

En este número:

ARTÍCULOS

Mario Narváez

Uno intuitu videmus: la naturaleza del conocimiento intuitivo en Spinoza a la luz de Descartes

Paul Rateau

La tesis leibniziana del mejor de los mundos posibles:
Significado y consideraciones

Eduardo N. Giovannini

El reto de Hilbert en la teoría de las magnitudes poligonales:
Un capítulo en la axiomatización sintética de la geometría euclidiana

DOSSIER ARISTÓTELES

Diego Tabakian

El conocimiento y la verdad como relativos en el pensamiento aristotélico

Daniel Simão Nascimento

On the Normative Consequences of Virtue and Utility Friendships
in Aristotle

ESTUDIOS CRÍTICOS

Horacio Spector

Normatividad subjetiva y objetiva en Hobbes

•

CRÓNICAS

Leiser Madanes

Rafael Braun (1935-2017)

—

**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

Vol. XLIII

Nº2

Primavera 2017

—

COMITÉ EDITORIAL

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

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

CONSULTORES ACADÉMICOS

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

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

rlf@retina.ar

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

ISSN 0325-0725

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean

Noviembre 2017

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO

ARTÍCULOS

MARIO NARVÁEZ

Uno intuitu videmus: La naturaleza del conocimiento intuitivo en Spinoza a la luz de Descartes _ 159

PAUL RATEAU

La tesis leibniziana del mejor de los mundos posibles: Significado y consideraciones _ 183

EDUARDO N. GIOVANNINI

El reto de Hilbert en la teoría de las magnitudes poligonales: Un capítulo en la axiomatización sintética de la geometría euclidiana _ 207

DOSSIER ARISTÓTELES

DIEGO TABAKIAN

El conocimiento y la verdad como relativos en el pensamiento aristotélico _ 237

DANIEL SIMÃO NASCIMENTO

On the Normative Consequences of Virtue and Utility Friendships in Aristotle _ 263

ESTUDIOS CRÍTICOS

HORACIO SPECTOR

Normatividad subjetiva y objetiva en Hobbes _ 285

CRÓNICAS

LEISER MADANES

Rafael Braun (1935-2017) _ 303

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

ESTEBAN LYTHGOE Y LUIS A. ROSSI

Ser y Tiempo, Singularización y Comunidad (Gómez) _ 307

VERA WAKSMAN

El laberinto de la libertad. Política, educación y filosofía en la obra de Rousseau (Ratto) _ 311

GERARDO BOTTERI y ROBERTO CASAZZA

El sistema astronómico de Aristóteles: Una interpretación (Pasquale) _ 313

RÓBSON RAMOS DOS REIS

Aspectos da Modalidade. A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica (Viglione) _ 316

FRANCISCO NAISHTAT, ENRIQUE G. GALLEGOS, ZENIA YÉBENES
ESCARDÓ (EDS.)

Ráfagas de dirección múltiple. Abordajes de Walter Benjamin (Goldín) _ 318

—

COLABORADORES

MARIO NARVÁEZ cursa el doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional del Sur. Se especializa en temas de metodología, epistemología, metafísica y filosofía del lenguaje en la Filosofía Moderna. Participa en proyectos de investigación sobre Historia de la lógica y las ciencias formales (CONICET y UNLP). Además se desempeña como docente en las asignaturas Filosofía, Epistemología y Problemas filosóficos contemporáneos en la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam. narvaezmario2003@hotmail.com

PAUL RATEAU es profesor titular en la Universidad de París 1 Panteón-Sorbona. Su tesis de doctorado versó sobre la cuestión del mal en Leibniz. Es autor de numerosos artículos y editor de dos obras colectivas sobre Leibniz, publicadas en los *Studia Leibnitiana*. Desde 2013, es presidente de la Société d'études leibniziennes de langue française. Paul.Rateau@univ-paris1.fr

EDUARDO N. GIOVANNINI es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, investigador asistente del CONICET y docente de la Universidad Nacional del Litoral. Ha realizado estudios posdoctorales en el Max Planck Institute for the History of Science (Berlín), en la Universidad de California, Berkeley y en la Universidad de Viena. Sus áreas de interés son la historia y filosofía de la matemática. engiovannini@conicet.gov.ar

I 157

DIEGOTABAKIAN cursa su doctorado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires con una beca doctoral del CONICET. Forma parte de cuatro proyectos de investigación centrados en problemas de la Filosofía Antigua en esa misma casa de estudios. diego-tabakian@hotmail.com

DANIEL SIMÃO NASCIMENTO es doctor en Filosofía por la Pontificia Universidade Católica de Río de Janeiro. Actualmente se desempeña como investigador posdoctoral en la Universidade Federal de Santa Maria, investigador asociado del Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga (NUFA) de la Pontificia Universidade Católica de Río de Janeiro e investigador en la Universidade Federal de Pelotas, donde ha dictado cursos de grado y de posgrado. danielsimaonascimento@gmail.com

HORACIO SPECTOR es doctor en Filosofía del derecho por la Universidad de Buenos Aires. Fue decano fundador de la Escuela de Derecho de la Universidad Torcuato Di Tella y vicerrector de la misma universidad. Actualmente se desempeña como profesor de Derecho en la Universidad Torcuato Di Tella y en la Escuela de Derecho de la Universidad de San Diego. hspector@utdt.edu

Uno intuitu videmus: **La naturaleza del conocimiento intuitivo en Spinoza a la luz de Descartes**

MARIO NARVÁEZ

Universidad Nacional de La Pampa

— I 159

Resumen: Generalmente los comentaradores han abordado la temática de la intuición en la filosofía de Spinoza desde la perspectiva de la problemática de lo que en la *Ética* aparece como ciencia intuitiva o tercer género de conocimiento. En el presente artículo, en cambio, intentamos mostrar que hay en los escritos de Spinoza un concepto de intuición más amplio que el que está implícito en la ciencia intuitiva, del cual esta no sería más que una subespecie. Como paso previo para alcanzar dicho fin, intentaremos mostrar que la concepción de la intuición que sostiene Spinoza está estrechamente emparentada con la concepción cartesiana —de la cual ofrecemos un breve esbozo en el primer apartado— y que ambas concepciones tienen como fundamento la naturaleza de la idea.

Palabras clave: intuición, idea, conocimiento, géneros de conocimiento, ciencia intuitiva.

Uno intuitu videmus: the Nature of Intuitive Knowledge in Spinoza in the Light of Descartes

Abstract: Generally, critics had tackle the issue of intuition in Spinoza's philosophy from the point of view of the problem of what in the *Ethics* is called intuitive science or third kind of knowledge. In the present paper, instead, we try to show that there is in Spinoza's writings a wider concept of intuition than that which is implied in the intuitive science, being the later no more than a sub-kind of the former. As a previous step to achieve this target, we try to show that Spinoza's conception of intuition is narrowly tied with the Cartesian conception –of which we offer a brief draft in the first part– and that both conceptions are based on the nature of the idea.

Key-words: intuition, idea, knowledge, kinds of knowledge, intuitive science.

1. Introducción

160 |

Las historias de la filosofía nos recuerdan a menudo que el conocimiento intuitivo jugó un rol clave en la epistemología y la metodología de los filósofos racionalistas modernos cuya herencia platónica requería de un poder que explicara la posibilidad de la mente de acceder a las verdades fundamentales del conocimiento humano. El método cartesiano tal como aparece delineado en las *Reglas para la dirección del espíritu* es quizá el lugar donde esta visión del conocimiento aparece en su forma más nítida. Allí Descartes señala que solo hay dos fuentes del conocimiento, la intuición y la deducción, esto es, la captación de ideas simples y su posterior encadenamiento. En los escritos posteriores dicha concepción del conocimiento fue en parte reelaborada pero lo esencial se mantuvo intacto.

