a seus múltiplos usos ou funções tais como apresentados na obra de Leibniz, afinal o responsável pela dita instauração. Todavia, não tendo o filósofo utilizado diligentemente o termo cujo destino acabou por influenciar, Esquisabel trata de analisar genealogicamente ocorrências de termos correlatos (*pensamento cego, surdo, vazio, noção supositiva*) em seus escritos de juventude (especialmente a famosa *Dissertatio de Arte Combinatoria*, de 1666), não sem delinear um percurso que se inicia pela obra madura do filósofo (como as *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, publicadas em 1684). A tentativa de estabelecer um conceito unitário de conhecimento simbólico a partir de Leibniz revela-o portador de dupla compleição, além de indicar certas tensões entre as feições e as funções constitutivas deste tipo de conhecimento.

Ora, a detecção de uma ambivalência incontornável na caracterização leibniziana de conhecimento simbólico ou pensamento cego legitima hesitações frente às alegadas virtudes cognitivas deste tipo de conhecimento. Isso se destaca especialmente quando da comparação com as capacidades de expansão e fundamentação cognitiva fornecidas pelo pensamento verbal, obtido por meio de caracteres sonoros, espontâneos, e dotados de significado extrassimbólicos –como os caracteres das línguas naturais. Vejamos em que consiste a referida ambivalência, ao menos tal como se apresenta na caracterização geral e preliminar oferecida por Esquisabel.

Por um lado, deve-se destacar a função subrogatória ou representacional dos signos com relação às ideias elas mesmas: o fato de que o pensamento humano depende em geral de signos, sonoros ou escritos. Por maior que seja a confiança com relação ao acerto no uso das regras da língua comum, signos naturais podem esconder contradições ou mesmo noções quiméricas. Esta desconfiança com relação ao que Esquisabel denominou aspecto semântico-intensional do conhecimento simbólico motivou Leibniz à introdução da combinatória como arte de abreviar e simplificar processos de pensamento por meio de regras que preservam certas estruturas ou, o que é o mesmo, uma ordem sintática. Trata-se do aspecto propriamente calculatório, computacional ou de simbolismo operativo de sistemas notacionalmente similares à álgebra –constituídos de caracteres escritos, artificialmente constituídos, manipuláveis mecanicamente por um regimento de tipo sintático e que, portanto, não exigem compreensão de “significados materiais”. Por este aspecto o pensamento cego, ou simbólico em sentido estrito, por assim dizer se imuniza das compreensões confusas típicas dos processos hermenêuticos cotidianos, levados a cabo na língua comum. Isso, por sua vez, vincula-se à função psicotécnica, função de abreviação e simplificação de processos inferenciais e operações cognitivas, como a atenuação do uso da memória. De todo modo, trata-se de um aspecto pelo qual se explicitam algumas das vantagens do conhecimento simbólico.

Por outro lado, a versão restrita do pensamento cego como simbolismo operativo exige a apreensão de formas ou estruturas expostas nas configurações simbólicas elas mesmas, de modo que o que está em jogo neste caso é um tipo de pensamento que funciona por meio de “uma espécie de raciocínio visual. Neste caso a forma simbólica (qualquer que seja sua natureza: caracteres, figuras ou desenhos) não é apenas um objeto físico mas é reconhecida como uma imagem ou diagrama

que representa algo” (Esquisabel, 2012: 26). Dito de outro modo, é a expressividade das fórmulas típicas do pensamento algébrico, também compreendida como seu aspecto ectético,¹ o que revela certos padrões pelos quais as inferências são realizadas e verificadas nesta modalidade de pensamento. As fórmulas e concatenações de fórmulas ao modo algébrico são mecanicamente manipuláveis e, *à la fois*, exibem ou expressam relações estruturais.

Assim, o tipo de pensamento engendrado pela manipulação de gênero algébrico pode inscrever-se legitimamente no domínio do conhecimento –posto que as relações estabelecidas neste tipo de operação não são senão descobertas por intermédio de tais operações. Justificar-se-ia, desse modo, a eliminação das hesitações frente às potencialidades intelectuais desta forma de conhecimento, uma vez que parece ser justamente a correlação entre aspectos computacionais e expressivos a fonte da peculiar eficiência do pensamento simbólico na expansão e fundamentação de conhecimentos. E não somente para qualquer conhecimento, vale notar, mas para um tipo de conhecimento capaz do mais alto grau de certeza, o que é metaforicamente expresso por Leibniz na ideia da possibilidade de um *teste ante oculos* da verdade por meio de um *filum meditandi*.

O duplo caráter da noção leibniziana de conhecimento simbólico acentua-se pela apresentação da sua *natureza estrutural*, especialmente em suas funções subrogatória e expressiva. No caso da primeira função, a exposição de Esquisabel realiza um *détour* sobre o papel das ideias na filosofia do conhecimento de Leibniz, que não analisarei aqui. Vale entre tanto notar que a questão acerca da relação entre ideias e signos é justamente uma das que mobiliza o autor a reconstruir a perspectiva leibniziana de modo a preservar coerência nela entre a referida relação e seu conceito de harmonia universal, mesmo reconhecendo certa ambiguidade no tratamento que Leibniz fornece de nossas capacidades de obter diretamente conhecimento de ideias. Mais especificamente, a questão de Esquisabel acerca deste ponto é sobre “como se estabelece a correspondência entre ideias e suas expressões simbólicas”, pois “uma ideia não pode ser concebida como se fosse uma coisa que pode ser comparada com outra coisa” (Esquisabel, 2012: 39)

No caso da segunda função há pouco destacada, qual seja, a expressiva, aborda-se a incipiente teoria da representação estrutural do filósofo, cujo coração é a noção de *expressão* como *projeção*, *mapeamento*, *morfismo* ou *preservação de estruturas* –correspondências adequadas entre as relações expostas nas representações (os componentes sintáticos das expressões simbólicas) e as relações dos itens representados pelos signos (as relações e operações entre os objetos representados). Nota Esquisabel que tais correspondências, que afinal são a condição fundamental para a expressividade de sistemas semióticos, possuem diferentes graus de acuidade, ora

¹ Entendendo-se pelo termo o mesmo que seu caráter de exposição ou exibição, por oposição ao caráter de designação, típico das palavras da linguagem natural. Sobre este ponto veja-se Lassalle Casanave 2012a.

mais baseadas nas similaridades externas e perceptíveis (como no caso das figuras geométricas), ora baseadas em transformações de relações e operações matemáticas, nas quais se podem combinar signos convencionais com signos naturais. Neste último caso, vale observar, podem ser expressas relações que não correspondem a aspectos exteriores ou perceptíveis de objetos representados e signos representantes. Ademais, o autor destaca que os sistemas simbólicos podem expressar-se mutuamente, conforme forem abstraídas as relações formais, que são invariantes das transformações projetivas ou mapeamentos entre sistemas simbólicos. Ao fim e ao cabo, elas desempenham um papel fulcral para nada mais do que a caracterização leibniziana de verdade (já que tais relações formais seriam sua “base”, veja-se Esquisabel 2012: 42).

O ponto culminante do conceito leibniziano de conhecimento simbólico –o projeto da *Característica Geral* como ciência de estruturas formais, instanciadas em qualquer domínio particular de conhecimento– é tratado na penúltima seção do capítulo. O objetivo da *Característica Geral* consiste em investigar as leis de composição e transformação de formas “vazias”, fornecidas pelas propriedades das *fórmulas que exibem formas gerais* de relações, conexões e operações sem interpretação determinada. O projeto leibniziano da *Característica Geral* é compreendido então como o delineamento de uma ciência ou teoria ectética abstrata de nível superior, posto que aborda estruturas teóricas. Esta ciência possibilita *conhecimento simbólico de invariantes estruturais*, “das condições de possibilidade do conhecimento simbólico como tal” (Esquisabel 2012: 43), e preserva em si aquele caráter *bifrons*, de sintaxe e expressão visual, típico do pensamento que está no âmago do ideal desta modalidade de conhecimento.

I 243

Esquisabel retoma, na seção final, os pontos capitais de sua apresentação, enunciando novamente suas principais conclusões quanto à possível caracterização do conceito de pensamento cego –afinal, noção fundamental para a compreensão da ideia de pensamento e conhecimento simbólico em sentido estrito– já delineadas na abertura do texto: que o conceito leibniziano tem tantas vantagens quando fatores potencialmente “perigosos” (Esquisabel 2012: 3). Enquanto os atributos positivos estão vinculados à natureza e à função do cálculo simbólico, ao modo da aritmética e da álgebra, sua conexão com o uso comum da língua (encarnada no que se denomina de pensamento verbal) pode ser restritiva na medida em que permite a ocorrência de ambiguidades e vaguezas que obstaculizam não somente a compreensão mútua como a obtenção de conhecimento genuíno.

Caberia anotar, por fim, mesmo reconhecendo o esforço por construir um percurso interno à obra de Leibniz em busca dos principais movimentos de elaboração e reelaboração do conceito por ele instaurado na tradição filosófica –conceito, como dissemos, cujas principais expressões linguísticas associadas são *pensamento cego*, *surdo*, *vazio* e *noção supositiva*– o texto de Esquisabel talvez pudesse indicar ao leitor a inscrição de Leibniz em uma tradição cujas raízes remontam aos trabalhos de Lúlio, (penso especificamente em trabalhos aos moldes de Rossi 2004). Esta anotação, entretanto, perde sentido se o referido reconhecimento tenha função menos retórica, pois de fato não parece ser intenção do autor situar Leibniz retrospectivamente, senão apenas prospectivamente. Do primeiro capítulo se pode dizer que ao

modo de *Janus bifrons*, somente foi tratado aquilo de que se tratou apresentar, não seu modo de apresentação ele mesmo.

Em “Kantians Avatars of Symbolic Knowledge”, o segundo capítulo da obra, Lassalle Casanave aborda as especificidades infundidas por Kant nos problemas relativos ao conhecimento simbólico, tanto desde a perspectiva da filosofia da matemática como também sob o pano de fundo de algumas reflexões metodológico-filosóficas. Elaboradas repetidamente no desenvolvimento da filosofia crítica, tais reflexões recebem especial atenção do autor do capítulo na medida em que através delas fica evidenciada ao menos uma clara distinção entre Leibniz e Kant, qual seja, a diferença de postura frente às vantagens epistemológicas de línguas artificiais e procedimentos calculatórios em empreitadas filosóficas.

O texto abre com uma seção sobre as diferentes funções de signos e simbolismos, pela qual se obtém uma excelente visão de conjunto do tópico abordado no capítulo anterior. Destacam-se as funções computacional, ectética e psicotécnica, e delineiam-se três concepções de álgebra engendradas no século XVII: como método de resolução de problemas (aritméticos, algébricos, geométricos ou mesmo físicos); como instrumento de cálculo com possibilidade de introdução de elementos ideais; como fornecedor de conhecimento sobre relações formais. Esta tripartição é relevante pois aos tipos de compreensão da álgebra correspondem respectivamente três modos de conceber o conhecimento simbólico: como substituto do conhecimento intuitivo, como extensão instrumental do conhecimento intuitivo e como conhecimento formal. O autor mostra que para Kant conhecimento simbólico em aritmética e geometria elementar tem o sentido de sucedâneo do intuitivo pois (ao menos na *Investigação concernente aos princípios da teologia natural e da moralidade*) o conhecimento geométrico repousa na função subrogatória, enquanto na aritmética os signos sem similaridade são manipulados de modo cego. Quanto ao segundo sentido (como extensão instrumental do conhecimento intuitivo) não se encontra indicação na obra de Kant, possivelmente porque se para Leibniz a oposição fundamental contrapõe conhecimento intuitivo e conhecimento simbólico, para Kant o oposto do conhecimento intuitivo (do qual o conhecimento simbólico é uma modalidade) é o conhecimento discursivo.

Deste modo, o sentido propriamente leibniziano da expressão “conhecimento simbólico” não se utiliza de modo genuíno na filosofia crítica. Lassalle Casanave, entretanto, esforça-se por mostrar que, ao longo de seu desenvolvimento, Kant esteve sempre de algum modo dialogando com a herança da compreensão leibniziana do termo –o que fica evidenciado quando do tratamento fornecido pelo autor a duas questões relacionadas com a assim chamada certeza *ante oculos*. A primeira diz respeito ao fato de que os signos matemáticos são, para Leibniz e para Kant, meios sensíveis de conhecimento. A fórmula “ $(x + y) + z = x + (y + z)$ ” expressa, e não designa, os constituintes do conceito de associatividade da adição de modo que seu uso como regra pode ser verificado visualmente. A segunda questão acaba introduzindo o tema da seção nuclear do capítulo, que por sua vez indica a acima referida clara distinção entre as posturas dos filósofos. Se Leibniz deixou-se seduzir pelo “feitiço de uma linguagem filosoficamente perfeita” (Lassalle Casanave 2012b: 66), sonhando com a construção de uma *lingua universalis* sincronizada com

um *calculus ratiocinator*, Kant resistiu às comparações entre formalismos algébricos e a língua comum através da ideia de que na matemática os signos, sendo meios sensíveis de conhecimento, são considerados *in concreto* – a matemática produz conhecimento *sob signos* (versão da *Investigação*) ou *por construção de conceitos* (versão da *Crítica da razão pura*) – enquanto na filosofia o conhecimento se dá *por meio de signos*, pela consideração dos signos *in abstracto*.

Outro modo de expressão desta distinção encontra-se na tipologia de demonstrações possíveis em cada ramo do saber: para Leibniz demonstrações podem ser ectéticas (manipulando-se caracteres que representam ecteticamente) ou conceituais (nas quais se usam caracteres da língua comum de modo arregimentado pelas definições dos conceitos utilizados). Já para Kant estes dois tipos de demonstração seriam aceitos apenas em matemática, enquanto em filosofia tem-se são argumentos desenvolvidos por meio de palavras sem a postulação de uma regulação por definições e axiomas *à la* Euclides: o que construímos são provas acroamáticas.

O percurso comparativo entre Leibniz e Kant no que tange às possibilidades de expansão do conhecimento estritamente simbólico para além da matemática contempla ainda uma série de evidências textuais em favor da tese de que da *Investigação* para a *Crítica* Kant amplia o escopo das investigações filosóficas. Isso porque na *Investigação* a tarefa da filosofia era entendida como a de esclarecimento ou análise conceitual enquanto na primeira *Crítica* a tarefa da filosofia corresponde à empreitada de validação de nosso conhecimento, de modo que se exige agora “que os conceitos racionais (metafísicos e matemáticos) sejam vinculados à intuição: esquemas filosóficos ou construções matemáticas” (Lassalle Casanave 2012b: 67).

I 245

O capítulo encerra com um detalhamento da posição de Kant acerca do conhecimento por construção simbólica na *Crítica*. Ele se refere especificamente ao conhecimento produzido algebricamente, na esteira da tradição leibniziana – preservando as funções subrogatória, computacional e ectética – e no primeiro dos sentidos de álgebra acima apresentados, como método de resolução de problemas geométricos ou aritméticos, sucedâneo do conhecimento intuitivo. Quanto a estes dois ramos da matemática, no caso da geometria temos que as figuras construídas são os correspondentes intuitivos dos conceitos, sendo as construções ostensivas *exibições* e não expressões de conceitos, como eram para Leibniz. As construções simbólicas típicas da álgebra são também modalidades de exibição, porém *indiretas* ou “por meio de regras de manipulação simbólica das quantidades correspondentes, abstraídas de suas qualidades” (Lassalle Casanave 2012b: 71)

No terceiro capítulo, Javier Legris contribui para a historiografia da lógica matemática projetando a noção leibniziana de conhecimento simbólico sobre alguns problemas típicos de seu contexto de surgimento. “Between Calculus and Semantic Analysis” fornece um mapeamento dos casos de Boole, Schröder e Frege, com especial atenção à questão da permanência de elementos da tradição do conhecimento simbólico no célebre programa deste último. Esta questão adquire pertinência na medida em que uma distinção determinante da compreensão historiográfica do surgimento da lógica matemática, entre lógica como linguagem e como cálculo, tem feito crer que as ideias e tendências da conjuntura originária são menos complexamente interligadas do que soem ser. Legris busca mostrar que

a consideração das relações lógicas como objetos matemáticos e a emergência de investigações sobre as estruturas matemáticas das relações ou operações lógicas (deduções) preserva, no interior do quadro de renascimento da lógica, a tensão leibiniziana entre aspectos computacionais e estruturais do conhecimento simbólico.

Vale notar que Legris oferece na primeira seção do texto (Legris 2012: 83) a mais econômica das revisões acerca das funções e aspectos característicos do conhecimento simbólico –sendo a primeira apresentada por Esquisabel (Esquisabel 2012: 44-5) e a segunda por Lassalle Casanave (Lassalle Casanave 2012b: 52-3). Elas se resumiriam a duas formas de obtenção (a) por meio de manipulação regrada de símbolos (cálculo formal *strictu sensu*) e (b) por aplicação de sistemas simbólicos a outros domínios, o que permite conhecimento de propriedades desconhecidas por meio de estruturas formais. Ainda nesta seção inicial, a tradição do conhecimento simbólico é subsumida a uma perspectiva semiótica, considerando-se seu advento como o de certa visão pragmática de conhecimento. Isso porque as inovadoras metodologias baseadas em simbolismos operativos não envolvem propósitos meramente semânticos na medida em que os objetos representados são inteiramente independentes do simbolismo, o que por sua vez se conecta criticamente com o tema da formação conceitual ou do conhecimento simbólico como gerador de conhecimento autêntico.

Após a seção inicial, o texto divide-se claramente em dois momentos. O primeiro deles apresenta as recepções da noção de conhecimento simbólico por parte de Boole e Schröder enquanto o segundo se dedica ao caso de Frege. Quanto ao primeiro movimento, Legris mostra que a dedicação inicial de Boole à questão da independência do cálculo com relação a noção de quantidade conduziu-o ao estabelecimento da metodologia do cálculo da lógica, que contempla: a fixação de interpretações para símbolos e regras, a condução cega de demonstrações e raciocínios formais (seguem-se regras “sem interpretação” de resultados particulares) e a interpretação formal do resultado final. Esta metodologia foi desenvolvida para resolver problemas relativos à consolidação das condições para o raciocínio válido, envolvendo a ideia de que estruturas matemáticas podem representar deduções. As referidas condições são: a expressão exata e rigorosa das proposições lógicas, a correspondência expressiva entre inferências lógicas e consequências matemáticas e a condução cega dos passos intermediários do raciocínio. Concretiza-se assim no cálculo lógico de Boole uma das funções específicas do conhecimento simbólico, a computacional. Já a função subrogatória revela-se na ideia de que estruturas matemáticas podem representar raciocínios dedutivos. Sobre a acusação de psicologismo sofrida por Boole afirma-se ser algo infundada, pois ele não pretendia descrever ou explicar casos particulares de raciocínio dedutivo, mas tão somente investigar as estruturas comuns entre estas operações da mente e sistemas simbólicos por meio de estruturas algébricas.

Aborda-se ainda a inscrição de Schröder, como principal representante germânico, na tradição do conhecimento simbólico. Além de desenvolver sua álgebra formal a partir de uma sistematização da abordagem de Boole, Schröder investigou e incrementou ideias de C. S. Peirce, de sua álgebra de relativos. Schröder filia-se explicitamente à herança leibniziana quando, por exemplo, preocupa-se com a

questão da justificação da manipulação simbólica como fonte de conhecimento genuíno, fornecendo como exemplo desta legitimidade “alguns fatos da teoria eletrodinâmica da luz tal como formulada por Maxwell e H. Hertz” (Legris 2012: 92). Ademais, os aspectos das representações algébricas por ele destacados como relevantes –generalidade, economia representacional e expressividade– relacionam-se mais uma vez com as duas faces do conceito de conhecimento simbólico, calculatória e representacional (embora se trate de representação de estruturas e não de objetos). Conclui preliminarmente o autor do capítulo que a formulação algébrica da lógica possui, para os dois autores até então analisados, uma forte função pragmática. Isso faz corresponder à concepção de álgebra aqui subjacente a dois dos três sentidos de álgebra apresentados por Lassalle Casanave no capítulo anterior, quais sejam, o de sucedâneo do conhecimento intuitivo –pois que compreendida como método de resolução de problemas (no caso problemas relativos às condições para deduções válidas) e como conhecimento de estruturas formais.

O segundo movimento do texto de Legris investiga a permanência de elementos da tradição do conhecimento simbólico no programa de Frege, tal como cristalizado no projeto da *Begriffsschrift*. Assim como Schröder, Frege filia-se à tradição leibniziana ao conceber sua escrita conceitual de Frege como meio de eliminação das ambiguidades características do pensamento verbal, possibilitando conhecimento por manipulação simbólica. Antes de discutir os aspectos especificamente calculatórios da escrita conceitual, entretanto, Legris aponta para o fato de que a pervasiva distinção de van Heijenoort entre *lógica como linguagem* e *lógica como cálculo* –instanciada na oposição das concepções de Frege e dos lógicos algebristas– pode engendrar alguma falta de clareza histórica.

Por um lado, é verdade que Frege opunha “*lingua characterica*” e *calculus ratiocinator* pretendendo que sua escrita conceitual fosse uma linguagem científica universal cuja perspicuidade, perfeição lógica e brevidade possibilitariam apreensão de conteúdos (as noções lógicas básicas para expressão e manipulação de noções fundantes da aritmética) e não mera manipulação calculatória. Contrariamente a Boole e Schröder, Frege não aceitava variações de universo de discurso, só havendo uma estrutura a ser representada (o mundo), sendo esta representação dos componentes básicos da realidade –o que o diferencia dos lógicos algebristas e justifica sua inscrição na concepção da lógica como linguagem universal. Por outro lado, sustenta Legris que não se pode opor Frege à tradição simbólica de modo a excluir de seu projeto elementos daquela, sob pena de deixar-se de observar, por exemplo, que a notação bidimensional arquitetada por Frege possui tanto figuratividade quanto expressividade, no sentido próprio dos sistemas simbólicos diagramáticos. Construir provas na escrita conceitual é seguir “formas gráficas específicas. Assim, a notação conceitual pode ser entendida como um sistema diagramático que fornece conhecimento simbólico em um outro sentido” (Legris 2012: 103).

Finaliza-se o mapeamento do contexto das relações constitutivas do surgimento da lógica matemática lidando com a relação entre análise conceitual e conhecimento simbólico na *Begriffsschrift*. Os supostos perigos do pensamento cego apontados por Frege –incapacidade de garantir a verdade das fórmulas inferidas e amortecimento de potencialidades cognitivas da ciência por ele conduzida– in-

duzem à ideia de necessidade de análise linguística das formas lógicas subjacentes às expressões. Trata-se de “uma das raízes da *tradição semântica*: a análise linguística fornece o caminho para alcançar conhecimento *a priori*” (Legris 2012: 105). O ponto principal aqui é que a regimentação linguística constitui condição de possibilidade da análise, podendo o conhecimento por ela engendrado ser considerado de tipo simbólico na medida em que, tal como para Leibniz, a linguagem artificialmente construída desempenha papel subrogatório com relação à linguagem comum, apenas “imperfeitamente cega”. Ademais, Legris destaca que a herança da tradição do conhecimento simbólico se percebe em Frege pelo aspecto pragmático da escrita conceitual com relação ao projeto de sistematização lógica da aritmética, entendendo-se por aspecto pragmático sua função como meio de expressão mais adequado para a representação de conceitos e verdades lógicas.

O capítulo conclui coadunando as informações apresentadas nas diversas seções em uma tese acerca da história da lógica matemática. Nela teria havido uma espécie de dupla evolução, na qual a tradição do conhecimento simbólico cumpre significativo papel. Por um lado, tem-se que os algebristas e Frege pretendiam levar a cabo a construção *tanto* de uma linguagem *quanto* de um cálculo. Os aspectos computacionais e estruturais, típicos do conhecimento simbólico, permitiriam assim mitigar certa rigidez no uso da dicotomia *lógica como linguagem* ou *como cálculo* na compreensão das oposições teóricas entre os autores abordados. O papel da tradição do conhecimento simbólico neste contexto estaria presente ainda na passagem do desenvolvimento da construção de cálculos para a formulação de linguagens e teorias formais capazes de representar estruturas matemáticas. Se no caso da tradição algébrica esta herança é melhor percebida, sustenta Legris, isso talvez seja o caso pelas especificidades da epistemologia fregiana —que escondem os aspectos estruturais de sua escrita conceitual sob a égide de sua própria revolução semântica.

“Away from the Facts”, de Jairo José da Silva, encerra o volume abordando o papel do conhecimento simbólico no redirecionamento do percurso filosófico de Husserl, tradicionalmente compreendido como tendo sido impulsionado pela resenha crítica da *Filosofia da Aritmética*, escrita por Frege. A contribuição original do capítulo revela-se não somente na sugestão de uma nova compreensão do desenvolvimento do pensamento de Husserl a partir da perspectiva da tradição do conhecimento simbólico, mas também na pretensão de preencher uma lacuna na literatura especializada quanto ao estatuto da solução husserliana ao problema do conhecimento simbólico, em suas variadas formas e desdobramentos. Pretende-se, portanto, mostrar a novidade invulgar do aporte husserliano ao referido problema. Vejamos do que se trata.

Pode-se dizer que o principal aspecto do problema em questão concerne às condições sob as quais se podem realizar extensões dos domínios de objetos de uma teoria através da inclusão de objetos puramente formais, “imaginários”. Dito de outro modo: se um domínio de objetos pode ser caracterizado como a extensão de um conceito ou teoria, sob que circunstâncias se pode ampliar este domínio de modo que abranja elementos formais que engendrem maior poder explanatório em comparação com o domínio original. Este problema surge da ideia de que as variadas aplicações da aritmética geral (análise e teoria das funções) poderiam ser

elucidadas mostrando-se que o conceito de número cardinal é determinante, no sentido de ser comum a todas as aplicações (teoria dos cardinais e ordinais, teoria das magnitudes contínuas e teoria dos campos n -dimensionais em geral). Outro exemplo a partir do qual compreender o problema da extensão formal de domínios nos é fornecido pela ponderação da “extensão do domínio dos números propriamente ditos (números reais) pelo acréscimo dos assim chamados números complexos para um melhor tratamento de equações algébricas *reais*” (Da Silva 2012: 118). Ocorre que a metodologia empregada por Husserl na tentativa de mostrar tal fundamentação engendrou certos problemas cuja tentativa de solução o conduziu a desenvolver uma estratégia de compreensão das teorias formais que inclui entidades impossíveis ou imaginárias, além da apresentação de uma justificativa lógico-epistemológica para as mesmas. O texto de Da Silva estrutura-se justamente de modo a contemplar, em cada seção, os distintos papéis do conhecimento simbólico na abordagem husserliana.

Na primeira parte do texto, contempla-se o modo como Husserl concebeu o papel dos símbolos na *Filosofia da Aritmética*, obra na qual o filósofo investiu-se na tarefa de abordar geneticamente as noções aritméticas fundamentais. Husserl considerava então que, dadas as limitações de nossa intuição, o único modo de apreender as unidades numéricas, e lidar indiretamente com elas, é através dos símbolos. Estando as representações simbólicas dos números em relação de correspondência isomórfica com o sistema numérico torna-se possível a produção sistemática dos conceitos numéricos correspondentes. Isso acarreta ainda a ideia de que resultados errados não podem advir de manipulações simbólicas corretas, mostrando-se assim as potencialidades cognitivas da função subrogatória dos sistemas simbólicos aritméticos. Ainda nesta primeira seção, Da Silva mostra que também foi objeto do concernimento de Husserl a justificativa epistemológica do raciocínio simbólico em geral, sendo a função subrogatória mais uma vez determinante em sua abordagem do conhecimento simbólico –as expressões simbólicas devem refletir exatamente os pensamentos ou juízos dotados de sentido, correspondentes–, bem como a delimitação puramente formal e unívoca das derivações, um aspecto propriamente computacional.

Se na seção anterior o ponto era mostrar como Husserl tratou do conhecimento simbólico de signos *com referência determinada*, isto é de signos *com conteúdo*, o passo seguinte da exposição de Da Silva consiste em tematizar o uso de signos sem conteúdo e o papel psicotécnico dos símbolos. O contexto das elaborações de Husserl sobre o assunto data da época de um diálogo com Hilbert, ocorrido a convite do mesmo em Göttingen (1901), e o tipo de justificativa fornecida pelo filósofo para o uso de elementos imaginários se dá em termos pragmáticos; eles podem ser vantajosos na derivação de verdades acerca de “domínios nos quais não tenham interpretação (que poderiam talvez ser mais difíceis de derivar sem seu auxílio) mas, por fim, eles devem ser completamente dispensáveis, uma vez que em princípio estas verdades são alcançáveis sem sua intervenção.” (Da Silva 2012: 127). Deve-se observar, entretanto, nota Da Silva, que a justificativa fornecida por Husserl quando do diálogo com Hilbert não diz respeito à matemática formal ela mesma, mas ao contexto de uso de ferramentas da matemática formal na solução de

problemas da matemática contentual. Desse modo não haveria contradição entre as perspectivas desenvolvidas nas *Investigações Lógicas* e nas leituras de Göttingen.

A terceira e última seção do capítulo lida com o papel estrutural dos símbolos e com os desdobramentos ontológicos do problema do conhecimento simbólico em Husserl. O que se deve levar em conta aqui é que se a teoria dos números naturais pode ser construída a partir de processos axiomáticos de geração de números, o único modo de fornecer uma teoria aos outros números (negativos, irracionais e complexos) é “elevando suas propriedades formais definitórias ao status de axiomas; símbolos para operações denotam apenas operações com símbolos e termos numéricos somente a ideia de entidades às quais operações podem ser realizadas” (Da Silva 2012: 129). Estas teorias são puramente formais, o que coloca o problema *acerca do que trata*, bem como de sua *justificação epistemológica*.

Quanto ao último ponto, Husserl sustenta explicitamente nas *Investigações Lógicas* que se trata da produção de um conhecimento de tipo formal, acerca de domínios atuais ou meramente possíveis de *formas objetivas*, ou de *domínios formais*:

Uma teoria puramente formal, como Husserl via então as coisas, descreve um reino puramente formal do ser (um domínio formal), uma *forma* cujas diferentes interpretações substanciarão com diferentes conteúdos. Por manipulações simbólicas em tais sistemas estamos lidando indiretamente com todas as interpretações ou modelos, *mas exclusivamente com respeito à sua forma* (ou *estrutura comum*). (Da Silva 2012: 129)

250 |

Da Silva menciona ainda a influência da criação da matemática formal tal como desenvolvida por diferentes autores (como Hamilton e Cantor) sobre as ideias de Husserl acerca das teorias formais, considerando este ramo da matemática como uma ciência a ser incluída no universo da lógica pura no qual se pode produzir conhecimento *a priori* dos aspectos formais de qualquer domínio de objetos. É escusado dizer que a riqueza de detalhes fornecida pelo autor do capítulo só pode ser mencionada nestas linhas, deixando-se apenas observada por fim a importância da distinção entre *conteúdo material* e *forma materialmente vazia* na perspectiva husserliana acerca da validade de métodos da aritmética geral e, portanto, para a compreensão do tipo especificamente formal de conhecimento em jogo em teorias desta índole.