Ahora bien, Spinoza es una filósofo racionalista y ciertas marcas de la filosofía cartesiana que estudió con entusiasmo pero de modo crítico en su juventud se perciben claramente en sus teorías. A nuestro modo de ver, su concepción del conocimiento intuitivo es uno de esos casos. Si bien esta influencia queda oculta en la *Ética* detrás de la doctrina de los géneros de conocimiento y la problemática de la “ciencia intuitiva” que ella encierra, el análisis que llevaremos adelante en el presente trabajo nos permitirá sacarla a la luz y comprender más claramente la naturaleza y el rol de la intuición en su filosofía. En efecto, nos proponemos examinar la naturaleza

del conocimiento intuitivo en Spinoza adoptando una perspectiva diferente a la que comúnmente llevan a cabo los comentadores, enfocados en la naturaleza de la ciencia intuitiva. Procuraremos mostrar que la concepción del conocimiento intuitivo de Spinoza se sustenta en última instancia en su metafísica, esto es, en su manera de entender el atributo pensamiento y en la respuesta a la pregunta ¿qué es idea? que se deriva de ella. De aquí resultará manifiesto, a modo de corolario, que la concepción de la intuición que está presente en la filosofía de Spinoza solo se puede comprender correctamente a la luz de la concepción cartesiana.

A fin de justificar la interpretación propuesta seguiremos el siguiente camino. En una primera sección ofreceremos un esbozo de la concepción cartesiana de la intuición. Para ello, tomando como base algunas interpretaciones previas, trataremos de reconstruir los puntos básicos de la concepción cartesiana de la idea y luego mostrar el nexo que une la concepción de la idea clara y distinta con el concepto intuición de las *Reglas para la dirección del espíritu*. En la segunda sección nos concentraremos en Spinoza. En primer lugar, expondremos la problemática del conocimiento intuitivo en su filosofía e intentaremos deslindar el conocimiento intuitivo en un sentido amplio de la ciencia intuitiva (tercer género de conocimiento en la Ética). En segundo lugar, trataremos de sacar a la luz el vínculo entre el conocimiento intuitivo en sentido amplio y la intuición cartesiana. Finalmente extraeremos algunas conclusiones.

I 161

2. ¿Qué es idea? Idea e intuición en Descartes

Descartes propuso una teoría de las ideas original en algunos puntos pero también heredera de ciertas concepciones escolásticas. Al sacar las ideas del lugar que tenían en el entendimiento divino y situarlas en la mente humana, introdujo un cambio con consecuencias ontológicas y epistemológicas muy importantes. Este cambio no implicó que las características que tenían las ideas en el entendimiento divino desapareciesen con el pasaje a la mente humana, sino que la mente humana adquirió propiedades que solo pertenecían a la mente divina. Básicamente, la mente humana adquirió el estatus de sustancia y sus percepciones se volvieron semejantes a la percepción divina. Jolley señala que la consecuencia más importante de este giro teórico frente al aristotelismo tomista reside en la independencia que adquiere la mente humana respecto de los contenidos del mundo material externo. En efecto, ella ya no necesita mantener contacto con el mundo ma-

terial para extraer sus contenidos sino que puede sacarlos de sí misma.¹

Ahora bien, este cambio al parecer no conlleva en sí mismo una caracterización definitiva de la idea. Por cierto, los textos cartesianos admitirían tres posibles respuestas a la pregunta por la naturaleza de la idea: la idea es un acto o evento mental, una entidad lógica, o bien, una disposición. La primera de las posibilidades señaladas fue desarrollada por Arnauld, la segunda por Malebranche y la tercera por Leibniz (véase Jolley 1990: 6). La idea como acto y la idea como disposición comparten la característica de ser entidades psicológicas, aunque esto no puede decirse sin más de la idea entendida como entidad lógica, ya que los textos cartesianos no permiten determinar de un modo definitivo cuál sería su status ontológico. Con todo, Jolley muestra de manera convincente que la primera opción es la que representa, por así decir, la concepción oficial del propio Descartes, no solo por ser la que aparece en lugares más destacados del *corpus* sino también por el hecho de que es así como lo entendieron algunos de sus seguidores (véase Jolley 1990: 16).² Esta lectura se refleja en la definición de idea que aparece en la exposición geométrica de las *Meditaciones* realizada a pedido de Mersenne:

Con la palabra *idea*, entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos conciencia de ellos. ... Y así no designo con el nombre de idea las solas imágenes de mi fantasía; al contrario, no las llamo aquí ideas en cuanto están en la fantasía corpórea (es decir, en cuanto están pintadas en ciertas partes del cerebro), sino solo en cuanto informan el espíritu mismo aplicado a esa parte del cerebro. (ATVII: 160)

Ahora bien, hay que tener en cuenta que la idea como acto,³ como ya había indicado Descartes en el prefacio de las *Meditaciones*, presenta dos aspectos:

...o bien puede ser considerada materialmente, en cuanto operación del entendimiento... o bien puede ser considerada objetivamente, en cuanto cosa representada mediante esa operación... (ATVII: 8)⁴

¹ Véanse Jolley 1990: 25 y ss.; Yolton 1984: 18-19; Hatfield 1998: 964 y Ayers 1998: 1062.

² Yolton, aunque desde una perspectiva un tanto diferente, también cree que la interpretación de Arnauld es la que corresponde a la de Descartes (véase 1984: 38 y ss.).

³ La importancia que, como ya vemos en estos pasajes, adquiere la idea como acto, resulta aún más evidente en las respuestas a Hobbes, debido al contraste que se produce entre el concepto pasivo de idea como imagen del filósofo inglés y el concepto activo y puramente intelectual de idea sostenido por Descartes (AT, VII: 179-181).

⁴ Las traducciones de las citas de las *Meditaciones Metafísicas* pertenecen a la edición de Vidal Peña indicada en la bibliografía. La traducción de las citas restantes de Descartes pertenecen

Descartes recurre aquí a los términos escolásticos “realidad material” —en otros contextos suele utilizar también “realidad formal” en el mismo sentido—,⁵ para referirse al acto en sí y “realidad objetiva” para indicar lo representado por dicho acto. Ahora bien, como parece ser mayormente admitido entre los comentadores, no se trata de dos aspectos mutuamente excluyentes, sino que ambos son constitutivos de la naturaleza de la idea.⁶ Así pues, para Descartes, una idea sería más un acto mental que una entidad lógica abstracta y que una disposición, y se caracterizaría fundamentalmente por su capacidad de representar, esto es, por lo que en la actualidad denominaríamos intencionalidad.

Si bien es cierto que la concepción cartesiana de la idea es de mayor complejidad, asumiendo que el acto o evento mental captura uno de los aspectos esenciales de dicha concepción y que, además, nos permite ofrecer una explicación de los aspectos básicos del modo en que concibió la captación de verdades en el entendimiento y sobre todo de la naturaleza del conocimiento intuitivo, creemos que podemos prescindir aquí de una discusión en torno al innatismo, así como también de adentrarnos en la cuestión de la idea como disposición, y de otros temas afines discutidos por los comentadores.⁷

Debemos detenernos, no obstante, en una cuestión que parece contradecir en principio la caracterización que hemos asumido. Ciertamente, algunos textos cartesianos presentan a la idea de un modo diferente. Desde la aparición misma del concepto de idea en las *Reglas*, esta es definida como una figura, es decir, una imagen pasiva derivada de la percepción sensible y ubicada en el cerebro (véase *AT* X: 414). En un sentido similar, en la meditación tercera, Descartes nos dice que la idea es como un cuadro o una imagen (véase *AT* VII: 29, 33), lo que permitiría asimilarla con un trazo físico en la imaginación. Tal como surge de sus objeciones, así lo han entendido Hobbes y Gassendi (véase *AT* VII: 179 y 366 respectivamente). Pues bien, de aquí se derivan dos cuestiones que deberemos aclarar antes de seguir adelante: por un lado, puesto que estas definiciones contrastan claramente con el sentido de la idea como actividad puramente intelectual,

I 163

a la edición de E. de Olaso y T. Zwanzk también indicada en la bibliografía.