Ao final da leitura do volume pode-se certamente visualizá-lo como um mapeamento articulado e harmônico de temas e problemas distintivos da tradição instaurada por meio da obra de Leibniz. A impressão de uma discreta dissonância entre os três primeiros capítulos e o último, referida ao início desta resenha, talvez se desfaça conforme se compreenda que a falta de referência explícita aos textos anteriores não implica a desconsideração do que neles foi apresentado. Pelo contrário, ao organizar o capítulo sobre o desenvolvimento da filosofia de Husserl de acordo com algumas funções do conhecimento simbólico —expostas e exploradas na tríade inicial—, Da Silva acaba completando o volume com um texto que não somente contribui de maneira singular com a *scholarship* husserliana como também reconhece a relevância das sistematizações anteriores para sua empreitada hermenêutica, dotada de singular originalidade.

É de se destacar, por fim, que a curiosidade do leitor inevitavelmente termina estimulada a prosseguir pelos diferentes caminhos abertos pelo livro, tanto do ponto de vista da ampliação do escopo dessas investigações (retornando-se, por que não, a autores como Descartes e Spinoza, ou considerando-se as posições de Peirce, Poincaré, Hilbert, Gödel e Wittgenstein) quanto de uma maior especificação de problemas, e de articulação entre eles —seja ao modo mais historiográfico ou mais filosófico. Dado que este trabalho é fruto de anos de interação intelectual de um diverso e promissor grupo de pesquisadores, a esperança de prosseguimento do mesmo não parece infundada. E isso não somente dada a informação fornecida pelo editor no prefácio, acerca da preparação de um segundo volume sobre conhecimento simbólico “from Wollf to Weyl”, senão pela existência de perspectivas que muito felizmente se poderiam incorporar, como interlocução, a esta pesquisa —como a recente investigação de Sören Stenlund acerca das interconexões histórico-filosóficas matemática simbólica (veja-se Stenlund 2014).²

BIBLIOGRAFIA

- Da Silva, J. J.** (2012), “Away from the facts”, em Lassalle Casanave (ed.) (2012: 115-136)
- Esquisabel, O. M.** (2012), “Representing and Abstracting: An Analysis of Leibniz’s Concept of Symbolic Knowledge”, em Lassalle Casanave (ed.) (2012: 1-49).
- Lassalle Casanave, A.** (2012) (ed.), *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl* (London: College Publications).
- Lassalle Casanave, A.** (2012a), “Demonstraciones catholicas y echteticas”, em Lassalle Casanave e Sautter (2012: 47-58).
- Lassalle Casanave, A.** (2012b), “Kantians Avatars of Symbolic Knowledge”, em Lassalle Casanave (ed.) (2012: 51-77).
- Lassalle Casanave, A. e Sautter, F. T.** (2012), *Visualização nas Ciências Formais* (London: College Publications).
- Legris, J.** (2012), “Between Calculus and Semantic Analysis”, em Lassalle Casanave (ed.) (2012: 79-113).
- Rossi, P.** (2004), *A chave universal: artes da memorização e lógica combinatória desde Lúlio até Leibniz*, trad. A. Angonese (São Paulo: EDUSC).
- Stenlund, S.** (2014), *The Origin of Symbolic Mathematics and the End of the Science of Quantity* (Uppsala: Uppsala University).

Recibido: 06-2015; aceptado: 08-2015

² Agradeço a Daniel Simão Nascimento e a Luís Felipe Lauer pelas observações a uma versão preliminar deste trabalho, realizado com o suporte do Conselho Nacional de Desenvolvimento Tecnológico (CNPq/Brasil) [471799/2014-9].

Descartes y el Dios engañador: Consideraciones acerca de la *Primera meditación, AT, IX-1: 16*

JEAN-PAUL MARGOT
Universidad del Valle, Cali, Colombia

I 253

Resumen: Al omitir el adjetivo *vetus* en la traducción francesa de la frase “...*infixa quaedam est meae menti vetus opinio...*” de la primera de las *Meditationes de prima philosophia*, el lector se ve privado de un epíteto que remite claramente a la idea de omnipotencia divina y a la distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada en Guillermo de Ockham y otros post-escotistas. Lo que está en juego en el debate acerca de la opinión evocada es la cuestión de la relación entre el Dios engañador y la doctrina de la creación de las verdades eternas.

Palabras clave: omnipotencia divina, potencia ordenada, Dios engañador, genio maligno, verdades eternas.

*Descartes and the Divine Deceiver:
Considerations on the First Meditation,
AT, IX-1, 16*

Abstract: By omitting the adjective *vetus* in the French translation of the sentence “...*infixa quaedam est meae menti vetus opinio...*” in the first of the *Meditationes*

de prima philosophia, the reader finds himself without an epithet that clearly refers to the idea of divine omnipotence and to the distinction between absolute power and ordered power in William of Ockham and other post-scotists. What is at stake in the debate over the opinion invoked is the question concerning the relation between the divine deceiver and the doctrine of the creation of eternal truths.

Key-words: divine omnipotence, ordered power, divine deceiver, evil demon, eternal truths.

Deus non potest se omnipotentia sua exurere
Descartes, Carta a Regius, junio de 1642

254 | “**P**ermitan pues que su pensamiento, durante un breve tiempo, salga fuera de este mundo para acceder a otro totalmente nuevo, que yo haré nacer en su presencia en los espacios imaginarios” (*AT*, XI, 31: 22-25). Todos conocemos este texto que abre el capítulo VI de *El mundo* y cuya lectura muestra que “el mundo totalmente nuevo”, que se despliega en el espacio imaginario de la “fábula”, permite dar cuenta de nuestro mundo, “el verdadero mundo”, como dice Descartes. Conocemos menos esta otra fábula de la Primera meditación: “Tal vez haya aquí personas que preferirán negar la existencia de un Dios tan poderoso (*potentem*), antes que creer que todas las demás cosas son inciertas. Pero por ahora no les hagamos resistencia, y supongamos, en favor suyo, que todo lo que se ha dicho aquí de Dios es una fábula (*Sed iis non repugnemus, totumque hoc de Deo demus esse fictitium*)” (*AT*, IX-1: 16; *AT*, VII, 21: 19-20)¹.

¿Por qué Descartes supone, entonces, que “todo lo que se ha dicho aquí de Dios es una fábula”? Permítanme responder con otra fábula. Supongamos que tenemos una sola versión de las *Méditations métaphysiques*, la traducción del Duc de Luynes de las *Meditaciones de prima philosophia*², publicada en 1647, que fue revisada y corregida por Descartes, y a la que siguió la traducción de las Objeciones y Respuestas por Clerselier. ¿Tendríamos, entonces, las mismas *Segundas* y *Sextas* objeciones y respuestas? No lo creemos, pues, según observa J.A. Díaz, en la introducción a su traducción de las *Meditaciones*:

¹ Todas las citas de las *Meditaciones metafísicas* remiten a la traducción de Jorge Aurelio Díaz citada en la bibliografía. Cuando el latín dice “*hoc de Deo* (de Dios)”, el Duque de Luynes traduce por “*d’un Dieu* (de un Dios)”.

² Sobre las ediciones de las *Meditaciones* —dos en vida de Descartes (1641 y 1642) y varias otras que solo se publicaron después de su muerte—, véase el “Avertissement” de C. Adam, *AT*, VII, V-XVIII, y la introducción histórica de G. Lewis (*MP*: V-XIV). *AT* sigue la edición latina de 1642.

[...] conviene tener en cuenta, como lo señala el traductor al francés de las objeciones y las respuestas, que el propósito de esa traducción no era propiamente hacer el texto accesible al público en general, ya que Descartes consideró siempre que su escrito era para lectores muy atentos, capaces de seguir exigentes argumentaciones conceptuales. La traducción buscaba librar el texto de sus adherencias al vocabulario y la conceptualización propios de la Escuela, y abrirlo a quienes no estuvieran habituados a esas formas escolásticas de hacer filosofía. (MFP: 11)

Es verdad que, como lo indica el “librero” al “lector”, en el aviso impreso en la primera edición (1647) y en la segunda (1661), Descartes “creyó deber esta segunda [impresión] a la favorable acogida de tantas personas que, habiendo ya degustado sus nuevos pensamientos, parecían desear que se les quitase la lengua y el gusto de la Escuela, para adaptarlos a los de ellos” (AT, IX-1: 2). Sin embargo, no es seguro que el “librero”, probablemente Pierre Le Petit, impresor de la primera edición, tenga del todo razón cuando alaba la “calidad de esta versión”:

Se encontrará que esta versión es en todo sentido justa, y tan religiosa, que nunca se ha apartado del sentido del Autor. Yo podría asegurarlo solo con el conocimiento que tengo de la brillantez de espíritu de los traductores, quienes no habrán de equivocarse fácilmente. Pero tengo también otra certeza más auténtica, y es que ellos (como era justo) le han reservado al Autor el derecho de revisión y de corrección. Él lo usó, pero más para corregirse él que para corregirlos a ellos, y solo para aclarar sus propios pensamientos. Quiero decir que, habiendo encontrado algunos lugares que él consideró que no los había hecho lo suficientemente claros en Latín para toda clase de personas, él ha querido aclararlos aquí mediante algún pequeño cambio, que se reconocerá fácilmente si se confiere el Francés con el Latín. (AT, IX-1: 2-3)³

I 255

En efecto, cuando “se confiere” las dos versiones de las *Meditaciones metafísicas*, se observa a veces que lejos de esclarecer sus propios pensamientos en latín, Descartes los oscurece por medio de algunos pequeños cambios en francés. Tal es el caso de la “opinión” de un *Dios que puede todo* que Descartes tiene en la *Primera meditación*. Recordemos los dos textos que son el objeto de nuestras consideraciones. El latín dice: “*Verumtamen infixae quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus* (Sin embargo, en mi mente se halla afincada una cierta vieja opinión de que Dios es quien puede todo y por quien he sido creado tal como soy)” (AT, VII, 21: 1-3). El francés dice: “*Toutefois il y a longtemps que j’ai dans mon esprit une certaine opinion, qu’il y a un Dieu qui peut tout et par qui j’ai été créé et produit tel que je suis*” (“Sin embargo, hace mucho tiempo que tengo en mi espíritu

³ No compartimos la siguiente afirmación de F. Alquíé: “[...] si es verdad, como dice Baillet, que Descartes se valió ‘de la ocasión’ de la traducción hecha de las *Meditaciones* «para retocar su original en nuestra lengua» (Baillet II: 172), no aportó a su texto ningún cambio que modificaría, aunque ligeramente, su sentido. El texto francés de 1647 es la misma versión fiel del texto latino de 1641” (1950: 379).

una cierta opinión de que hay un Dios que todo lo puede, y por el cual he sido creado y producido tal como soy”) (*AT*, IX-1: 16). Mientras que el latín habla de una “vieja (*vetus*)” opinión afincada, anclada (*infixa*), en la mente de Descartes, el francés subjetiviza el “*vetus*” de la opinión. Quisiéramos mostrar que, al omitir el adjetivo “*vetus*”, el lector de la versión francesa de las *Meditaciones metafísicas* se ve privado de un epíteto que remite claramente a la idea de omnipotencia divina y a la distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada en Ockham y otros post-escotistas. Los filósofos y los teólogos de las *Segundas* y *Sextas objeciones* bien lo sabían.

Apoyándose en un documento inédito que consta de seis proposiciones –del que solo cita cinco– censuradas en octubre de 1613 a causa de su nominalismo y que acababan de ser enseñadas en el colegio de La Flèche, G. Rodis-Lewis (1971: 37-46) se pregunta si, a pesar de su oposición futura a los nominalistas –pues restablece el innatismo de esencias verdaderas como la del triángulo (45)⁴–, Descartes no fue influenciado, en ciertos casos –por ejemplo, en su concepción de los universales⁵– por la enseñanza nominalista. Esto le parece tanto más verosímil a Rodis-Lewis cuanto que el profesor de filosofía de Descartes era en 1612-1613 el padre Noël –tal la tesis de J. Sirven (1928: 41-48)–, joven novato que nuestra autora se imagina fácilmente “tentado por tesis relativamente sencillas, y más accesibles a neófitos en filosofía” (44), lo cual le permite concluir: “Es de lo más probable que en 1612-1613, René Descartes haya seguido la enseñanza de lógica del Padre Etienne Noël” (43). Dos comentarios se imponen. Primero, la extrema dificultad de saber en qué fechas exactas estudió Descartes en el colegio de La Flèche; Rodis-Lewis se expone con toda razón, creemos, al comentario de J.-R. Armogathe: “Creo que es posible, pero no me siento inclinado a conceder a esta posibilidad el más alto grado de probabilidad” (1973: 486). Luego, la timidez con la cual Rodis-Lewis señala la presencia de tesis nominalistas en la enseñanza que recibió Descartes en el Colegio de La Flèche muestra los límites de nuestro conocimiento respecto a los vínculos que existen entre el nominalismo del siglo XIV y el pensamiento de Descartes.⁶

Ahora bien, en lo que sigue quisiéramos mostrar también que lo que está en juego en el debate acerca de la opinión evocada es la cuestión de la relación entre el Dios engañador y la doctrina de la creación de las verdades eternas.

Lejos de ser una ficción retórica o de ser “hipotética”⁷, esta opinión está fundada en razón. Esta “vieja opinión” no es otra que el primer artículo del Credo

⁴ Véase contra Gassendi : “*jam ante in nobis erat idea vera trianguli*”, *Réponses aux cinquièmes objections*, *AT*, IX-1: 139.

⁵ Véase *Principes*, I, art. 59 y 57, 58; *Réponses aux secondes objections*, *AT*, IX-1 :110; *Quintae Responsiones*, in *quintam Meditationem*, I, *AT*, VII : 380.

⁶ El lector podrá consultar el muy sugestivo e interesante artículo de R. J. Snell (2003) acerca de la influencia de Ockham sobre Descartes.

⁷ La expresión procede del estudio de Alquié en su edición de las *Oeuvres philosophiques* de Descartes (*A*: 408, nota 3).

—*Credo in unum Deum patrem omnipotentem creatorem caeli et terrae*— con la cual Descartes prosigue con la pregunta por el fundamento (Margot 2010: 21–31), que había iniciado en tres cartas de abril y mayo de 1630 al Padre Mersenne en las que se ocupaba de la doctrina de la creación de las verdades eternas.⁸ Como lo muestra F. Alquié, Descartes filosofa a partir del conocimiento de la omnipotencia divina y a partir de la convicción de que todas las verdades dependen de la voluntad de dios, porque es Él el que creó las verdades eternas.