⁵ Para una discusión sobre la equivalencia de estos dos términos véase Jolley 1990: 17. Para una presentación y discusión de la problemática que presenta el concepto de “realidad objetiva” en Descartes véase Yolton 1984: 32 y ss.

⁶ Véanse Boyle 2009: 10 y Jolley 1990: 18-19.

⁷ Cabe añadir que tampoco la concepción de la idea como disposición contradeciría la concepción de la idea como acto (véase Boyle 2009: 14-22).

debemos preguntarnos si se trata de dos visiones contradictorias entre sí y mutuamente excluyentes o si hay alguna forma de conciliarlas.⁸ Por otro, de aquí proviene también la cuestión de cómo encaja la concepción de la idea como evento con la doctrina cartesiana del juicio, según la cual el entendimiento parece tener un rol más bien pasivo frente a la afirmación activa de la voluntad.

Respecto de la primera cuestión, si bien en los primeros escritos el uso que hace Descartes de la palabra idea es ambiguo, es decir, se refiere tanto a la figura en el cerebro como a la idea en el entendimiento, a partir de las *Meditaciones*, claramente ubica a la idea en el ámbito de la sustancia pensante y enfatiza su aspecto activo (véase Marion 2010: 93-94). La visión de la idea como imagen se mantiene pero no el sentido de algo puramente físico de naturaleza extensa, sino en la medida en que se refiere al contenido representativo que toda idea —en cuanto acto intelectual— lleva en sí. De este modo, si nos atenemos a la concepción de las *Meditaciones*, como hemos dicho respecto de la realidad material y la realidad objetiva, no estamos ante dos visiones contradictorias de la idea sino de dos aspectos complementarios. Por otra parte, si miramos retrospectivamente a las *Reglas* desde las *Meditaciones*, no se trata de que Descartes haya pasado de un extremo a su contrario en el uso de la palabra idea. Cabe pensar, siguiendo a Marion, que en las *Reglas* la doctrina de la idea no se juega en el concepto mismo de idea —el cual aún se encuentra entremezclado con visiones precartesianas— sino en el de las naturalezas simples. El cual, según Marion, es un “sustituto original y novedoso” del concepto de idea (véase 2010: 94-96).

La segunda cuestión es más difícil de resolver y parece conducir a una situación aporética. No es nuestro propósito buscar aquí una salida, sino presentar de manera esquemática el problema y tratar de extraer alguna conclusión que nos permita arrojar luz sobre la naturaleza de la idea y el conocimiento intuitivo. Pues bien, como es sabido, en la meditación cuarta Descartes intenta ofrecer una explicación que evite culpar a Dios por el error humano. Para ello recurre a su conocida doctrina del juicio, según la cual, el entendimiento presenta a la mente un contenido de manera neutral —ni verdadero ni falso— que la voluntad acepta o rechaza —es decir, afirma o niega—, o también puede permanecer neutral —esto es, suspender el juicio—. La voluntad es aquí la facultad activa de juzgar, la cual, frente a la facultad pasiva del entendimiento, determina si el contenido ofrecido por esta es verdadero o falso. Dicho en términos actuales, determina si creer o no. Pues bien, Des-

⁸ Véanse Marion 2010: 92 y Boyle 2009: 8.

cartes señala que el error tiene lugar cada vez que la voluntad asiente —esto es, cree verdaderas— a aquellas ideas que el entendimiento no percibe clara y distintamente. De allí que, a fin de evitar el error, recomienda no asentir sino solo a aquellas ideas que el entendimiento percibe clara y distintamente y suspender el juicio en casos dudosos.

De acuerdo con esta visión de las cosas, la naturaleza de la idea se acercaría mucho a la de una imagen y se opondría a la idea como acto. Sin embargo, intentaremos mostrar a continuación que esta oposición no debe ser sobrevalorada. En primer lugar, porque, como señalan Williams (1995) y otros,⁹ presenta ciertas inconsistencias que parecen volver superfluo el acto de la voluntad. Una de ellas puede resumirse del siguiente modo. Siguiendo el análisis de Williams, Descartes emplearía el concepto de “comprender clara y distintamente” una idea en un sentido fuerte. Esto significa que no se trata meramente de entender el sentido del contenido proposicional que conlleva la idea, ni tampoco de la consistencia del mismo, pues claramente ello no implica que no sea falso. De lo que se trata, sin dudas, es de la percepción de que dicho contenido es necesariamente verdadero. Dicho en otros términos, la voluntad no fallará solo si asiente a una idea que percibe clara y distintamente, porque esto es lo mismo que percibir que dicha idea es necesariamente verdadera. Tal como concluye Williams, siendo así “la teoría del asentimiento está en dificultades”. Por cierto, si la idea es percibida como necesariamente verdadera y, como tal, es creída, el acto de juzgar —la voluntad— ya no tiene ningún papel que cumplir (véase Williams 1995: 183). El acto de la voluntad se superpone, por así decir, al acto de la idea y se vuelve superfluo.

I 165

En segundo lugar, la doctrina del juicio no debe ser sobrevalorada porque el mismo Descartes parece contradecirla. En efecto, en numerosos pasajes afirma explícitamente que el entendimiento hace algo más que ofrecer un contenido de un modo neutral. Por ejemplo, en la quinta meditación afirma que “mi naturaleza es tal que, nada más comprender una cosa muy clara y distintamente, no puedo dejar de creerla verdadera” (*AT* VII: 55). En el mismo sentido pero con mayor contundencia, en las segundas respuestas afirma lo siguiente:

⁹ Puede verse una discusión completa de la cuestión junto con un atento examen de la meditación cuarta —en la que, por un camino diferente, se llega a conclusiones similares— en Della Rocca 2006. Para una interpretación que intenta destrabar la aporía apelando a un marco conceptual tomista, en la cual se concluye una especie de fusión del entendimiento en la voluntad, véase Boyle 2009: 92-98.

... entre estas [percepciones claras y distintas] las hay tan claras y a la vez tan sencillas, que nos es imposible pensar en ellas sin creerlas verdaderas: como, por ejemplo, que existo mientras pienso, o que lo ya hecho no puede no haber sido hecho, y cosas por el estilo, acerca de las cuales es evidente que la certeza es perfecta. Pues no podemos dudar de tales cosas sin pensar en ellas, pero no podemos pensar en ellas sin creer que son verdaderas... (ATVII: 145-146)

De todo esto se puede concluir que la pasividad que se atribuye al entendimiento en la doctrina cartesiana del juicio no puede utilizarse para rechazar la concepción de la idea como acto, ni tampoco tomarse como la versión más representativa de la visión cartesiana de la idea. Siendo así, la doctrina de la idea de Spinoza no es, como se ha dicho algunas veces, anticartesiana (véase Della Rocca 2003: 202). Como veremos luego, no representa una ruptura con la concepción cartesiana de la idea en su conjunto, sino solo con la doctrina del juicio, la cual, como hemos intentado mostrar, representa parcialmente el pensamiento cartesiano.

En lo que sigue nos ocuparemos de mostrar que existe una conexión muy estrecha entre la concepción de la idea como acto y el concepto cartesiano de intuición. Como es sabido, el método cartesiano, tal como se presenta en la tercera Regla, está constituido por dos actos del entendimiento (*intellectus nostri actiones*), la intuición y la deducción. El primer acto es definido del siguiente modo:

166 I

Entiendo por *intuición* no la confianza incierta que proporcionan los sentidos ni el juicio engañoso de una imaginación que realiza mal las composiciones, sino un concepto que forma la inteligencia pura y atenta con tanta facilidad y distinción, que no queda ninguna duda sobre lo que entendemos, o, lo que es lo mismo: un concepto que forma la inteligencia pura y atenta sin ninguna duda y que nace solo de la luz de la razón... (AT X: 368)

En cuanto al segundo acto, Descartes nos dice que consiste en “todo lo que es consecuencia necesaria” de las intuiciones. Se trata de un “movimiento” del pensamiento que une las intuiciones entre sí como si fueran los “eslabones de una cadena” (AT X: 369-370). De este modo, si la cadena es muy larga la memoria cumple un rol fundamental, pues no se tiene la certeza presente de que el último eslabón está unido al primero a través de una visión intelectual de toda la cadena, sino mediante el recuerdo. En el caso de que la cadena sea breve, la conexión entre los eslabones puede ser vista tanto por una intuición englobante como por deducción (véase AT X: 370). Ahora bien, es preciso aclarar que este hecho no elimina las diferencias entre la intuición y la deducción. En efecto, si bien es cierto que en el caso límite –debido a la

brevedad de la cadena o a la agilidad de la mente— las conexiones deductivas puede reducirse a un golpe de vista intuitivo, en ese caso la deducción deja de ser tal para convertirse en una intuición (véase Gaukroger 1989: 50). Esto es, o bien se trata de una intuición o bien de una deducción pero no pueden ser las dos cosas al mismo tiempo. Ello se debe a que mientras que la intuición siempre es un acto inmediato y actual, la deducción es mediata y requiere la sucesión (véase Beyssade 1979: 147-148). En lo que sigue, dejaremos de lado lo que respecta al segundo elemento y nos centraremos en el primero que es hacia donde apunta el tema de este trabajo.

La definición anteriormente citada indica dos puntos importantes. En primer lugar, que se trata de una actividad que involucra solo a la mente, es decir, a la naturaleza pensante, excluyendo así a la imaginación cuya naturaleza es corpórea. Y, en segundo lugar, el hecho mismo de ser una actividad que conlleva una percepción inmediata e indubitable. Esto se debe a que tiene como objeto lo que Descartes denomina en las *Reglas* “naturalezas simples” o “indivisibles”, cuyo contenido se manifiesta a través del acto mental de manera nítida y clara (no confusa) ya que en ellas no hay mezcla de elementos.¹⁰ Obsérvese que surge de allí una notable similitud, por un lado, con la definición de idea citada arriba (supra p. 162), en la cual Descartes también pone el acento sobre la naturaleza pensante de la idea por oposición a la naturaleza corpórea de la imaginación (llamada otras veces fantasía) y señala el carácter activo e inmediato de la idea; y, por otro lado, con la descripción cartesiana de la certeza, es decir, de las ideas claras y distintas (supra p. 166) en cuanto a la indubitabilidad de lo percibido. Estas similitudes marcan una estrecha conexión entre la naturaleza de la idea y la naturaleza del acto intuitivo, aunque, ello no implica que toda idea posea el mismo grado de certeza, ni que toda idea sea en sí misma una intuición. Ciertamente, toda idea muestra al menos un aspecto en que, dada su autoluminosidad, es intuitiva; esto es, bajo el aspecto que se refiere no a la verdad del contenido de la idea sino a la percepción de la idea como tal. En este sentido, toda idea sería autoevidente.¹¹ Con todo, lo que nos interesa destacar es que, tal como se colige de la definición citada, la intuición es un tipo de percepción intelectual y, por tanto, es una idea, en el sentido de un acto o evento mental, que se presenta con una especial certeza en virtud de la claridad y distinción de su contenido. Ciertamente, en obras posteriores y en las *Meditaciones*, el concepto de idea clara y distinta viene a ocupar el rol

I 167

¹⁰ Véanse *AT* X: 418 y Hamelin 1921: 85-87.

¹¹ Véanse *Los Principios de la Filosofía* (*AT* VIII: 7); Wilson 1978: 323 y Beyssade 1979: 234-235.

que las naturalezas simples y la intuición jugaban en las *Reglas*.¹² Así, aunque Descartes ya no suele hablar de “intuición”, su función –vale decir, la de captar las verdades fundamentales y ciertas esencias– se realiza en la idea clara y distinta. Desde el *cogito* y la idea de Dios, a las esencias de la sustancia corpórea y la sustancia pensante, pasando por los conceptos geométricos y aritméticos.¹³ De esta manera, lo que muchas veces Descartes denomina “la luz de la razón” encuentra su anclaje ontológico en la naturaleza activa de la idea. En efecto, la idea clara y distinta, en cuanto manifiesta su contenido de manera indubitable, se revela a sí misma como idea verdadera. Es decir, en ella la autoluminosis que toda idea lleva en sí misma revela no solo al acto o evento mental sino también al contenido de dicho acto.¹⁴ Es por ello que Descartes establece como único criterio de verdad la claridad y distinción de la idea o –como dice en una carta del 16 de octubre de 1639 a Mersenne– “la luz natural” (citado en Gaukroger 1989: 52). De aquí se puede concluir que, para Descartes, en cierto sentido, la verdad se revela a sí misma y no hay necesidad de ningún criterio externo. Ciertamente, esto no agota su concepción de la verdad, ya que también admite que la verdad implica una correspondencia entre la idea y su objeto. De todos modos, según afirma en dicha carta, definir la verdad a través del concepto de correspondencia no sirve para comprender su naturaleza.¹⁵

168 |

3. Spinoza: el conocimiento intuitivo y su naturaleza

La llamada “ciencia intuitiva” es el punto más elevado en la clasificación de los géneros de conocimiento de la *Ética*. Empero, precisar qué entendió Spinoza por dicha ciencia no ha sido hasta el momento una empresa fácil para los comentadores. En efecto, los pasajes que Spinoza le dedica son muy breves, presentan algunas diferencias entre una fuente

¹² Véanse Marion 2010: 98-99 y Beyssade 1979: 33. En los *Principios*, Descartes afirma que es clara la percepción “que está presente y manifiesta a la mente atenta: como decimos que vemos claramente las cosas que, presentes al ojo que los mira, lo impresionan con bastante fuerza y claridad”. Por su parte, es distinta la que “siendo clara está tan separada y recortada de todas las demás que no contiene en sí absolutamente más que lo que es claro” (*AT VIII*: 22).

¹³ Véanse Marion 2010: 95 y ss. y Gaukroger 1989: 50-51. En el ámbito geométrico, el caso paradigmático que utiliza Descartes para mostrar la independencia del entendimiento frente a cualquier facultad empírica es la idea de quiliógono (véase *AT VII*: 72 y 79).

¹⁴ Nos hemos guiado aquí por el ya clásico análisis de Gewirth 1943 y por la lectura del mismo desde la distinción entre idea como acto e idea como objeto de Boyle 2009: 45-55.

¹⁵ Sobre este punto hemos tenido en cuenta la discusión de Gaukroger 1989: 52-55.

y otra, y además no dicen explícitamente qué rol jugaría dicha ciencia en sus propios escritos. Esta situación ha generado muchas preguntas¹⁶ cuyas respuestas no han sido unánimes sino más bien antagónicas. Exponer los distintos puntos de vista sobre el tema no es tarea fácil y nos llevaría demasiado espacio. Es por eso que, dados los fines de este trabajo, no pretendemos defender una interpretación acerca de qué sea la ciencia intuitiva para Spinoza. No obstante, cuando creamos necesario discutiremos brevemente algunas de tales interpretaciones. Nuestro objetivo será, como ya hemos adelantado, tratar de mostrar que, independientemente de qué respuesta se dé a la pregunta por su naturaleza, la ciencia intuitiva como tal parece ser algo diferente del conocimiento intuitivo en un sentido general. Una vez alcanzado este punto nos ocuparemos de ofrecer una caracterización del mismo de la cual resultará que además de la ciencia intuitiva hay en los escritos de Spinoza un concepto de intuición muy similar al que aparece en los escritos de Descartes y, al igual que allí, un vínculo muy estrecho entre la intuición en sentido amplio y la naturaleza de la idea.