[...] las verdades matemáticas, que usted llama eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él, lo mismo que todo el resto de las criaturas”, —escribe a Mersenne el 15 de abril de 1630. “En efecto, decir que estas verdades son independientes de él es hablar de Dios como de un Júpiter o Saturno y someterlo a la Estigia y a los destinos. De ningún modo tema, se lo ruego, asegurar y publicar en todas partes que es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza como un rey establece leyes en su reino. Ahora bien, no existe ninguna en particular que no podamos comprender, si nuestro espíritu se aplica a considerarla, y todas ellas son *mentibus nostris ingentiae* (innatas en nuestro espíritu), como un rey que grabara sus leyes en el corazón de todos sus súbditos, si pudiera hacerlo. Por el contrario, nosotros no podemos comprender la grandeza de Dios aunque la conozcamos. [...] Nada muestra, mejor que este texto, que la metafísica separa y quiebra el Mundo en dos planos: el de lo comprendido y el del Ser, que conocemos sin comprenderlo, y a partir del cual cualquier otra cosa debe ser comprendida y situada.” (1950: 87–88)

Dios engañador y genio maligno no tienen ningún sentido en metafísicas como las de San Agustín, Santo Tomás, Malebranche o Leibniz: “[...] nada hay que se oponga a Dios en sí mismo, ya se considere su bondad o su verdad, porque en el entendimiento divino no cabe falsedad alguna” (*Summa Theologica*, I, q. 17, art. 4, *ad tertium*). No podría haber un error en el intelecto divino; Dios es la verdad, y nuestras verdades son eternas en la medida en que están en la sustancia inteligible de Dios:

Aquí y allá, claro está, Dios es fuente de verdad; en la teología clásica, lo es como entendimiento; en la teología cartesiana, lo es como *voluntad*. Tanto en el segundo caso como en el primero, el que el entendimiento de Dios coincide con su voluntad no atenúa la diferencia, puesto que la coincidencia lleva a consecuencias opuestas. Ahora bien, no nos preguntamos si un entendimiento es o no veraz: *la veracidad incluye una intención que le incumbe a la voluntad; pero es normal cuestionarla cuando lo verdadero está a merced de la buena voluntad*. (Gouhier 1978: 259)⁹

⁸ La teoría cartesiana de las verdades eternas, formulada en términos definitivos desde 1630, no variará más. Los textos relativos a las verdades eternas son los siguientes: Cartas a Mersenne del 15 de abril de 1630, 6 de mayo de 1630 y 27 de mayo de 1630; a Mesland del 2 de mayo de 1644; a Arnaud del 29 de julio de 1648; a Morus de 15 de febrero de 1649; *Quintas respuestas*, en *Quinta meditación*, par. I (AT, VII: 380); *Sextas respuestas*, par. 6 y 8 (AT, IX-1: 232–233 y 235–236); Conversación con Burman (AT, V: 159–160).

⁹ Las cursivas son nuestras.

Puesto que un entendimiento divino necesariamente es veraz, solo cuando Dios es tomado como voluntad puede plantearse el problema del engaño divino.

La doctrina de las verdades eternas creadas inaugura el pensamiento metafísico del fundamento y establece un vínculo entre el método, la física y la metafísica, porque hace depender nuestra conciencia lógica, cuyo código es la evidencia matemática, de un Dios omnipotente, creador de las verdades eternas. En efecto, en la medida en que las verdades matemáticas, que estructuran lo sensible y lo hacen inteligible, también son *creadas*, la teoría cartesiana de la creación de las verdades eternas cuestiona el *fundamento inteligible del mundo*. Con el fin de poder dudar de la evidencia, Descartes debe fingir un Dios engañador, un Dios que actúa directamente “*in mente*” y que es capaz de trastocar nuestra conciencia lógica. Ahora bien, en la punta de la hipérbole Descartes recuerda al lector que tiene en su espíritu “una cierta vieja opinión (*quaedam vetus opinio*)” de un “Dios que puede todo (*Deum esse qui potest omnia*)” por quien ha sido creado tal como es.¹⁰ Dominado por la fuerza de las razones, Descartes plantea la cuestión del trastocamiento de nuestra conciencia lógica por un Dios que no es otro que el Dios nominalista del siglo XIV. No se trata de una duda retórica. Contra la interpretación de Gueroult, quien quiere liberar tanto a Descartes como a Dios de una omnipotencia divina ligada al genio maligno y para quien la hipótesis del Dios engañador es “una pura y simple ficción”, pensamos que el tema del genio maligno está ligado a la omnipotencia divina. Porque, si metodológicamente hablando *lo impensable* aparece bajo la forma del genio maligno, el recurso metodológico solo tiene sentido porque se apoya en una hipótesis metafísica *fundada en razón* (Margot 2003: 115-126). La ficción del genio maligno, en efecto, debe su poder al hecho de que es reforzada por la hipótesis metafísica del Dios engañador, hipótesis que está fundada en razón en la ignorancia de la naturaleza del verdadero Dios y de mi origen. La ficción del Dios engañador es, por lo tanto, consubstancial al racionalismo cartesiano. Al respecto, ha escrito M. Foucault:

El genio maligno, la idea de que haya algo en mí que puede siempre engañarme y que tiene una potencia tal que yo no podré nunca estar del todo seguro de que no me engañará, este tema es el tema absolutamente constante de la espiritualidad cristiana. Desde Évagre le Pontique o desde Cassien hasta el siglo XVII, que haya en mí algo que puede engañarme y que nada asegura que no estaré engañado, aun si estoy seguro de no engañarme, esto, es absolutamente fundamental. Y el cambio total (*retournement*) cartesiano, que va precisamente a hacer bascular en otro sentido la relación verdad-subjetividad, va a producirse cuando Descartes dirá: “Pero entonces no hay duda de que soy, si me engaña; y que me engañe cuanto quiera, él no podrá hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo” (*Segunda meditación*, AT, IX-1, 19). Y en este momento, habrá hecho salir de nuevo (*il aura fait ressortir*) el “yo no me engaño” del peligro fundamental del ser engañado, y de la duda espiritual indefinida que la práctica cristiana de la dirección y del examen habían introducido en

¹⁰ La versión francesa añade “*et produit*” (AT, VII, 16).

las relaciones entre subjetividad y verdad. Descartes habrá hecho, finalmente, la afirmación filosófica primera. (Foucault 2012a: 298)¹¹

Pura *ficción metodológica* que mi voluntad somete al examen del entendimiento, el genio maligno está, por el momento de una duda, más allá de lo racional y de lo razonable. Reforzada provisionalmente por la potencia sin límites del Dios nominalista de la “*vetus opinio*”, la malignidad del genio puede entonces darle a la hipótesis metafísica del “*Deus qui potest omnia*” la radicalidad necesaria para llevar a buen término una duda que, a causa de la cesura instaurada por la doctrina de la creación de las verdades eternas (Marion: 1981), debe alcanzar el fundamento mismo de la racionalidad, el “verdadero Dios”, y garantizar de esta manera la evidencia modelada sobre la ciencia matemática de las *Regulae*. Al legitimar la racionalidad de nuestras razones, Descartes legitima entonces también la racionalidad de su *Mundo*.

Aunque las exégesis de los textos cartesianos hayan establecido la distinción entre el Dios engañador y el genio maligno, Tullio Gregory considera que “quizá el contexto histórico en el cual se acostumbraba inscribir la *vetus opinio* del *Deus qui potest omnia* habría sido clarificado si se hubiera tomado en mayor consideración un pasaje de las *Segundas objeciones* en el cual, a propósito del Dios engañador, se hacía alusión a una larga tradición escolástica y se recordaban dos nombres muy significativos, Gregorio de Rimini y Gabriel Biel” (Gregory 1974: 477).¹² El texto de las *Segundas objeciones* es el siguiente:

En cuarto lugar, negáis que Dios pueda mentir o engañar; aunque hay sin embargo Escolásticos que sostienen lo contrario, como Gabriel, el Ariminense y algunos otros que piensan que Dios miente con absoluta potestad, es decir, que significa algo a los hombres contrario a su intención y a lo que ha decretado, como cuando, sin añadir condición, dice a los Ninivitas por su Profeta: *Todavía cuarenta días y Nínive será destruida*, y cuando dice muchas otras cosas que no llegaron a suceder, porque no quiso que tales palabras respondieran a su intención y a su decreto. Porque si endureció y ennegueció al Faraón, y si puso en los Profetas un espíritu de mentira, ¿cómo podéis decir que no podemos ser engañados por él? (*AT*, IX-1, 99; VII, 125-126)¹³

I 259

La mención que se hace de Gregorio de Rimini, o de Arimini, y de Gabriel Biel, es fundamental puesto que nos permite inscribir la *vetus opinio* de Descartes, y por tanto el tema del engaño divino, en el contexto de la tradición nominalista del siglo XIV, que insiste particularmente en la *omnipotencia divina*.

¹¹ Restituimos la cita correcta de Descartes y su ubicación en *AT*. Véase también Foucault 2012b: 167-168 y Foucault 2013: 119-121.

¹² Esta “larga tradición escolástica” es la de la teología nominalista.

¹³ Dios demuestra su poder a través de su capacidad de engañar en el episodio de Acab (*I Reg.* 22: 20-23), la profecía no cumplida de la destrucción de Nínive (*Jona* 3: 4) y el robo de las vasijas de los Egipcios (*Exod.* 3, 22; 11, 2; 12, 35).

El tema del engaño divino ocupa un lugar preferente en la literatura teológica del siglo XIV, en particular alrededor del tema nominalista de la *potentia Dei absoluta* y de sus límites:

Se distinguen en la Edad Media dos tipos de potencia divina, la una llamada potencia ordenada y la otra potencia absoluta. No se trata, sin embargo, en ningún caso de dos potencias distintas ya que esto cuestionaría nuevamente la simplicidad y la unicidad de la esencia divina: se trata de dos modos para nosotros de concebir la acción divina. De manera general, la potencia ordenada es concebida como el ordenamiento del mundo en el momento de la creación: el conjunto de las leyes que definen el curso habitual de la naturaleza. La potencia absoluta, que es la capacidad que tiene Dios de hacer todo lo que no implica contradicción, aparece como la manera de dar cuenta de la cuestión de la intervención divina en el curso de la naturaleza, después de la creación (especialmente en el caso de los milagros). (Grellard y Ong-Van-Cung 2005: 52-53).

El hecho de que Dios pueda engañar haciéndonos juzgar como existente lo que no existe —es la hipótesis de una *Notitia intuitiva rei non-existentis*, que hizo pensar en el genio maligno de Descartes¹⁴— no debe sin embargo hacernos perder de vista que el engaño divino se inscribe en la problemática más vasta de la angelología y de la demonología. “El problema del conocimiento de lo que no existe [...] no está por tanto ligado en sí a la discusión de *potentia Dei absoluta*: nace más sencillamente —diría incluso necesariamente— en un universo en el cual existen, entre Dios y el hombre, seres intermediarios a los cuales está sometido el hombre” (Gregory 1982: 159).

260 |

En la estructura física y metafísica perfectamente jerarquizada del cosmos escolástico, la actividad de los puros espíritus, ángeles, genios y demonios, da cuenta de la precariedad de la posición del hombre en un universo en el que está sometido a la acción de seres intermediarios que le son superiores. De hecho, la acción de Dios sobre los procesos cognitivos del hombre no es sustancialmente diferente a la del demonio, salvo que a Dios le falta esta voluntad de engañar que es, al contrario, propia del demonio. En toda la literatura escolástica —y no solamente en el siglo XIV— se encuentra la actividad de esos demonios o genios, a los que la tradición atribuía la posibilidad de provocar sensaciones y representaciones falsas de los objetos. Desde P. Lombard hasta G. Biel, pasando por San Buenaventura y Santo Tomás, prevalece una doctrina teológica común, que distingue la acción del demonio y la de Dios con respecto a la facultad cognitiva humana, que limita la

¹⁴ “Obsesionados por el genio maligno de Descartes, los historiadores han escrutado la hipótesis ockhamista de una *notitia intuitiva rei non-existentis*” (Vignaux 1982: 19). En *Quodlibet*, VI, Q. vi, 2, Ockham introduce la posibilidad de un engaño divino que Descartes reafirma cuando, en la Primera meditación, la encuentra bajo la forma de la “*vetus opinio, Deum esse qui potest omnia*”: “Nuevamente, sobre este artículo [scil.] ‘Creo en Dios Padre todo poderoso’ se basa la famosa máxima de los teólogos: ‘Lo que sea que Dios pueda producir por medio de causas secundarias, puede producirlo directamente y preservarlo sin ellas’” (*PhW* 28; *IA*: 256).

intervención demonológica y angelológica a los conocimientos ligados a las impresiones sensibles y que le reserva solo a Dios, porque es el creador, la intervención directa sobre el intelecto. Mientras que ángeles y demonios deben limitarse a lo que ya existe y restringir su zona de influencia al marco de la realidad material, Dios puede actuar directamente sobre el intelecto humano y crear nuevas *cogitationes*:

Precisamente porque se trata de una doctrina común a todas las escuelas teológicas, parece difícil que Descartes [...] haya ignorado la limitación impuesta a las posibilidades del *genius malignus*, dada la naturaleza misma de este. Por lo demás, las palabras que Descartes emplea en las *Meditationes* [...] orientan la interpretación en el sentido de que si Dios es aquel que “*ipsas cogitationes immittit* (introduce estos pensamientos)” (a), el *genius malignus* puede lograr que *cuncta externa* (todas las cosas exteriores) sean como *ludificationes somniorum* (mistificaciones de los sueños). Podemos así decir con Alquié que “el Dios engañador es interior a la duda intelectual”, mientras que el genio maligno, como escribe Gouhier, introduce la duda de “un universo totalmente falsificado” (b): con tal de que se entienda tal distinción en el sentido de que con Dios la duda alcanza las evidencias matemáticas y la capacidad que tiene la razón de alcanzar lo verdadero, incluso independientemente de cualquier referencia a una realidad externa, mientras que con el demonio la duda incluye solamente el universo sensible. Precisamente por eso, pensamos, solo el Dios engañador es un elemento esencial del itinerario cartesiano, como, por otra parte, solo el descubrimiento del Dios verídico podrá liberar a Descartes de la duda radical. (Gregory 1974: 512-513)¹⁵

En el contexto de las *Meditationes*, el “*genius malignus*” resulta entonces ser la generalización de la duda escéptica que recae sobre el mundo de las representaciones relativas a la realidad material (sentidos-locura-sueño). Pero es necesaria la presencia de la *vetus opinio* de un *Deus qui potest omnia* para extender el alcance de la duda hasta la evidencia de las verdades matemáticas puesto que solo Dios actúa directamente sobre el espíritu del hombre. Ligado al límite de la omnipotencia divina de no poder hacer lo que implica una contradicción¹⁶, el problema de la amplitud de la intervención divina en el nominalismo del siglo XIV se plantea en estos términos: al actuar como causa inmediata omnipotente, ¿puede Dios sustituirse a los objetos externos y se limita su acción a modificar los procesos del conocimiento sensible, o interviene Dios en el intelecto humano y puede sustituirse a nuestra capacidad de pensar y producir pensamientos (*cogitationes*)? En sus *Respuestas a las segundas objeciones*, Descartes escribe: “[...] cuando digo que Dios no puede mentir ni ser engañador,

I 261

¹⁵ Para a) y b), véanse la Segunda y la Sexta meditaciones (AT, VII, 24: 22-23 y 79: 24 respectivamente), así como Alquié 1950: 177 y Gouhier 1978: 118.

¹⁶ “Dios puede hacer todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción” (Baudry 1936: 45). Se trata de la primera proposición del *Tratado sobre los principios de la teología*: la cognición intuitiva de un objeto no existente es posible por medio del poder divino. Pruebo esta primera (conclusión) con el artículo de fe “Creo en Dios padre todopoderoso”, que entiendo en el sentido siguiente: todo debe atribuirse al poder divino, cuando no contiene una manifiesta contradicción” (PhW: 28; IA: 254).

pienso que estoy de acuerdo con todos los Teólogos que alguna vez han sido y que habrán de ser en el futuro” (AT, IX-1: 111-112).¹⁷

¿Qué decir, entonces, de los “escolásticos que sostienen lo contrario”? T. Gregory observa que la referencia a G. de Rimini puede dejar perplejo al lector, puesto que Rimini combate la tesis de algunos “doctores modernos” como Fritz Ralph, Adam de Woodam y, con algunas modificaciones, de G. Biel a través de P. d’Ailly, para quienes no es falso decir que Dios tiene *la potentia absoluta* y puede engañarnos. La Primera meditación, de hecho, no habla de un Dios engañador (*deceptor*) sino que sugiere, simplemente, que Descartes puede ser engañado por un “Dios que lo puede todo”. El *Deus deceptor* es mencionado por primera vez en la Tercera meditación:

Y es verdad que, como no tengo motivo alguno para estimar que haya algún Dios que sea engañador (*aliquem Deum esse deceptorem*), y ni siquiera sé todavía suficientemente si hay algún Dios, la razón de dudar que depende únicamente de esa opinión es muy tenue y, por decirlo así, Metafísica. Empero, para que también ella sea descartada, apenas se presente la ocasión deberé examinar si existe Dios y, si existe, si puede ser engañador (*an possit esse deceptor*); porque ignorado esto, no me parece que pueda estar completamente cierto de ninguna otra cosa. (AT, VII, 36: 21-29)

Como Ockham, de Rimini rechaza que “haya en Dios dos potencias, la una ordenada y la otra absoluta” (Genest 1994: 365). “Esta distinción no debe ser entendida como si hubiera realmente en Dios dos potencias, una ordenada y otra absoluta, porque no hay más que una potencia en Dios hacia el exterior, que de todas maneras es Dios mismo”, dice Ockham (*Quodlibet* VI, q. I, citado por Vignaux 1931: col. 764), para quien hablar de la “*distinctio*” es hablar de dos *modi loquendi*. “La *distinctio potentia absoluta/potentia ordinata* no es real sino ‘de razón’. El *modus loquendi* humano que habla de la *potentia absoluta* indica la dependencia del orden del mundo de la sola voluntad divina, es decir, alude a la contingencia de las cosas creadas y no al carácter arbitrario de las reglas del juego” (Fumagalli 2000: 20). Por su parte, de Rimini afirma: “[...] más vale, a mi parecer, confesar su ignorancia que caer en una opinión tan horrible para los oídos de los fieles como la que consiste en pretender que Dios puede mentir, decir lo falso o engañar, mientras que todas las Escrituras católicas, el Canón como los Santos, proclaman lo opuesto” (Genest 1994: 390). Descartes también rechaza esta distinción cuando, en contra de la opinión de quienes aceptan accidentes reales, escribe:

¹⁷ Acerca del “*Deus deceptor*”, véase también *Segundas respuestas*: “[...] es necesario fingir que (Dios) es engañador” (AT, VII, 144, 17-18); asimismo, *Principios de la filosofía*, AT, VIII-1, *pars prima*, art. 30: “Pues tendríamos motivos para decir que (Dios) es engañador si nos hubiera dado esa facultad (scil. de conocer) pervertida de modo que tomara lo falso por verdadero” (AT, VIII-1, 16, 22-24).

[...] es una cosa enteramente imposible y que no puede concebirse sin contradicción, que haya accidentes reales, ya que todo lo que es real puede existir separadamente de todo otro sujeto: pero lo que puede así existir separadamente es una sustancia y no un accidente. Y no sirve de nada decir que los accidentes reales no pueden ser separados naturalmente de sus sujetos sino únicamente por la omnipotencia de Dios¹⁸; porque ser hecho naturalmente no es otra cosa que ser hecho por la potencia ordinaria de Dios (*potentiam Dei ordinariam*), que no difiere en nada de su potencia extraordinaria (*potentia extraordinaria*), y que, al no poner nada nuevo en las cosas, tampoco les cambia su naturaleza. (AT, IX-1: 234-235; VII: 434-435)

Lo que está en juego en la aceptación o en el rechazo de la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata* no se debe minimizar, ya que compromete el estatuto mismo del conocimiento evidente y, por ende, en el caso de Descartes, del fundamento epistemológico (criterio de verdad) y ontológico (criterio de veracidad) de todo su sistema. Si se admite la tesis de los “doctores modernos”, a saber, que Dios puede *de potentia absoluta*, pero no *de potentia ordinata*, engañar y decir lo falso, se niega entonces la naturaleza misma de Dios. Si, por el contrario, *de potentia absoluta* Dios no puede engañarnos, entonces puede haber un conocimiento evidente. Se ha podido decir que la filosofía de Ockham, con su tema del “si hay un conocimiento de una cosa que no existe”, abría el camino al escepticismo (Gilson 1952: 61-91).¹⁹ Es verdad, pero no conviene hacer poco caso de la pluralidad y de la diversidad de las interpretaciones de los nominalistas del siglo XIV, pues si se encuentra entre los contemporáneos de Ockham unos teólogos que afirman que Dios puede causar en nosotros un “acto de conocimiento por el cual aparezca una cosa como presente que es ausente”, hay que recordar también que, a la vez que admite la posibilidad, *de potentia Dei absoluta*, de un conocimiento de lo que no existe, Ockham excluye la posibilidad de que Dios pueda causar un “conocimiento tal por el que nos aparezca evidentemente una cosa como presente cuando es ausente”, porque: “Una evidencia engañosa es algo contradictorio, imposible para Dios mismo. [...] Por cierto Dios puede engañarnos, al hacernos juzgar como existente lo que no existe; pero entonces nos hace creer, no nos hace ver; no se trata de evidencia, ni de conocimiento intuitivo” (Vignaux 1931: col. 768-769).

I 263

Ockham excluye, por lo tanto, la posibilidad de que la *Notitia intuitiva* de lo no existente sea una *deceptio*, pues el conocimiento intuitivo es un conocimiento evidente y verdadero: tal es el límite de la omnipotencia divina. Descartes se pone

¹⁸ Cuando el latín dice “*divina potentia* (potencia divina)”, el francés dice “*toute-puissance de Dieu* (omnipotencia de Dios)”.

¹⁹ “En un universo semejante (scil. radicalmente contingente), una sospecha metafísica planea permanentemente sobre la realidad de todos los acontecimientos y de lo que, al parecer, son sus enlaces. Duda completamente especulativa, en el sentido de que no afecta en nada a la conducta ordinaria de la vida, pero no ‘hiperbólica’ en el sentido en que la entenderá Descartes, porque no es provisional y Ockham no tiene la menor intención de disiparla” (Gilson 1972: 606).

del lado de Ockham y de de Rimini, contra los “doctores modernos”, quienes en las *Sextas objeciones* preguntan a propósito de la *vetus opinio* del *Deus qui potest omnia*: “[...] ¿no puede Dios engañarnos mediante semejantes especies (scil. impresiones), e imponernos continuamente, al imprimir sin cesar en nuestras almas esas ideas falsas y engañosas?”, de modo que ya no tendríamos sino apariencias engañosas, pensaríamos ver y tocar cosas que no tendrían ninguna existencia por fuera de nosotros, “al ser verdad que no hay cielo, ni astros, ni tierra, y que no tenemos brazos, ni pies, ni ojos, etc.” (*AT*, IX-1: 220; VII: 415).

De este modo, en las *Sextas respuestas*, frente al escepticismo total que se deriva de la *potentia absoluta* de un Dios que puede engañarnos, Descartes responde como un eco a los temores que de Rimini manifestaba:

Así todos los Teólogos están también de acuerdo con esta verdad, que se puede decir que es la base y el fundamento de la religión Cristiana, ya que toda la certeza de su fe depende de ella. Porque ¿cómo podríamos otorgarle fe a las cosas que Dios nos ha revelado, si pensáramos que nos engaña algunas veces? (*AT*, IX-1, 230; VII, 428).²⁰

Afirmar, en efecto, que Dios puede mentir (*Deus mentiri potest*) es renunciar a toda certeza y a la filosofía de Descartes. Afirmar que es imposible que Dios sea engañador, es garantizarle al pensamiento de Descartes la racionalidad de su discurso y, por consiguiente, legitimar los fundamentos mismos de su filosofía en el descubrimiento de un criterio de veracidad. Tal es la tarea que Descartes asigna al dístico del Dios engañador y del genio maligno, dístico que toma su punto de partida en la “vieja (*vetus*)” opinión de un *Dios que puede todo*, y opinión que es ella misma inseparable de la teoría de la creación de las verdades eternas.²¹

264 |

BIBLIOGRAFÍA

Alquié, F. (1950), *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Paris: Presses Universitaires de France).

²⁰ Véase también la carta a Mersenne del 21 de abril de 1641: “En cuanto a los que dicen que Dios engaña continuamente a los condenados y que también puede engañarnos continuamente, contradicen el fundamento de la fe y de toda nuestra creencia que es que *Deus mentiri non potest* (Dios no puede mentir); lo que se repite en tantos pasajes en San Agustín y Santo Tomás y otros que me asombra que algún teólogo lo contradiga y deben renunciar a toda certidumbre si no admiten como axioma que *Deus nos fallere non potest* (Dios no puede engañarnos)” (*AT*, III: 359-360).

²¹ Según Gouhier (1937: 73): “La hipótesis del Dios engañador expresada en las *Méditations* y los *Principia* es regida por la noción cartesiana del Dios creador de las verdades eternas que no es expresada ni en las *Méditations* ni en los *Principia*; de ese modo se explicaría lo que sigue siendo oscuro en las exposiciones de la duda metódica”.

- Armogathe, J.-R.** (1973), “Bulletin cartésien III”, *Archives de philosophie*, 3: 36.
- Baudry, L.** (1936), *Le Tractatus de Principiis Theologiae attribué à G. d’Occam* (Paris:Vrin).
- Boulnois, O.** (1994) (dir.), *La puissance et son ombre: De Pierre Lombard à Luther* (Paris: Aubier).
- Canziani, G., Granada, M. A. y Zarka, Y.-C.** (2000) (a cura di), *Potentia Dei: L’onnipotenza divina dei secoli XVI e XVII* (Milano: Franco Angeli).
- Descartes, R.** (A), *Oeuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, tome II (Paris: Garnier, 1967).
- Descartes, R.** (AT), *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, nouvelle présentation en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, 11 vol. (Paris:Vrin, 1974–1983).
- Descartes, R.** (MP), *Meditationes de prima philosophia: Méditations métaphysiques*, texte latin et traduction du Duc de Luynes, introduction et notes par Geneviève Lewis (Paris:Vrin, 1944).
- Descartes, R.** (MFP), *Meditaciones acerca de la filosofía primera, seguidas de las objeciones y respuestas*, traducción de Jorge Aurelio Díaz (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia), 2010.
- Foucault, M.** (2012a), *Du gouvernement des vivants: Cours au Collège de France (1979–1980)* (Paris: Ehes, Gallimard/Seuil).
- Foucault, M.** (2012b), *Mal faire, dire vrai: Fonction de l’aveu en justice* (Chicago/Louvain: University of Chicago Press/Presses Universitaires de Louvain).
- Foucault, M.** (2013), *L’origine de l’herméneutique de soi* (Paris:Vrin).
- Fumagalli, M. T.** (2000), “*Potentia absoluta-Potentia ordinata*: une longue histoire au Moyen Âge”, en Canziani, Granada y Zarka (2000:13–23).
- Genest, J.-F.** (1994), “Adam et l’antéchrist, questions disputées sur la nécessité du passé et la tromperie divine: Grégoire de Rimini”, en Boulnois (dir.) (1994: 357–390).
- Gilson, É.** (1952), *The Unity of Philosophical Experience* (New York: Scribner).
- Gilson, É.** (1972), *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV* (Madrid: Gredos).
- Gouhier, H.** (1937), “Le grand trompeur et la signification de la métaphysique cartésienne”, *Actes du congrès international de philosophie* (Paris: Hermann) 69–73.
- Gouhier, H.** (1978), *La pensée métaphysique de Descartes* (Paris:Vrin).
- Gregory, T.** (1974), “Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle *Meditationes* di Descartes”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 53, 4: 477–516.
- Gregory, T.** (1982), “La tromperie divine”, *Studi medievali*, 23: 517–527.
- Grellard, Ch., Ong-Van-Cung, K. S.** (2005), *Le vocabulaire de Guillaume d’Ockham* (Paris: Ellipses).
- Margot, J. P.** (2003), *Estudios cartesianos* (México: UNAM).
- Margot, J. P.** (2010), *La modernidad: Una ontología de lo incomprensible* (Cali: Universidad del Valle).
- Marion, J.-L.** (1981), *La théologie blanche* (Paris:Vrin).
- Ockham, G.** (PhW), *Philosophical Writings*, translated by Philotheus Boehner (Indianapolis-New York: Bobbs-Merrill, 1964).
- Ockham, G.** (IA), *Intuition et abstraction*, textes introduits, traduits et annotés par David Piché (Paris:Vrin, 2005).
- Rodis-Lewis, G.** (1971), “Descartes aurait-il eu un professeur nominaliste?”, *Archives de philosophie*, 34: 37–46.

Sirven, J. (1928), *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)* (Albi: Imprimerie Coopérative du Sud-Ouest).

Snell, R. J. (2003), "Overcoming Omnipotence: the Crisis of Divine Freedom in Ockham and Descartes", *Quodlibet Online Journal of Christian Theology and Philosophy*, 5, 1.

Tomás de Aquino (ST), *Suma Teológica. Tratado de Dios uno en esencia*, trad. de Raimundo Suárez, tomo I, Ia, q., 1-26 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964).

Vacant, A., Mangenot, E. y Amann, E. (1902-1950), *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris: Letouzey et Ané).

Vignaux, P. (1931), "Nominalisme", en Vacant, Mangenot y Amann (1902-1950: XI-1: 717-784).

Vignaux, P. (1982), *Nominalisme au XIV^e siècle* (Paris: Vrin).

Recibido: 03-2014; aceptado: 07-2014

Cuarenta años de la RLF

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* (RLF), cuyo primer volumen se publicó en 1975, ha cumplido ya cuarenta años de aparición ininterrumpida y regular. Es un aniversario significativo porque no han sido muchas las revistas iberoamericanas que han alcanzado este logro. Es también una ocasión propicia para recordar la situación de la filosofía académica en el momento de su fundación y su desarrollo posterior.

I 267

Hacia comienzos de la década de 1970 no existían en Argentina revistas profesionales de filosofía. Las publicaciones periódicas que se producían en el mundo académico estaban ligadas a alguna universidad, pública o privada, y se habían visto afectadas por la inestabilidad política del país, que necesariamente tenía consecuencias negativas en el mundo universitario, particularmente, en el ámbito de la educación pública. Por esa razón, eran publicaciones que no lograban mantener una aparición regular. Frecuentemente eran revistas aperiódicas que, además, solían estar retrasadas respecto de la fecha nominal que anunciaban en su portada. Por otra parte, no eran revistas profesionales, en el sentido en que este término se entendía en los ámbitos académicos internacionales. Una revista profesional debía tener un comité de redacción, un cuerpo de consultores académicos y someter todos los trabajos recibidos a un proceso de referato anónimo a cargo de especialistas en el tema antes de publicarlos. Algún tiempo después se agregó el re-

quisito de la normalización de las publicaciones respecto de la estructura formal de los trabajos y la manera de citar la bibliografía. Las revistas argentinas y latinoamericanas en general, con raras excepciones, solo cumplían con el primer requisito. La mayoría de los artículos que publicaban se obtenían por invitación de sus editores, a veces, simplemente, a pedido del director, y no tenían evaluación externa. Ello no impedía, por cierto, que hubiera algunos trabajos de calidad, pero los desniveles, tanto en la forma como en el contenido de los materiales editados, eran evidentes.

La *RLF* fue la primera revista argentina de filosofía que instauró el sistema de referato anónimo para todos los trabajos que publicaba y dispuso de un cuerpo de consultores académicos integrado por filósofos latinoamericanos de reconocimiento internacional. Por esas razones, fue la primera revista filosófica verdaderamente profesional que se editó en nuestro país, y la segunda en Latinoamérica (luego de la mexicana *Crítica*, fundada en 1967). Desde el comienzo se presentó como una revista general de filosofía abierta a todas las corrientes filosóficas con el único requisito de emplear la argumentación racional y apelar a la razón como última instancia universalmente válida. Su objetivo era el de constituir un canal de expresión para la investigación filosófica que se realizaba en Latinoamérica, por lo cual admitía solamente trabajos escritos en español o portugués por parte de filósofos originarios de esta región. De manera excepcional, y por invitación de sus editores, se publicaron traducidos al español artículos de destacados filósofos de Europa y los Estados Unidos de América. Originalmente la revista publicaba tres números por año, con un total aproximado de 280 páginas por cada volumen anual. A partir de 1991 comenzó a publicar dos números por año, manteniendo el número total de páginas de cada volumen anual. Desde el año 2000 la *RLF* decidió aceptar trabajos producidos por filósofos originarios de España y Portugal, con lo cual se amplió su alcance al ámbito de Iberoamérica. Desde 2013 la revista acepta también trabajos escritos en lengua inglesa por filósofos de cualquier procedencia, ampliando nuevamente su alcance a todo el mundo académico internacional.