La lectura de la bibliografía especializada muestra que la preocupación de los comentadores se ha concentrado en interpretar el conocimiento intuitivo reduciéndolo a los problemas relativos a la denominada ciencia intuitiva. Sin embargo, es evidente, principalmente teniendo en cuenta los ejemplos que Spinoza ofrece en sus escritos y también poniendo su concepción de la idea a la par del concepto cartesiano, que debemos extraer un concepto general de intuición y no confundirlo con la ciencia intuitiva. Esta distinción comienza a delinearse estableciendo una comparación entre la definición de ciencia intuitiva y los casos que utiliza Spinoza para ejemplificarla. En el libro segundo de la *Ética*, dicha ciencia es definida del siguiente modo:

I 169

Además de estos dos géneros de conocimiento [imaginación y razón] existe, como mostraré a continuación, un tercero, al que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede (*procedit ab*) de la idea adecuada de la esencia formal (*essentiae formalis*) de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. (EII p40 esc.2 G II: 123)¹⁷

—

¹⁶ Véanse Garret 2010: 99-115 y Nadler 2006: 173 y ss.

¹⁷ Para las obras de Spinoza citadas se utilizarán, como es usual, las siguientes abreviaturas: Para los *Pensamientos Metafísicos*: *CM*, libro en número romano y capítulo. Para los *Principios de la Filosofía de Descartes*: *PPC* seguido del número de página. Para el *Tratado Breve*: *KV* seguido de libro y capítulo. Para el caso del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*: *TIE* seguido del número de párrafo. Para la *Correspondencia* se indicará *Ep.* y el número correspondiente. Para el *Tratado Teológico-Político* se indicará *TTP* seguido del capítulo y número de página.

Esta cita constituye la única definición que da Spinoza de la ciencia intuitiva. A primera vista puede observarse que no se trata de la intuición sin más, sino de un tipo de intuición ligada a un ámbito determinado, con un contenido determinado. En efecto, interviene allí el conocimiento de la esencia de ciertos atributos de Dios, desde el cual *se procede* —este último término parece ser la *crux interpretum*, ya que da pie a pensar que se trata de un proceso inferencial, mediato y sucesivo en lugar de un acto inmediato (véase Parkinson 1954: 183)— a la idea adecuada de la esencia de las cosas. De aquí surgen algunos interrogantes. En efecto, si la intuición admite pasos inferenciales ¿cómo se relaciona con el concepto tradicional de intuición que no los admite (véase Gueroult 1974: 448)? Por otra parte, ¿en qué se diferenciaría del conocimiento racional caracterizado como conocimiento mediato e inferencial?

Ahora bien, paralelamente a esta definición, Spinoza emplea algunos ejemplos para ilustrar el conocimiento en cuestión. Veamos si el concepto de intuición que está en juego en ellos se adecua a la definición. Tanto en la *Ética* como en el *TIE* el ejemplo más significativo en torno al cual Spinoza construye su explicación de los géneros de conocimiento es el caso del cálculo del cuarto número proporcional. Cabe aclarar, antes de continuar, que la ciencia intuitiva ofrecida en la *Ética* tendría como contrapartida en el *TIE* al cuarto modo de percibir. Sin embargo, ambas descripciones no pueden ser homologadas. En efecto, el cuarto modo del *TIE* es “la percepción en que una cosa es percibida por su sola esencia, o por el conocimiento de su causa próxima” (*TIE* §20 G II: 10), lo cual dista mucho de la definición de ciencia intuitiva antes citada. Si bien esta definición podría interpretarse de distintas maneras, a la luz de los ejemplos, quedará claro que se trata de una percepción inmediata, no inferencial, incluso en el caso del conocimiento a través de la causa próxima.

Comencemos, pues, por el ejemplo que Spinoza emplea tanto en la *Ética* como en el *TIE*, el cual discurre del siguiente modo:

...dados los números 1, 2, 3 no hay nadie que no vea (*nemo non videt quantum numerum*) que el cuarto número proporcional es el seis, y esto con mucha mayor claridad, porque de la misma relación, que por simple intuición vemos

Para la *Ética*: E seguido del libro en números romanos y, según el caso, p (proposición), dem. (demostración), cor. (corolario), esc. (escolio), def. (definición), ax. (axioma), pos. (postulado), Ap. (apéndice). En todos los casos se incluye a continuación la indicación del libro y la página en la edición canónica de Gebhardt. Las traducciones de las citas corresponden a la edición española consignada en la bibliografía.

(*uno intuitu videmus*) que tiene el primero al segundo, concluimos también el cuarto. (EII p40 esc.2 G II: 123; con ligeras variantes en TIE §22 G II: 12)

Además de este ejemplo con ligeras variantes, en el TIE hay otros casos concretos de percepción intuitiva que no son mencionados en la *Ética*, veamos:

...por el hecho de haber conocido la esencia del alma (*anima*), sé que está unida al cuerpo. Por el mismo tipo de conocimiento hemos llegado a saber que dos y tres son cinco y que, si se dan dos líneas paralelas a una tercera, también son paralelas entre sí, etc. (TIE §22 G II: 12)

A estos casos, debemos agregar el ejemplo de la definición genética de esfera, el cual es utilizado por Spinoza para ilustrar el carácter interno de la idea verdadera, y que claramente coincide con la descripción ofrecida anteriormente del cuarto modo de percibir. En efecto, dicha definición nos permite percibir la esencia a través de la construcción del objeto, esto es, de su causa próxima.

Por ejemplo, para formar el concepto de esfera, finjo arbitrariamente su causa, a saber, que un semicírculo gira en torno a su centro y que de esa rotación surge, por así decirlo, la esfera. (TIE §72 G II 27)

I 171

Es claro que no solo tenemos aquí la causa próxima de la esfera, sino también una percepción intuitiva, es decir, inmediata y autoevidente de su esencia a través de su definición.¹⁸ Pues bien, a nuestro modo de ver, los ejemplos mencionados ponen en evidencia dos cosas, por un lado, que existe un tipo de intuición cuyo contenido no es asimilable al de la ciencia intuitiva. Por el otro que, a diferencia de lo que parece seguirse de la descripción de la *Ética*, tanto en la descripción del TIE como en todos los ejemplos, se trataría de un conocimiento inmediato, que se obtiene de un golpe de vista intelectual y sin pasos inferenciales.

En contra de esta lectura, y con el fin de hacer coincidir el ejemplo con la definición de la ciencia intuitiva interpretada en sentido inferencial, Parkinson señala que el ejemplo del cuarto proporcional implica una operación inferencial en la cual habría un primer paso donde se capta la relación que hay en los dos primeros números y un segundo donde se “concluye” la

¹⁸ Esto no quiere decir que podamos conocer todas las cosas a partir de su causa próxima de manera no inferencial. No obstante, la cita deja en claro que en algunos casos sí es posible.

relación entre el tercero y el cuarto. No obstante, para llegar a su conclusión Parkinson debe omitir el comienzo del ejemplo, donde Spinoza afirma “no hay nadie que no vea que...”, lo cual es un claro signo de que la conclusión, tal como la relación entre los dos primeros números, se capta de un golpe de vista (véase Parkinson 1954: 182-184). Por otro lado, frente al hecho de que en el *TIE*, en la exposición del mismo ejemplo, Spinoza agrega la aclaración “sin hacer operación alguna” (*nulla operationem facientes*) en referencia al modo en que surge el cuarto número proporcional, Parkinson ofrece una salida no muy convincente. Sostiene que la expresión “sin hacer operación alguna” no se refiere a pasos deductivos sino a la aplicación de reglas de inferencia (véase Parkinson 1954: 184). No obstante, no hay nada que indique que Spinoza entendió “operación” de ese modo.¹⁹

Como conclusión, si nuestra lectura es correcta, podemos afirmar que la intuición y la ciencia intuitiva no serían la misma cosa. La ciencia intuitiva contaría con ciertas particularidades que la diferenciarían de la intuición sin más. Ahora bien, siendo así, ¿cuál sería la semejanza que le permitiría a Spinoza calificar de “intuitiva” a dicha ciencia? Es difícil obtener una respuesta clara a esta pregunta. Quienes sostienen que la *Ética* es una expresión de la ciencia intuitiva y, por tanto, admiten que esta es una forma de conocimiento mediata, podrían alegar en su favor que el calificativo de “intuitiva” se debe al modo en que se captan las verdades de las que parte, esto es, la idea de Dios o la esencia de los atributos. Ahora bien, si admitimos que la razón también conoce de manera intuitiva sus principios, es decir, las nociones comunes, cosa que admiten varios comentaristas,²⁰ ya no se explica por qué dicho adjetivo solo se aplica en el tercer género.

Por el contrario, si no tomamos el “procede de” (*procedit ab*) como una inferencia deductiva y lo consideramos en un sentido vago, podríamos pensar que se llama “ciencia intuitiva” porque consiste en algún tipo de captación intelectual inmediata que comprime lo que la razón, es decir, el segundo género, capta de manera mediata o discursiva (véase Nadler 2006: 181).²¹

¹⁹ Los argumentos de Parkinson sirven en gran medida a la visión de la ciencia intuitiva esbozada más recientemente por Garret (véase 2010: 110). También Matheron adopta esta posición aunque sin ofrecer justificación alguna (1982: 101). Giancotti Boscherini, por el contrario, entiende el ejemplo del mismo modo que nosotros (véase 1972: 72).

²⁰ Véanse Gueroult 1974: 331 y Miller 2004: 572

²¹ En Descartes, como hemos visto, existe la posibilidad de que una cadena deductiva pueda comprimirse en un acto intuitivo. No obstante, ello no implica que no exista una diferencia precisa entre una y otra. Por eso, aquí hablamos de tomar el “*procedit ab*” en sentido vago, pues la expresión en sí misma presupone una sucesión.

Desde esta perspectiva podríamos decir que el cuarto modo de percibir y el tercer género mantienen la misma relación que el género y la especie. Así, la ciencia intuitiva no sería más que una especie dentro del género conocimiento intuitivo y su especificidad estaría dada básicamente por su objeto, esto es, por conocer la esencia de las cosas en relación con los atributos de Dios.²² Por otra parte, tendríamos el conocimiento intuitivo en general que incluiría un amplio abanico de captaciones intelectuales, desde la captación de ideas simples a las definiciones y axiomas en distintos ámbitos del conocimiento. Esta distinción concordaría, además, con las denominaciones que utiliza Spinoza para el conocimiento intuitivo en el TIE y en la *Ética*, “modo de percibir” (*modus percipiendi*) y “ciencia” (*scientia*) respectivamente. Efectivamente, “ciencia” parece connotar un cuerpo de conocimiento, mientras que “modo de percibir” parece connotar una fuente de conocimiento. Como si dijéramos, mutatis mutandis, la “ciencia empírica” y la “experiencia”.

Con todo, tal vez alguien podría objetar que la distinción establecida no es pertinente ya que el concepto amplio de intuición, entendido como “modo de percibir”, pertenecería a una etapa del pensamiento de Spinoza que no ha alcanzado el punto máximo de su desarrollo y que en la *Ética* ha sido superado. Frente a esto podemos decir que, como hemos visto, el concepto amplio de intuición está también implícito en el ejemplo que Spinoza utiliza en la *Ética*, así como también en el ejemplo de definición genética que utiliza en el TIE y repite en una carta dirigida a Tschirnhaus redactada en su madurez (véase *Ep.* 60 G IV: 270-271). Por lo demás, como veremos a continuación, también lo está en el concepto de idea que pertenece a la etapa madura de su pensamiento.

Pues bien, una vez que hemos establecido aquella importante distinción podemos intentar una caracterización del conocimiento intuitivo, entendido en el sentido amplio que aparece en los ejemplos y en la definición del TIE, dejando de lado el sentido restringido en que aparece en la clasificación de los géneros de conocimiento de la *Ética*. Si tomamos la

I 173

²² Algo similar parece sostener Curley cuando afirma que la definición de la ciencia intuitiva es más estrecha (véase 1973: 56-57). También Carr tiene una visión parecida sobre este punto (véase 1978: 245). Matheron presenta una visión diferente. Para él, la única diferencia entre el tercer género y el cuarto modo, provendría de que en el TIE Spinoza no puede afirmar “cuál es la causa próxima de todas las cosas”. Es decir, la diferencia reside en el punto de partida, aunque no habría diferencias en el punto de llegada (véase 1982: 101). No estamos de acuerdo con esta lectura principalmente porque no hace justicia a los ejemplos ni a la definición del TIE y, a causa de ello, presupone que el conocimiento intuitivo puede ser al mismo tiempo inferencial.

intuición en ese sentido podremos ver que el concepto de intuición que tiene en mente Spinoza se asemeja al concepto cartesiano. Algunos autores han señalado esta cercanía y han sostenido que incluso podría afirmarse un paralelo entre el segundo y tercer género en Spinoza frente a la deducción y la intuición en Descartes, respectivamente.²³ La comparación, a pesar de ser tentadora, puede ser engañosa si no se tiene en cuenta la distinción que hemos señalado anteriormente –y que tales autores no realizan–. En efecto, si bien Descartes concede a la intuición una gran importancia, en ningún momento limita la intuición a un determinado contenido como lo hace Spinoza con la ciencia intuitiva. Por otro lado, si se realiza esta identificación, no se entiende por qué Spinoza separaría la razón de la ciencia intuitiva –el segundo y tercer género respectivamente–, pues, para Descartes, la intuición junto con la deducción es constitutiva de la razón misma. Por ello, una mejor perspectiva para comparar las concepciones de Spinoza y Descartes aparece si nos situamos en la concepción de la intuición en el sentido amplio que hemos intentado rescatar anteriormente. Ahora bien, dado que, como hemos visto, la intuición cartesiana se realiza en la idea clara y distinta, nuestro análisis se concentrará en mostrar que una concepción similar de la idea está presente en la filosofía de Spinoza y que, en ciertos casos, está en juego allí un conocimiento de tipo intuitivo.

174 I

Hay evidencia suficiente para sostener que Spinoza, al igual que Descartes, mantiene que una idea es fundamentalmente un acto del entendimiento y, como tal, tiene una naturaleza propia que no debe confundirse con las imágenes o los símbolos que son de naturaleza corpórea y pasiva. En efecto, según reza la definición de la *Ética*:

Por *idea* entiendo el concepto del alma, que el alma forma, porque es cosa pensante. Explicación; Digo *concepto*, más bien que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que el alma es pasiva respecto al objeto; concepto, en cambio, parece expresar una *acción del alma*. (EII def.3 G II: 84)

De aquí se desprende claramente que la realidad formal de la idea pertenece exclusivamente al ámbito del pensamiento y que su naturaleza no es pasiva sino activa.²⁴ Por ello, un poco más adelante, en un conocido

²³ Véanse Wolfson 1934: 152, Nadler 2006: 181 y Joachim 1940: 49.

²⁴ No pretendemos ofrecer aquí un tratamiento exhaustivo de la concepción de la idea de Spinoza ni discutir los problemas que ella genera (una amplia discusión de dicha problemática puede encontrarse en Radner 1971). Nos limitamos a la concepción de la idea en el ámbito de la mente humana.

escolio, Spinoza advierte “a los lectores que distingan con precisión entre la idea o concepto del alma y las imágenes de las cosas que ellos imaginan”. Pues, muchas veces confunden a las ideas con “pinturas mudas en una tabla y, dominados por este prejuicio, no ven que la idea, en cuanto tal, implica la afirmación o la negación” (EII p49 esc. G II: 132).²⁵ Ciertamente, una idea puede referirse a la imagen que algún objeto exterior produjo en el cuerpo a través de la experiencia. No obstante, la imagen en sí misma no afirma ni niega nada, es pasiva. Su naturaleza es material y ocurre a causa de ciertos movimientos cerebrales.²⁶ Por el contrario, “la naturaleza del pensamiento... –es decir, la idea– no implica en absoluto el concepto de extensión” (EII p49 esc. G II: 132).