En la actualidad, la *RLF* recibe aproximadamente unos 30 artículos por año para evaluar, de los cuales se aceptan para publicación entre 8 y 10. La gran mayoría de los artículos que se publican, aproximadamente 9 de cada 10, son versiones revisadas por sus autores a partir de las observaciones realizadas por los evaluadores. Además, recibe un número elevado, pero muy variable, de notas, estudios críticos, discusiones y reseñas bibliográficas, trabajos que también son sometidos a referato. La *RLF* publica su edición tradicional en papel y, además, una edición electrónica que es de acceso abierto a través de la base de datos *Scielo* de Argentina. Originalmente la revista era indexada por *The Philosopher's Index* y el *Répertoire Bibliographique de la Philosophie*. Después se agregaron otras bases de datos como *Dialnet*, *Latindex*, *Scielo* y, más recientemente, *EBSCO*.

El grupo fundador de la *RLF* estaba constituido por Ezequiel de Olaso (1932-1996), Eduardo Rabossi (1930-2005), Rafael Braun, Mario Presas y Osvaldo Guariglia, de los cuales solo este último permanece actualmente como integrante del Comité Editorial. A través de los años, como es natural que ocurra en un lapso de cuatro décadas, se produjeron diversos cambios, tanto en el Comité Editorial

como en el Cuerpo de Consultores Académicos, pero esos cambios fueron siempre graduales y mantuvieron el espíritu académico y los objetivos generales que se fijaron desde los orígenes de la revista. Con el tiempo, la revista experimentó también varios cambios en su formato y diseño gráfico, el último y más importante de ellos a comienzos de 2014.

La *RLF* es editada y sostenida económicamente por el *Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF)*, una institución independiente fundada en 1965 con el fin de promover la investigación filosófica en nuestro país. El Comité Editorial de la revista estuvo, desde los inicios, integrado por investigadores pertenecientes al *CIF*, además de contar con un miembro externo, lugar que ocupó inicialmente Rabossi y luego otros investigadores. Las deliberaciones y decisiones del Comité Editorial de la *RLF* han sido siempre autónomas respecto de cualquier institución. Es el propio Comité el que ha fijado la política editorial de la revista y acordado los cambios de sus integrantes o del Cuerpo de Consultores Académicos, cada vez que ello ha ocurrido.

Pasados ya cuarenta años desde su fundación, puede decirse, sin lugar a dudas, que la *RLF* contribuyó de manera decisiva a consolidar una comunidad de filósofos profesionales en Argentina y Latinoamérica, que todavía era incipiente hacia mediados de la década de 1970. Al principio, la práctica del referato anónimo a cargo de pares evaluadores, que inevitablemente conlleva el rechazo de trabajos recibidos, suscitó cierta sorpresa, y hasta alguna reacción intempestiva, entre los académicos de la época, pero pronto fue asimilada por la comunidad filosófica local y adoptada por otras revistas del país. En la actualidad la *RLF* continúa ocupando un lugar significativo entre las revistas de filosofía de Iberoamérica.

I 269

COMITÉ EDITORIAL

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Miguel Morey, *Escritos sobre Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014, 381 pp.

A principios de 2014, fueron publicados por la Editorial Sexto Piso dos libros de Miguel Morey sobre Michel Foucault. Se trata de la segunda edición de *Lectura de Foucault*, agotado poco después de su primera aparición en 1983 (Madrid: Taurus) y de *Escritos sobre Foucault*, un conjunto de trabajos seleccionados por el profesor español que da cuenta de su prolongada labor acerca del pensamiento del filósofo francés. Cabe agregar que además de sus estudios sobre Foucault, el autor ha realizado traducciones de las obras de Gilles Deleuze y de Giorgio Colli, una biografía de Nietzsche y varios libros de ensayo, así como contribuciones en los periódicos *El País* y *La Vanguardia*; amplitud de inquietudes que sin duda gravita en el libro que aquí se reseña.

Escritos sobre Foucault reúne veinte textos de Morey, de los cuales diecisiete ya se encontraban publicados —como partes de libros, artículos en revistas como *Archipiélago* o *Materiali Foucaultiani* y prólogos a traducciones, compilaciones y entrevistas de Foucault—, y tres eran inéditos

hasta la presente publicación. Esta selección de trabajos puede ser compaginada con el recorrido horizontal efectuado en *Lectura de Foucault* como una serie de cortes verticales que se proponen “aislar la dimensión sagital de un pensamiento tajante”. Dispuestos en seis apartados que se inauguran con palabras tanto de Foucault como de Char, Nietzsche y Bataille, el agrupamiento de los escritos propuesto por Morey resalta matices y afinidades que no excluyen, sin embargo, al “lector indisciplinado”, ya que se trata en todos los casos de composiciones que admiten ser abordadas con autonomía de la colección completa.

La primera parte, “Los moralistas franceses”, presenta cinco textos. “La Ilustración parisina: del estructuralismo a las ontologías del presente” abre este capítulo de interrogaciones que se tensan en lo que una mirada por venir podrá percibir de esa tarea a la que el pensamiento francés, desde el estructuralismo, se encontró abocado: pensar el presente. Desde la “repetición del gesto clásico copernicano” hasta la lección para las ciencias humanas

I 271

que representó ese movimiento de adscripción saussuriana al que es difícil encerrar en una definición, Morey plantea la pregunta sobre qué retendrán los lectores del futuro. Y especifica la incertidumbre respecto de la relación del trabajo de Foucault con esta corriente: qué atención se dirigirá a esa “problematización de algunos de nuestros objetos morales eminentes” que se ocupó de ellos “estableciendo su carácter de invento reciente y la plausibilidad de su próximo fin”. Aunque el autor logra fusionar el hilo de esta inquietud con la expresión del gesto intempestivo del filósofo francés —signo de su recepción de Nietzsche—, es el segundo texto, escrito para esta edición, el que enfrenta de lleno la cuestión. Así, en “¿Fue Foucault realmente estructuralista?” se indican las ambigüedades que en distintas entrevistas concedidas en el extranjero —“lejos de la presión de la *intelligentsia* parisina”, insiste Morey— pueden entreverse al respecto. La comparación, explicitada en un cuadro, entre algunos pasajes de *Nacimiento de la clínica* tal como fue publicado en 1963 y su reedición en 1972 en lo que respecta al vocabulario estructuralista, completa el panorama de forma sugerente aunque no definitiva.

“Foucault responde”, el segundo de los textos inéditos, da cuenta de otras dos polémicas que han tenido especial repercusión: el enfrentamiento con Sartre y el desacuerdo con Derrida. Más allá de registrarse las ideas y argumentos contrapuestos, se trasluce la claridad teórica de Morey para apuntar lo que está en cuestión, lejos de toda anécdota: una poderosa obstinación, una llamativa reacción y entre ellas, la suerte del trabajo filosófico.

Los artículos restantes, según indica, presentan otras “dos respuestas extremas, en cierto modo exteriores a toda polémica”. De esta manera, en “Para

leer el Anti-Edipo” se señala la recepción de planteos de Deleuze por parte de Foucault. Considerando el papel que Morey confiere a las observaciones del primero en *Lectura de Foucault*, es claro que para el autor se trata de una complicidad que, aun mediada por el desencuentro entre los filósofos, dio lugar a que las palabras del uno para el otro sean de las más esclarecedoras con que se cuenta para comprender el pensamiento de cada uno. A la presentación que Foucault hace del *Anti-Edipo* como “primer libro de ética que se ha escrito en Francia desde hace mucho tiempo”, se suma una invitación a su lectura en ocho tesis que reconstruyen con apreciable sencillez la médula de esa obra tan atrayente como difícil. Del otro extremo, “Recordando a Baudrillard: un animal desquiciado” monta la escena —recorriendo a la pieza de Peter Weiss que Baudrillard traduce— en la que muchas voces se solapan al silencio de Foucault, siendo la figura de Bataille la que teje ahora las complicidades. Resuenan en las palabras de Morey que cierran el texto, las líneas de René Char que inauguran este primer apartado de exploraciones e interrogantes —“Toda respiración propone un reino: la tarea de perseguir, la decisión de mantener, el entusiasmo por liberar...”— dirigidas hacia el lector futuro, inquietando al lector presente: “hay preguntas que solamente porque nos ponen cara a cara con la ignorancia misma, la nuestra propia, lo que nunca alcanzaremos a saber, se ofrecen entonces como preguntas de conocimiento, dan lugar a una experiencia específica de la que es posible aprender algo”.

El segundo apartado, “Todas las cosas que duran largo tiempo...” aúna dos textos: “Sobre la locura (I): Una noche de la que nada sabemos...” y “Sobre la locura (II): En otras palabras...”. En ambos casos

se recorren motivos presentados en la primera parte de *Lectura de Foucault*, con detalles que asumen otro volumen por una nueva intención de Morey: comprender “la política de pérdida de libertades” actual y cuestionar las razones de la obediencia. En tal sentido, es central el énfasis que en el primer escrito se pone en la relación entre locura y literatura, vector del proyecto arqueológico que puede restablecer incesantemente su apuesta contra el discurso autorreferencial de la razón contemporánea y a favor de la labor del historiador definida por Nietzsche: contradecir. En el segundo texto, el último de los inéditos que componen el libro, se vuelve unos pasos hacia el Foucault de *Enfermedad mental y personalidad*. En sucesivos cuadros, el autor expone las diferencias entre esta primera versión y su reedición en 1962, ante la que el filósofo francés tampoco llegó a mostrarse satisfecho. Resulta interesante la composición de la experiencia de transición de Foucault entre su dimensión biográfica y la expresión que adquiriría en su obra: “abandonar el modelo abstracto que le impone la dialéctica al discurso [...] y echar a andar en la dirección de un pensamiento de la diferencia”.

En tercer lugar, “Hablar es hablar” cuenta con seis escritos que van iluminando diferentes aspectos de la obra foucaultiana, haciéndola sospechosa de infinitas caras o, al menos, atravesada por cuestiones que admiten tentativas plurales. Así, en “Michel Foucault: Una política de la experiencia”, el autor propone que tal política *también* está en juego en las sucesivas problematizaciones del itinerario del filósofo y que puede, por tanto, resultar una vía de acceso para diversificar su comprensión. Cabe recordar que Morey ha sido uno de los primeros en reparar en la importancia de la noción de expe-

riencia —no solo como atinente a los objetos de estudio, sino a los procedimientos de escritura, a la relación con el lector, a la transformación desubjetivante que se reclaman en una y otra actividad— en el pensamiento foucaultiano y en articularla con puntos neurálgicos de su recorrido.

“Sobre el lugar de la teoría en Michel Foucault: Materiales para una reflexión” desanda cronológicamente las entrevistas en que Foucault expone una concepción de la teoría o de lo teórico. Al mostrar el modo en que ello se va relacionando con los enfoques del saber, el poder y la subjetividad, no solo se pone a prueba la decisión de admitir al pensador francés como “filósofo”, sino la constatación —eco de lo propuesto en el artículo anterior— de la filosofía como ejercicio de experimentación.

El tercer texto, “El lugar de todos los lugares: Consideraciones sobre el archivo” explora la potencia de la práctica de Foucault “mediante la que se empuja para ayudar a caer a lo que está cayendo”, en este caso, una colaboración activa en el fin de la biblioteca. Presentándola como radicalización de una premisa de Blanchot y rememoración de un ademán de Bataille, la estocada que la instalación del archivo supone para la biblioteca (su disolución y dispersión) no es solo la misma efectuada contra el etnocentrismo o la racionalidad retrospectiva, sino fundamentalmente contra el movimiento de reconocimiento en su hegemonía: se lee para producir algo distinto que el autorreconocimiento, para hacer proliferar las complejas relaciones entre el *hablo* y el *veo* ocultas tras el *pienso*, para poner en jaque la empresa de normalización. Con despierta inquietud, Morey reflexiona en la apostilla final sobre el desafío que se sigue como efecto de este estallido. “Sobre discurso y poder: esto no es un dis-

curso” puede leerse en continuidad con ese propósito de interpelación abierta al lector, a partir de preguntas que apuntan el problema de la necesidad contingente de nuestra experiencia posible; una cuyos “trascendentales” después de Kant, y al sobrevenir la sospecha, han mutado en unos “semitrascendentales” que no pueden escapar, desde la constitución de las ciencias humanas, a la complicidad recurrente entre extracción de saber y optimización política.

“Ficción y verdad en Michel Foucault: Notas para un itinerario” sigue las sucesivas formulaciones de esa relación fundamentalmente en tres textos de la etapa arqueológica, dejando indicada su transformación en el paso a la genealogía, para completarla en la diagonal que ofrecen las entrevistas. De allí, el autor extrae la radicalidad con que Foucault se apropia de esa indiferencia que constituye el principio ético de la escritura contemporánea: “¿qué importa quién habla?”.

El último escrito “Un murmullo infinito... Ontología de la literatura y arqueología del saber”, retoma esta relación que Morey ha subrayado desde *Lectura de Foucault* como formando “el haz y el envés de una misma deriva reflexiva”. A partir de las dos conferencias dictadas por el filósofo francés en la Universidad Saint-Louis de Bruselas en 1964 –reunidas en *De lenguaje y Literatura* (Barcelona: Paidós)– se recoge lo que en los tres libros de la etapa arqueológica puede incorporarse como indicio de tal maridaje, cuya percepción redundante en la constatación del modo en que Foucault “alcanza a articular discursivamente experiencias cognoscitivas cuyo origen no es discursivo”.

El cuarto apartado, “Ver es ver”, presenta dos textos. En “El filósofo ante el lienzo”, Morey penetra en la intimidad de dos encuentros: Foucault con Magritte y

Deleuze con Bacon. Aproximando ambas miradas, no en tanto críticas del arte sino como críticas a la representación, el autor recrea sus gestos de lectura espejados en los lienzos; con una escritura que llega, especialmente en el párrafo de cierre, a ser pictórica.

“Ver no es hablar: Cinco apuntes para una reflexión, con una posdata” ilustra desde sus dos citas iniciales el telón de esos apuntes; en palabras del autor: “El tópico que reza ‘hablar no es ver’ es uno de estos tópicos nuestros, lo queramos o no. Y, lo queramos o no, afecta profundamente a la idea que hoy podemos hacernos de eso que es la verdad”. Entre la formulación que parte de Blanchot, la reversibilidad que introduce Foucault –“ver no es hablar”– y la apuesta que extiende Deleuze, Morey hace que la literatura, la fotografía y el cine desfilen a través de ese tópico. Otro tanto añade a la distancia entre el hablar y el ver el admitir que por momentos, como sugiere la posdata, queda por completo tan fuera del decir como fuera de foco.

Siguen en la quinta parte “Tres prólogos”. El primero corresponde a la compilación de entrevistas a Foucault, efectuada por Morey, titulada *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, en su edición de 2001. Entre la descripción de la atmósfera reticente que envolvía el pensamiento de Foucault en el momento de su primera publicación (1978), el auxilio que significó la palabra justa de Deleuze sobre *Vigilar y castigar* y la mirada a tiempo distante de la intención de esa selección, el profesor español ofrece una imagen de la recepción que pudo darse en tal contexto del nuevo paso del filósofo francés.