Respecto de este y otros pasajes similares del *TIE* –debido a que forman parte de la argumentación en la que se basa el rechazo de la distinción entre voluntad y entendimiento– los comentaristas suelen afirmar que el objetivo de la crítica de Spinoza es la teoría de las ideas de Descartes.²⁷ Sin embargo, como hemos visto, la posición cartesiana es compleja, por momentos ambigua y no se agota en la doctrina del juicio. Así, no deberíamos ver en ellos una crítica dirigida a la teoría cartesiana de las ideas en su totalidad. Más bien, deberíamos ver a Spinoza siguiendo las implicaciones de una parte de los textos cartesianos y rechazando en base a esas implicaciones posturas de otro grupo de textos.²⁸

I 175

Ahora bien, como hemos visto, Spinoza mantiene la concepción cartesiana de la idea como acto, pero ¿puede afirmarse lo mismo de la concepción de la idea clara y distinta? A juzgar por lo que sigue, aunque puedan existir algunas diferencias, es claro que las semejanzas sobre este punto son más importantes. En primer lugar, se admite que Spinoza utiliza de manera

²⁵ En otro lugar del *corpus*, en el mismo sentido se lee: “una cosa se entiende propiamente, cuando es percibida por la pura mente, sin ayuda de palabras e imágenes” (*TTP* IV 145 G III: 64).

²⁶ Véase también la definición de idea de *PPC* 145 G I: 149.

²⁷ Véanse Parkinson 1978: 36 y Della Rocca 2003: 202.

²⁸ Gleizer, en un trabajo dedicado a comparar la concepción cartesiana y spinoziana de la idea, reconoce que Descartes no pretendió identificar, de modo absoluto, las ideas con las imágenes, sino meramente establecer una analogía sobre la función representativa. Dicho autor parece admitir que Spinoza habría estado al tanto de esto, lo cual implica reconocer que el objetivo principal de su ataque no sería la concepción cartesiana en su totalidad, sino la utilización, como paradigma de conocimiento, de una metáfora visual “muy cargada intuitivamente”, desnaturalizando la esencia de la idea (véase 1998: 42-43). Radner señala en una dirección similar que la concepción de Spinoza podría considerarse un intento de mejorar la concepción cartesiana (1971: 342).

coextensiva en el *TIE* y en la *Ética* los siguientes pares de opuestos aplicados a las ideas: clara y distinta/confusa, adecuada/inadecuada, verdadera/falsa.²⁹ De modo que no hay peligro de error si decimos que, para Spinoza, una idea clara y distinta es, al mismo tiempo, adecuada y verdadera. No obstante, suele afirmarse que al mantener que la verdad “no necesita ningún signo” (*TIE* §36; G II: 15), pues “es norma de sí misma y de la falsedad” (*EII* p43 esc. G II: 36), Spinoza rechazaría la tesis cartesiana según la cual el criterio de verdad de una idea es su claridad y distinción.³⁰ A nuestro modo de ver, este hecho no implica un distanciamiento de la concepción cartesiana de la idea clara y distinta, sino que, al contrario, se trataría más bien de un modo de reafirmarla. Por cierto, Spinoza intenta rechazar cualquier posibilidad de duda sobre la idea clara y distinta (véase *TIE* §79; G II: 30). Por otra parte, el concepto de adecuación es también en cierto modo un criterio para distinguir la idea verdadera de la falsa, pues en la idea adecuada la verdad se revela a sí misma. Además, al igual que el criterio de claridad y distinción, el de adecuación es un criterio interno. Se comprende, entonces, que Spinoza no introduce el concepto de adecuación en contra de la claridad y distinción, sino que más bien intenta explicarla eliminando cualquier malentendido psicologista.³¹

Como contrapartida, encontramos que también se da un acercamiento acerca de la concepción del error. En efecto, para Spinoza, “en las ideas no hay nada positivo por lo que se digan falsas” (*EII* p33, G II: 116). Así, “cuando miramos al sol imaginamos que dista de unos 200 pies” y esto es erróneo, pero esa idea no es falsa por percibir al sol de esa manera, sino porque quien la tiene ignora la distancia real del sol y las causas por las que lo percibimos como si estuviera a 200 pies (*EII* p35 esc. G II: 117). Vale decir, porque no tenemos una idea adecuada del mismo. De este modo, como en Descartes, en cuanto la mente es consciente de que percibe o afirma un

²⁹ Véanse Garret 1990: 14-15 y Gueroult 1968: 25. Como señala Gueroult, Spinoza nunca califica a las ideas de “oscuras”, solo de “confusas” (véase Gueroult 1974: 579). Quizás Spinoza ha pensado que atribuir oscuridad a la idea es un contrasentido, pues, la idea, en cuanto que siempre revela algo, es en sí misma una especie de luz.

³⁰ Véanse Garret 1990: 16 y Mark 1978: 11. Es importante tener en cuenta que la distancia que pretenden establecer algunos comentadores entre Spinoza y Descartes sobre este punto se debe en buena medida a que consideran que la concepción cartesiana de la idea es aquella de la idea como objeto, es decir, como imagen (véanse Parkinson 1978: 36 y Mark 1978: 12).

³¹ La adecuación presenta algunas particularidades en Spinoza, respecto de la claridad y distinción cartesiana, pues este autor no exige que la idea adecuada contenga las ideas de todas las propiedades que conforman la naturaleza del objeto ideado, sino solo las ideas que constituyen la génesis del objeto (véanse Gueroult 1974: 580, Nadler 2006: 164 y Della Rocca 2008: 114).

determinado contenido, no hay error.³² El error reside en que la afirmación no coincide con el objeto representado, es decir, con la realidad objetiva. Aquí es preciso aclarar que Spinoza suele utilizar la expresión “objeto de la idea” (*objectum* o *ideatum*) en dos sentidos: por un lado, como el objeto representado, por otro, como el correlato extenso del objeto representado (véase Radner 1971: 346 y ss.). Siguiendo el ejemplo de Nadler, si pienso en un unicornio, el objeto representado es el unicornio, mientras que el objeto correspondiente a dicha idea en la extensión serán ciertos movimientos en mi cerebro (véase Nadler 2006: 161-162). El primero de estos sentidos equivale a lo que Descartes llamaba realidad objetiva y es el que entra en juego en el concepto de adecuación.³³

Pues bien, nos resta considerar una última cuestión: ¿se puede concluir de lo anterior que toda idea adecuada es una idea intuitiva, vale decir, una idea cuya certeza se capta de manera inmediata? Ciertamente, no. En efecto, hay ideas que son adecuadas porque se siguen de otras ideas adecuadas (véase EII p40 G II: 120). De modo que una idea adecuada no necesariamente es una idea inmediata. Sin embargo, es claro que Spinoza admite que la mente humana tiene la posibilidad de captar ideas adecuadas o claras y distintas de manera intuitiva en un sentido muy similar al que propone Descartes.

Efectivamente, Descartes afirma que uno puede comprender a través de la intuición —es decir, de un modo inmediato e indubitable— “que existe, que piensa, que el triángulo está limitado solo por tres líneas, la esfera por una sola superficie y otros hechos similares”. También captamos intuitivamente que “2 y 2 hacen cuatro” o que “3 y 1 hacen 4” (Regla III, AT X: 368-369). Estos ejemplos de conocimiento intuitivo sin dudas se asemejan notablemente a los ejemplos de Spinoza que hemos mencionado arriba, a saber, que el alma está unida al cuerpo, que dos líneas paralelas a una tercera son paralelas entre sí, que 2 y 3 son 5. También al del cálculo del cuarto proporcional que aparece tanto en el TIE como en la Ética (supra pp. 175-176).³⁴ En este sentido, no es un dato menor que en ambos textos, Spinoza,

I 177

³² Véanse Descartes AT VIII: 7 y Wilson 1978: 323.

³³ Este aspecto de la idea es indicado por Spinoza algunas veces por las expresiones “*essentia objectiva*” (TIE §33; G I: 15) o “*esse objetivum*” (EII p8 cor. G II: 92) y el aspecto activo por “*essentia formal*” (TIE §33; G I: 15) o “*esse formale*” (EII p5 cor. G II: 89).