“Prólogo a *Tecnologías del yo*: La cuestión del método” (1990) constituye, excediendo los textos que componen ese libro, una verdadera introducción abre-

viada a todo el recorrido de pensamiento de Foucault. Baste para reseñarlo destacar el modo en que Morey demuestra su observación, profusamente citada por estudiosos de Foucault, de que en la obra del filósofo “los procedimientos metódicos se engloban en círculos cada vez más amplios, pero no se sustituyen en absoluto”.

“Prólogo a ‘Il faut défendre la société’: ‘Le grand jeu de l’histoire...’” pertenece a la traducción catalana que en 2012 se realizó del curso homónimo de Foucault. Las lecciones son presentadas no solo por su inscripción en la nueva deriva genealógica, sino —a partir de los temas que allí se abordan y de una explicación que el propio Foucault compartió con Morey acerca de su perspectiva— en el umbral de la serie de cursos que las sucederían y donde puede apreciarse cómo el filósofo francés “va afinando sus instrumentos de análisis”. El cuadro que se ofrece consignando sus objetos y procedimientos aporta especial claridad al respec-
to.

El sexto apartado, “Treinta años después”, reúne los dos últimos escritos del libro: “Veinte años después” y “L’éclair des orages possibles...”. Luego de recorrer con dedicada atención la obra de Foucault, de exponer sus movimientos, de investigar líneas de acceso y fuga, es comprensible hasta qué punto, aun refiriéndose a su muerte, Morey no ensaye en estos textos algo como una reflexión sobre su legado. Antes bien, propondrá una lectura más: sobre ciertos sarcasmos que póstumamente le devolvería a Foucault esa cultura que tanto criticó, sobre lo que se llegaría a comprender si se reconsidera su insistente deseo de anonimato, sobre su afinidad con René Char. Afinidad

que también se encontrará expresada en el lazo entre las últimas líneas del prólogo, donde el profesor español anticipa su comprensión de Foucault —“entiendo que el suyo fue un pensamiento de y para la libertad, ante todo, y así he tratado de presentarlo”— y las palabras de Char con que saluda ese gesto en el texto final del libro: “En lo más fuerte de la tormenta, hay siempre un pájaro para tranquilizarnos. Es el pájaro desconocido. Canta antes de levantar el vuelo”.

Así como en *Lectura de Foucault* era en tanto “caja de herramientas” que se guiaba el desarrollo discursivo del pensamiento del filósofo francés, aquí, procurando manifestar los efectos de lo que *hizo*, es la idea de “libros bomba” la que impulsa subterráneamente los textos. En una escritura de factura compleja por los niveles de análisis que contiene y sugiere —aunque sin atentar contra la claridad tan distintiva de su prosa— Morey traduce una labor de relectura y reescritura cuyo gesto es generoso: abrir hacia el lector una dimensión de presente en el trabajo de Foucault que sortea el “todo está ya pensado”, el “está todo dicho”. E incluso más allá del estrépito, aún resonante, que causaron los *moralistas franceses* haciendo temblar los supuestos de nuestras formas de vida, invitar a una experiencia de pensamiento en la que cada cual debe atreverse alguna vez a arriesgarse a sí mismo. Tarea tan preciosa como quizás tan insuficientemente apreciada de un *profesor* de filosofía, que se pregunta “qué es lo que hoy puede ser pensado. Y cómo. Y hasta dónde”.

JULIA MONGE
Universidad Nacional de Córdoba

I 275

**María Inés Mudrovcic y Nora Rabotnikof (eds.),
*En busca del pasado perdido: Temporalidad,
historia y memoria, México, Siglo XXI,
2013, 212 pp.***

276 I

El presente trabajo colectivo arroja luces sobre el fenómeno que marcó el último cuarto del siglo XX en el terreno de la reflexión sobre la historia: la “vuelta hacia el pasado”. Desde diferentes perspectivas se intenta dilucidar en qué medida este giro constituye un indicador de cierto malestar cultural.

La obra está organizada en dos partes. En la primera, compuesta por cinco capítulos, se analiza la relación entre el tiempo y la historia. La cuestión central aquí es la pregunta de carácter metahistórico acerca del tiempo propiamente histórico. En la segunda, compuesta por cuatro capítulos, se tratan las implicaciones en el terreno político del llamado “boom memorial”, es decir, la multiplicación de prácticas conmemorativas, el frecuente uso de discursos sobre la memoria en la arena pública y la utilización de la memoria para la construcción de “identidad”.

En el capítulo inicial de la primera parte, Frank Ankersmit (“Tiempo”) se pregunta por el papel que desempeña el tiempo en la historia considerando tres posibles candidatos: el tiempo como ca-

tegoría trascendental kantiana, el tiempo como cronología y el tiempo de la fenomenología como “tiempo vivido”. Finalmente, el autor muestra que ninguna de ellas representa una categoría constitutiva de la escritura histórica y que el tiempo desempeña, en cambio, un papel negativo en el texto de historia.

A continuación, François Hartog (“El régimen moderno de historicidad puesto a prueba con las dos guerras mundiales”) presenta el concepto de “régimen de historicidad” como una categoría formal construida por el historiador para hacer inteligible las experiencias del pasado y delinea las características específicas del “régimen moderno de historicidad”. A partir de estas consideraciones, el autor pone a prueba esta última categoría frente a las dos guerras mundiales. La cuestión planteada aquí es si se puede conciliar un período marcado por la devastación, como lo fue el período de 1914 a 1945, con un régimen temporal caracterizado por el ideal de progreso.

El trabajo de María Inés Mudrovcic (“Cuando la historia se encuentra con el

presente o lo que queda del ‘pasado histórico’) retoma la categoría de “régimen moderno de historicidad” de Hartog y analiza las tres características principales del pasado histórico propio de este régimen de temporalidad que entra en crisis hacia fines de los años ochenta. Según la autora, este momento constituye un punto de inflexión donde, a partir del giro lingüístico, se pone en duda la noción misma de “pasado histórico” en la que confiaban los historiadores.

En el capítulo siguiente, Edgar Salvadori de Decca (“Historia a contrapelo: sobre vencedores y vencidos”) se ocupa de la concepción de la historia de Walter Benjamin. La importancia del presente en la obra de Benjamin, la idea según la cual el presente del historiador designa las condiciones de generación del discurso histórico, es un elemento que recorre tanto su primera etapa como también la denominada etapa materialista o marxista de la historia. El autor recupera la oposición que opera en Benjamin entre la noción de temporalidad única, lineal y continua con la concepción de una historia marcada por la discontinuidad, para mostrar que no tiene sentido proponer otra interpretación del pasado de la humanidad como en el caso del historicismo y del marxismo. En última instancia, una de las consecuencias centrales de esta idea de la “intensidad del ahora” es la responsabilidad ética y política del historiador. Cerrando la primera parte del libro, Giovanni Levi (“El tiempo, los historiadores y Freud”) sigue la misma línea del trabajo anterior en cuanto se rebela contra la concepción dominante del tiempo homogéneo y continuo. El autor intenta defender una idea del tiempo marcada por la heterogeneidad a partir del análisis del tiempo en la visión freudiana. De esta forma, presenta seis formas alternativas de

temporalidad que constituyen para Levi un significativo enriquecimiento de la discusión sobre el tiempo en la historia.

En la segunda parte del libro, titulada “Memoria y política”, Francisco Naishat (“Centenarios, nación y ruinas”) se propone delinear los cambios que Walter Benjamin realiza a la categoría marxista de “fantasmagoría” a partir de la recepción del psicoanálisis. Luego, el autor aplica la categoría benjaminiana de fantasmagoría al Centenario en la Buenos Aires de 1910, con el propósito de que sea una aplicación fecunda para la historiografía revelando, entre otras cosas, la contradictoriedad que encierra la monumentalidad de la ciudad de Buenos Aires del Centenario.

Rosa E. Belvedresi (“¿Puede la memoria del pasado decir algo sobre el futuro?”) pone en cuestión la noción de futuro incierto y abierto de Koselleck argumentando que la memoria colectiva expresa las prefiguraciones de las expectativas del futuro que son pensables para el grupo social en cuestión. A su vez, sostiene que el futuro imaginado no solo nos permite organizar las experiencias que tenemos como sujetos históricos sino que incluso es inseparable de la capacidad humana de tener experiencias “históricas”.

El trabajo de Manuel Cruz (“El pasado, caballo de Troya en el futuro”) se propone como un análisis crítico del pasaje de un par de categorías a otro: de la dicotomía “vencedores y vencidos” a la de “víctimas y verdugos”. Según el autor, además de la despolitización de las víctimas que conlleva la lógica de esta última dicotomía, no se asume en ella el carácter contingente de construcción histórica. Por otra parte, la noción de víctima disuelve el pluralismo propio de los sujetos históricos en consideración. A través de este trabajo se pretende denunciar la

instrumentalización y el uso político estratégico de las víctimas.

El libro se cierra con el agudo trabajo de Nora Rabotnikof (“Herencias intangibles”), donde se trata el problema de la compleja vinculación de experiencias políticas entre diferentes generaciones. La autora analiza tres formas de tematizar esa relación entre experiencias pasadas y prácticas en el presente: la llamada “posmemoria”, las categorías de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas” y la idea de “mentalidad”. En definitiva, la autora se pregunta en este trabajo por los efectos que producen las diferentes formas de nombrar y tematizar el pasado en nuestro presente y futuro.

Para concluir, pienso que este libro tiene la virtud de presentar un amplio panorama de posturas acerca de una serie de temas que están en el centro de la discusión actual en el ámbito de la filosofía de la historia, a saber, el tiempo, el pasado y la memoria. Esta pluralidad de perspectivas se presenta de manera accesible al público no especializado sin perder de vista la búsqueda del rigor y la precisión conceptual. Estos motivos hacen de este trabajo una referencia sustantiva para todos aquellos que quieran profundizar sus conocimientos acerca de estas problemáticas.

VALERIA MARÍA VIANI
Universidad de Buenos Aires

ÍNDICE DE AUTORES

—

RLF
XXXVII (2011) – XLI (2015)

—

Aldegani, Emiliano

Comentario bibliográfico

Cornelius Castoriadis, *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia II: Seminarios 1983-1984. La creación humana III*. XXXIX (Otoño 2013) 137-139

Alvarado Marambio, José Tomás

Artículo

Principios de causalidad y metafísica modal. XXXIX (Otoño 2013) 5-42

I 279

Andrade Marambio, Federico

Comentario bibliográfico

Lorenzino de' Medici, *Apología*. XL (Primavera 2014) 251-253

Arrese Igor, Héctor

Comentario bibliográfico

Daniel Brauer (ed.), *La historia desde la teoría: Una guía de campo por el pensamiento filosófico acerca del sentido de la historia y del conocimiento del pasado*. XXXVII (Otoño 2011) 153-155

J. Rivera de Rosales y O. Cubo (eds.), *La polémica del ateísmo: Fichte y su época*. XXXVII (Otoño 2011) 158-160

Bahr, Fernando

Artículo

Pierre Charron: fideísta, libertino, deísta. XXXIX (Primavera 2013) 187-212

Comentario bibliográfico

George Berkeley, *Siris. Empirismo e idealismo platónico en el siglo XVII*. XXXVIII (Otoño 2012) 123-124

Balmaceda, Tomás

Comentario bibliográfico

Diana Pérez, *Sentir, desear, creer*. XLI (Otoño 2015) 128-130

Balzi, Carlos

Comentario bibliográfico

Carlo Altini, *Entre el cielo y la tierra: Hobbes y el problema teológico-político*. XL (Otoño 2014) 110-112

Barberis, Sergio Daniel

Artículo

Un análisis crítico de la concepción mecanicista de la explicación. XXXVIII (Primavera 2012) 233-265

Boeri, Marcelo D.

Crónica

Alfonso Gómez-Lobo (1940-2011). XXXVIII (Otoño 2012) 109-113

Cano, Virginia

Comentario bibliográfico

Martín Zubiria, *Nietzsche: Mundo amado, amada eternidad. Comentario a los cantos y discursos del Zarathustra*. XXXVII (Otoño 2011) 161-163

280 I

Caso, Ramiro

Artículo

Una defensa de las aserciones suboracionales. XL (Primavera 2014) 171-195

Cassini, Alejandro

Crónica

Horacio Arló-Costa (1956-2011). XXXVII (Primavera 2011) 248-250

Pablo Sebastián García (1955-2012). XXXVIII (Primavera 2012) 274-275

Cherniavsky, Axel

Comentario bibliográfico

Francisco Naishtat, *Action et langage: Des niveaux linguistiques de l'action aux forces illocutionnaires de la protestation*. XXXIX (Primavera 2013) 293-295

Cohen, Diana

Comentario bibliográfico

Francisco José Martínez (ed.), *Spinoza en su siglo*. XXXIX (Primavera 2013) 286-289

Corsico, Luciano

Comentario bibliográfico

Alberto Mario Damiani, *Handlungswissen: Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*. XXXVII (Otoño 2011) 155-157

De la Maza, Luis Mariano

Artículo

Voluntad, razón práctica y reconocimiento en Hegel y Ricoeur. XL (Primavera 2014) 197-218

Díaz, María Elena

Comentario bibliográfico

Christian Vassallo, *La dimensione estetica nel pensiero di Plotino. Proposte per una nuova lettura dei trattati* Sul bello e Sul bello intelligibile. XXXVIII (Otoño 2012) 117-120

Escobar Viré, Maximiliano

Artículo

El argumento ontológico, la necesidad absoluta y el problema de la contingencia en Leibniz. XXXVII (Otoño 2011) 97-125

La necesidad moral en Leibniz: su contenido alético y su significación específica. XL (Primavera 2014) 145-170

I 281

Fabbian, Gisela

Comentario bibliográfico

Jean-Marie Schaeffer, *Arte, objetos, ficción, cuerpo: Cuatro ensayos sobre estética*. XXXIX (Primavera 2013) 273-278

Fleisner, Ana

Artículo

Hacia una teoría de la referencia para los términos de magnitudes físicas. XXXVII (Otoño 2011) 5-33

Forciniti, Martín S.

Comentario bibliográfico

Marcelo Perine (org.), *Estudos platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. XXXVII (Primavera 2011) 239-241

Gaiada, María Griselda

Estudio crítico

Sobre el tablero de la libertad: la partida entre la contingencia y la determinación. Leibniz y Lady Conway contra Molina y Suárez. XLI (Otoño 2015) 103-119

García Gibson, Francisco

Artículo

¿Cuánto debemos donar a las agencias humanitarias? Defensa de una posición moderada. XXXIX (Primavera 2013) 245-271

Comentario bibliográfico

Oswaldo Guariglia y Graciela Vidiella, *Breviario de ética*. XXXVIII (Primavera 2012) 286-288

Pablo Gilabert, *From Global Poverty to Global Equality: A Philosophical Exploration*. XXXIX (Otoño 2013) 133-135

García-Ramírez, Eduardo

Artículo

The Puzzle of Names. XLI (Otoño 2015) 69-102

García Valiña, Luis L.

Artículo

Sobre la necesidad de completar el “giro pragmático” en el liberalismo político de John Rawls. XXXIX (Otoño 2013) 43-72

Comentario bibliográfico

Óscar Horta, *La Filosofía Moral de J. Ferrater Mora*. XXXVII (Primavera 2011) 244-246

282 |

García Valverde, Facundo

Artículo

Libertades republicanas y capacidades como libertades: la necesidad de las instituciones. XL (Otoño 2014) 7-28

Giovannini, Eduardo N.

Artículo

Intuición y método axiomático en la concepción temprana de la geometría de David Hilbert. XXXVII (Otoño 2011) 35-65

Guariglia, Oswaldo

Crónica

Patricio Garrahan (1938-2011). XXXVII (Primavera 2011) 247

Hunziker, Paula

Comentario bibliográfico

Sergio Sánchez, *La insensata fábrica de la vigilia. Nietzsche y el fenómeno del sueño*. XL (Primavera 2014) 256-259

Hurtado, Guillermo

Crónica

Luis Villoro (1922-2014). XL (Otoño 2014) 101-103

Ibarlucía, Ricardo

Estudio crítico

La autonomía del arte en Benjamin y Heidegger: a propósito de la interpretación de Burkhardt Lindner. XL (Primavera 2014) 219-239

Crónica

Eduardo García Belsunce (1930-2012) (en colaboración con Tomás E. Zwanck). XXXVIII (Primavera 2012) 267-270

Indavera, Leandro

Nota

Rousseau, Smith y las rudas selvas de la naturaleza. XL (Primavera 2014) 241-249

Junqueira Smith, Plínio

Artículo

Por que Bacon pensa que o ataque cético ao dogmatismo é insuficiente? XXXVIII (Otoño 2012) 31-63

I 283

Kwiatkowski, Nicolás

Artículo

Acerca de la “Barbarie” en la Encyclopédie: Ecos de un debate ilustrado. XLI (Primavera 2015) 191-221

Lariguet, Guillermo

Artículo

Verdad, democracia y tolerancia. XLI (Primavera 2015) 223-237

Lassalle Casanave, Abel

Artículo

Pruebas entimemáticas y pruebas canónicas en la geometría plana de Euclides (en colaboración con Marco Panza). XLI (Primavera 2015) 147-170

Lemos, Fabiano

Artículo

Michel Foucault: filosofía, lingüística e estruturalismo. XXXIX (Primavera 2013) 213-243

Levinas, Marcelo Leonardo

Artículo

El carácter histórico de la concepción cusana de verdad (en colaboración con Aníbal Szapiro). XXXVII (Otoño 2011) 67-95

Lo Guercio, Nicolás

Artículo

Testimonio moral y epistemología del testimonio. XLI (Otoño 2015) 47-67

Lythgoe, Esteban

Comentario bibliográfico

François Dosse, *Paul Ricoeur: Los sentidos de una vida (1913-2005)*. XL (Otoño 2014) 112-115

Marey, Macarena

Artículo

¿Era Kant un terrorista moral, defensor de la guerra justa? XXXVIII (Primavera 2012) 171-204

Margot, Jean-Paul

Nota

Descartes y el Dios engañador: Consideraciones acerca de la Primera meditación, AT, IX-1: 16. XLI (Primavera 2015) 253-266

Martínez, Luciana

Comentario bibliográfico

Manuel Sánchez Rodríguez, *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant: Estudio histórico sobre el problema estético*. XXXIX (Otoño 2013) 135-137

Martínez Atencio, Mariano

Comentario bibliográfico

Jean-Pierre Cometti, *Exterior Arte*. XLI (Otoño 2015) 131-133

Martino, Gabriel

Separata

Alcinoo, *Exposición didáctica de las doctrinas de Platón*. XL (Otoño 2014)

Artículo

Aspectos de la exégesis plotiniana de la tradición metafísica del platonismo. XXXIX (Otoño 2013) 99-131

Mattarollo, Livio

Comentario bibliográfico

María Cristina di Gregori y Federico E. López (coords.), *Regreso a la experiencia: lecturas de Peirce, James, Dewey y Lewis*. XL (Primavera 2014) 260-261

Mettini, María Guadalupe

Comentario bibliográfico

James Robert Brown, *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*. XXXIX (Otoño 2013) 139-142

Mié, Fabián

Artículo

Sustancia e individuación en el *Organon* de Aristóteles. XXXIX (Primavera 2013) 151-185

Comentario bibliográfico

Aristóteles, *Acerca del alma (De anima)*. XXXIX (Primavera 2013) 279-283

Monge, Julia

Comentario bibliográfico

Miguel Morey, *Escritos sobre Foucault*. XLI (Primavera 2015) 271-275

Oliveira, Martín

I 285

Comentario bibliográfico

Marina Velasco, *¿Qué es la justicia? Argumentos filosóficos sobre lo justo y lo injusto. Discusión sobre los cupos de raza y género*. XXXVII (Primavera 2011) 241-243

Oswaldo Guariglia (comp.), *¿El ocaso de la democracia?* XLI (Otoño 2015) 125-128

Daniel Busdygan, *Sobre la despenalización del aborto*. XLI (Otoño 2015) 134-136

Ordóñez Díaz, Leonardo

Artículo

Arte y acontecimiento: Una aproximación a la estética deleuziana. XXXVII (Otoño 2011) 127-152

Ostrensky, Eunice

Artículo

As várias faces de um ator político. XXXVII (Primavera 2011) 167-188

Panza, Marco

Artículo

Pruebas entimemáticas y pruebas canónicas en la geometría plana de Euclides (en colaboración con Abel Lassalle Casanave). XLI (Primavera 2015) 147-170

Patiri, Miguel

Comentario bibliográfico

Mauricio Suárez (ed.), *Fictions in Science: Philosophical Essays on Modeling and Idealization*. XXXVIII (Primavera 2012) 277-280

Pavesi, Pablo

Estudio crítico

Los escritos de juventud de Descartes. XL (Otoño 2014) 85-91

Pinheiro, Ulysses

Artículo

O estatuto ontológico das pessoas no *Ensaio* de Locke. XXXVIII (Primavera 2012) 131-170

Piñeiro, Gustavo

Comentario bibliográfico

Mark Colyvan, *An Introduction to the Philosophy of Mathematics*. XXXIX (Primavera 2013) 273-286

Pringe, Hernán

Artículo

El concepto kantiano de analogía y el desarrollo histórico del pensamiento de Bohr. XL (Otoño 2014) 29-45

Raffo Quintana, Federico

Artículo

Indivisibles y movimiento en el continuo leibniziano. XLI (Otoño 2015) 27-46

Comentario bibliográfico

Leticia Cabañas y Oscar M. Esquisabel (eds.), *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*. XL (Primavera 2014) 254-256

Ratto, Adrián

Artículo

Materia y virtud. A propósito de la entrada “CYNIQUE” de la *Encyclopédie*. XL (Otoño 2014) 67-84

Rodríguez, Teresa

Artículo

El platonismo florentino ante el problema de la creación de las almas: una aproximación metodológica. XLI (Otoño 2015) 7-25

Roggero, Jorge Luis

Artículo

Hingabe an die Sache. Misticismo y fenomenología en la ciencia originaria pre-teórica del joven Heidegger. XXXVIII (Primavera 2012) 205-232

Rosenfeld, María

Comentario bibliográfico

Eric Winsberg, *Science in the Age of Computer Simulation*. XXXIX (Otoño 2013) 143-146

Rossi, Luis Alejandro

Artículo

Hobbes antimaquiaveliano: la crítica al “necio” en *Leviatán* como crítica a la concepción política de *El príncipe*. XXXIX (Otoño 2013) 73-98

Sánchez, Sergio

Comentario bibliográfico

Rodolfo Mondolfo, *La infinitud del espíritu y otros escritos de Córdoba*. XXXIX (Primavera 2013) 289-293

Sánchez García, Victoria Paz

Comentario bibliográfico

María Cristina di Gregori y Andrés Hebrard (comps.), *Peirce, Schiller, Dewey y Rorty: Usos y revisiones del pragmatismo clásico*. XXXVII (Otoño 2011) 157-158

I 287

Santa Cruz, María Isabel

Artículo

Sobre la categoría de relativos en Platón y Aristóteles. XXXVIII (Otoño 2012) 5-30

Sarquis, Mauro

Comentario bibliográfico

Martin Thibodeau, *Hegel et la tragédie grecque*. XL (Otoño 2014) 105-107

Schultz, Sérgio

Artículo

Gödel, percepção racional e compreensão de conceitos. XL (Otoño 2014) 47-65

Secco, Gisele

Estudio crítico

Anotações acerca de *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl*. XLI (Primavera 2015) 239-251

Sisto, Martín

Comentario bibliográfico

Claudio Mario Aliscioni, *El Capital en Hegel: Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del Derecho*. XXXVIII (Primavera 2012) 280-283

Stigol, Nora

Crónica

Juan Rodríguez Larreta (1941-2012). XXXVIII (Primavera 2012) 271-273

Suñol, Viviana

Comentario bibliográfico

David Sobrevilla, *Estética de la Antigüedad Occidental*. XXXVIII (Otoño 2012) 120-123

Szapiro, Aníbal

Artículo

El carácter histórico de la concepción cusana de verdad (en colaboración con Marcelo Leonardo Levinas). XXXVII (Otoño 2011) 67-95

Tajer, Diego

Artículo

En defensa del argumento finitista. XL (Primavera 2014) 129-143

Udi, Juliana

Artículo

Justicia *versus* caridad en la teoría de la propiedad de Locke. XXXVIII (Otoño 2012) 65-84

Vargas, Mariela

Artículo

El problema del tiempo histórico y la imagen dialéctica en Walter Benjamin. XXXVIII (Otoño 2012) 85-108

Veiga-Neto, Alfredo

Comentario bibliográfico

Edgardo Castro, *Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores*. XXXVIII (Primavera 2012) 284-286

Venezia, Luciano

Estudio crítico

Una nueva edición del *Leviatán*. XL (Otoño 2014) 93-97

Viani, Valeria María

Comentario bibliográfico

María Inés Mudrovcic y Nora Rabotnikof (eds.) *En busca del pasado perdido. Temporalidad, historia y memoria*. XLI (Primavera 2015) 276-278

Vidiella, Graciela

Crónica

Ricardo Maliandi (1930-2015). XLI (Otoño 2015) 121-123

Vignati, María Jimena

Comentario bibliográfico

Viviana Suñol, *Más allá del arte: mimesis en Aristóteles*. XL (Otoño 2014) 107-109

Volpato Dutra, Delamar José

Artículo

As leis naturais em Hobbes. XLI (Primavera 2015) 171-189

Zeiguer, Fanny

Comentario bibliográfico

Charles H. Kahn, *Essays on Being*. XXXVIII (Otoño 2012) 115-117

I 289

Zerbudis, Ezequiel

Artículo

Una lectura epistémica de la falsedad material cartesiana. XXXVII (Primavera 2011) 189-212

Zuppone, Romina

Artículo

La vida propia del experimento: Un análisis crítico de la autonomía de la experimentación. XXXVII (Primavera 2011) 213-238

Zwanck, Tomás E.

Crónica

Eduardo García Belsunce (1930-2012) (en colaboración con Ricardo Ibarlucía). XXXVIII (Primavera 2012) 267-270

AGRADECIMIENTO A LOS ÁRBITROS

La tarea de evaluar artículos por parte de académicos es imprescindible para la marcha de la *RLE*. Por ello, el Comité Editorial quiere agradecer públicamente a todos aquellos árbitros que prestaron desinteresadamente su colaboración desde 2012. El Comité pide disculpas por cualquier omisión involuntaria en que haya podido incurrir.

Alegre, Marcelo
Alzola, Miguel
Araújo, Cicero
Bahr, Fernando
Belvedresi, Rosa
Boeri, Marcelo
Brauer, Daniel
Castro, Edgardo
Comesaña, Juan
Corti, Enrique
Damiani, Alberto
Da Silva, Jairo
Dressino, Vicente
Ezcurdia, Maite
Ferrari, María Luján
Gaeta, Rodolfo
García Valverde, Facundo
Jáuregui, Claudia
Junqueira Smith, Plínio
Luna, Florencia
Madanes, Leiser
Manzo, Silvia
Marey, Macarena
Molina Ayala, José
Montero, Julio

Mundó, Jordi
Nicolás, Juan Antonio
Orio de Miguel, Bernardino
Pavesi, Pablo
Peña y Gonzalo, Lorenzo
Pereda, Carlos
Pereira, Luiz Carlos
Pérez, Diana
Ríos, Diego
Rodríguez Aramayo, Roberto
Rodríguez Pereyra, Gonzalo
Rosler, Andrés
Rossi, Luis
Salles, Ricardo
Sánchez Rodríguez, Manuel
Santa Cruz, María Isabel
Sartorio, Carolina
Sisto, Martín
Sucasas, Alberto
Thiebaut, Carlos
Torretti, Roberto
Velasco, Marina
Vidiella, Graciela
Zamora, José María

I 291

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO DEL VOLUMEN XLI

ARTÍCULOS

EDUARDO GARCÍA-RAMÍREZ
The Puzzle of Names _ 69

NICOLÁS KWIATKOWSKI
Acerca de la “Barbarie” en la *Encyclopédie*: Ecos de un debate ilustrado _ 191

GUILLERMO LARIGUET
Verdad, democracia y tolerancia _ 223

ABEL LASSALLE CASANAVE y MARCO PANZA
Pruebas entimemáticas y pruebas canónicas en la geometría plana de Euclides _ 147

NICOLÁS LO GUERCIO
Testimonio moral y epistemología del testimonio _ 47

FEDERICO RAFFO QUINTANA
Indivisibles y movimiento en el continuo leibniziano _ 27

TERESA RODRÍGUEZ
El platonismo florentino ante el problema de la creación de las almas: una aproximación metodológica _ 7

DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA
As leis naturais em Hobbes _ 171

ESTUDIOS CRÍTICOS

MARÍA GRISELDA GAIADA
Sobre el tablero de la libertad: la partida entre la contingencia y la determinación. Leibniz y Lady Conway contra Molina y Suárez _ 103

GISELE SECCO

Anotações acerca de *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl* _ 239

NOTAS

JEAN-PAUL MARGOT

Descartes y el Dios engañador:

Consideraciones acerca de la *Primera meditación*, *AT*, IX-1: 16 _ 253

CRÓNICAS

Cuarenta años de la RLF _ 267

Ricardo Maliandi (1930-2015) _ 121

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

DANIEL BUSDYGAN

Sobre la despenalización del aborto (M. Oliveira) _ 134

JEAN-PIERRE COMETTI

Exterior Arte (M. O. Martínez Atencio) _ 131

OSVALDO GUARIGLIA (comp.)

¿El ocaso de la democracia? (M. Oliveira) _ 125

MIGUEL MOREY

Escritos sobre Foucault (J. Monge) _ 271

MARÍA INÉS MUDROVCIC y NORA RABOTNIKOF (eds.)

En busca del pasado perdido. Temporalidad, historia y memoria (V. M. Viani) _ 276

DIANA PÉREZ

Sentir, desear, creer (T. Balmaceda) _ 128

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

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

A) ESTRUCTURA DE LOS TRABAJOS

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

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

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

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

B) NORMAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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

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

- a) Referencias en el texto: (véase Heidegger 1929).
- b) Referencias en las notas a pie de página:
 - b.1) Un autor y múltiples obras: Véase Ricoeur 1967, 1973 y 1987.
 - b.2) Varios autores: Véanse Carnap 1932 y Neurath 1934.
 - b.3) Varios autores y obras: Véanse Quine 1960, 1973 y 1981; Davidson 1967, 1975 y 1984.

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

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

Libros

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

Compilaciones

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

Capítulos de libro

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

Artículos

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

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

SUSCRIPCIONES:

Para suscripciones, pedidos, correspondencia
o informaciones dirigirse a:

**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFIA**

Editada en:

Centro de Investigaciones Filosóficas

Miñones 2073 (C1428ATE)

Buenos Aires, Argentina

Fax: (54 11) 4787-0533

e-mail: rlf@retina.ar

www.cifnet.org.ar

En Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

BOX 1943 15 Southwest Park

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

Westwood, Mass 02090

U.S.A.

{ Argentina }

Individuos \$ 200

Instituciones \$ 400

{ Exterior }

Individuos U\$S 35 €35

Instituciones. U\$S 50 €50

+ gastos de envío

Impreso en Tecnoediciones S.R.L.
José Joaquín Araujo 3293,
(1439) C.A.B.A.
Argentina

info@tecnoediciones.com.ar