³⁴ También deberíamos incluir entre los ejemplos a los pensamientos simples, los cuales, “... no pueden menos de ser verdaderos, como la idea simple de semicírculo, de movimiento, de cantidad, etc. Lo que estas contienen de afirmación, coincide con su concepto, sin exceder en nada de él. Podemos, pues, formar ideas simples como nos plazca, sin el menor escrúpulo de error” (TIE 72 G II: 27).

al igual que Descartes en las *Reglas*, utiliza la expresión “*videt... intuitive*” para referirse al modo en que es aprehendido el objeto de conocimiento. Por otra parte, no hay que olvidar el ejemplo de la definición genética de círculo que aparece en el *TIE* (§72 G II: 27) y en la correspondencia (*Ep.* 60 G IV: 270-271), pues allí se ve claramente cómo una idea adecuada de la esencia de un objeto surge ante la mente con una certeza inmediata. Si bien la teoría de la definición genética propia de la metodología de Spinoza no es un elemento cartesiano, como puede verse, no es incompatible con la concepción cartesiana de la idea.

Por último, aunque en la *Ética* Spinoza no menciona explícitamente otros ejemplos además del cálculo del cuarto proporcional, es posible afirmar que también se da allí un conocimiento intuitivo –inmediato e indubitable– de las definiciones y los axiomas. En efecto, si admitimos, que las definiciones de la *Ética* son definiciones reales y nominales al mismo tiempo, podemos ver en ellas buenos ejemplos de ideas claras y distintas aprehendidas de manera intuitiva por el entendimiento (véase Gueroult 1968: 20-21, 40 y ss.).³⁵ En cuanto a los axiomas, aunque son verdades de carácter general no por ello son menos inmediatos y evidentes que las definiciones.³⁶ Algo similar podría decirse de la visión que tiene Spinoza de las nociones comunes, cuya captación es posible en virtud de que “todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas que deben ser percibidas adecuadamente, es decir, clara y distintamente” (*EII* p38 cor. G II: 119).

178 |

4. Conclusiones

Un balance del recorrido realizado hasta aquí arroja el siguiente saldo. En primer lugar, resulta evidente que la manera de entender la intuición en la epistemología cartesiana y spinoziana aparece estrechamente dependiente de la noción de idea y de la naturaleza de la sustancia pensante. Ciertamente, como hemos visto, este tipo de conocimiento depende totalmente de la capacidad de la mente de formar ideas y sus propiedades esenciales –inmediatez y autoevidencia– están ligadas directamente

³⁵ En este sentido y de un modo que concuerda con lo que hemos dicho anteriormente, en la correspondencia Spinoza menciona a Oldenburg el axioma según el cual: “...toda definición o idea clara y distinta es verdadera” (*Ep.* 4, G IV: 13). A Tschirnhaus le indica la definición sexta del libro primero como un ejemplo de definición causal y por tanto de idea adecuada (véase *Ep.* 60 G IV: 270-271).

³⁶ Véase Gueroult 1968: 85-86 y 1974: 604-605.

a la naturaleza de la idea. Así, al igual que en Descartes, el conocimiento de las verdades fundamentales, esto es, de los principios del conocimiento, se encuentra anclado a un poder que se explica en última instancia por las características propias de la sustancia pensante.

En segundo lugar, si nuestro análisis es correcto, es evidente que el problema de qué sea la intuición en la filosofía de Spinoza y qué papel juega en la *Ética* no se puede circunscribir a la cuestión de la ciencia intuitiva. En efecto, hemos visto que está en juego en los escritos de Spinoza un concepto de intuición más amplio, el cual parece funcionar más como una fuente de conocimiento que como un género. Si esto es así, deberíamos admitir que la intuición juega un rol muy importante en la manera en que Spinoza entiende el acceso al conocimiento. Algo que se pierde completamente de vista en la problemática de la ciencia intuitiva. Dicho más directamente, la intuición podría ser vista como la fuente de ideas que constituyen la base del segundo género —es decir, la razón— o incluso de la misma ciencia intuitiva. Por lo demás, esta interpretación podría ayudarnos a arrojar más luz sobre la cuestión de cuál es el género de conocimiento que opera en la *Ética*, aunque, claro está, es una cuestión que deberemos dejar para otra ocasión.³⁷

BIBLIOGRAFÍA

I 179

- Ayers, M.** (1998), “Ideas and Objective Being”, en Garber y Ayers (1998: 1062-1107).
- Beyssade, J. M.** (1979), *La Philosophie Première de Descartes* (Paris: Flammarion).
- Boyle, D. A.** (2009), *Descartes on Innate Ideas* (London-New York: Continuum).
- Carr, S.** (1978), “Spinoza’s Distinction between Rational and Intuitive Knowledge”, *The Philosophical Review*, 87: 241-252.
- Curley, E. M.** (1973), “Experience in Spinoza’s Theory of Knowledge”, en Grene (1973: 25-59).
- Della Rocca, M.** (2003), “The Power of an Idea: Spinoza’s Critique of Pure Will”, *Notis*, 37: 200-231.
- Della Rocca, M.** (2006), “Judgment and Will”, en Gaukroger (2006: 142-159).
- Della Rocca, M.** (2008), *Spinoza* (New York: Routledge).
- Descartes, R.** (AT), *Oeuvres de Descartes*, par Ch. Adam et P. Tannery, 11 vols. (Paris: Léopold Cerf Imprimeur-Editeur, 1897-1913).
- Descartes, R.** *Los principios de la filosofía*, en *Obras Escogidas*, traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwank (Buenos Aires: Charcas, 1967).

³⁷ Agradezco las valiosas sugerencias y comentarios críticos del evaluador anónimo que me permitieron clarificar muchos puntos oscuros del trabajo.

- Descartes, R.** *Meditaciones Metafísicas: Con Objeciones y Respuestas*, Introducción, traducción y notas de Vidal Peña (Madrid: Alfaguara, 1977).
- Descartes, R.** *Reglas para la dirección del espíritu*, en *Obras Escogidas*, traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwank (Buenos Aires: Charcas, 1967).
- Garber, D. y Ayers, M.** (1998) (comps.), *The Cambridge History of the Seventeenth-Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Garret, D.** (1990), "Truth, Method and Correspondence in Spinoza and Leibniz", *Studia Spinozana*, 6: 13-43.
- Garret, D.** (2010), "Spinoza's Theory of *Scientia Intuitiva*", en Sorell, Rogers y Kraye (2010: 99-115).
- Gaukroger, S.** (1989) *Cartesian Logic: An Essay on Descartes's Conception of Inference* (Oxford: Clarendon Press).
- Gaukroger, S.** (2006) (ed.), *The Blackwell Guides to Descartes' Meditations* (Malden: Blackwell).
- Gewirth, A.** (1943), "Clearness and Distinctness in Descartes", *Philosophy*, 18 (69): 17-36.
- Giancotti Boscherini, E.** (1972), *Che cosa ha "veramente" detto Spinoza* (Roma: Ubaldini).
- Gleizer, M. A.** (1998), "Spinoza y la idea-cuadro cartesiana", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 24: 41-54.
- Grene, M.** (1973) (comp.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (Garden City: Doubleday/Anchor Press).
- Guérout, M.** (1968), *Ethique I, Dieu* (Paris: Aubier).
- Guérout, M.** (1974), *Ethique II, L'ame* (Paris: Aubier).
- Hamelin, O.** (1921), *Le système de Descartes* (Paris: Félix Alcan).
- Hatfield, G.** (1998), "The Cognitive Faculties", en Garber y Ayers (1998: 953-1002).
- Hubbelling, H. G.** (1986), "The Third Way of Knowledge (intuition) in Spinoza", *Studia Spinozana*, 2: 219-232.
- Joachim, H.** (1940), *Spinoza's Tractatus Intellectus Emendatione: A commentary* (Oxford: Clarendon Press).
- Jolley, N.** (1990), *The Light of Reason: The Light of the Soul: Theory of Ideas in Descartes, Malebranche and Leibniz* (Oxford: Oxford University Press).
- Marion, J.-L.** (2010), *Cuestiones cartesianas* (Buenos Aires: Prometeo).
- Mark, T. C.** (1978), "Truth and Adequacy in Spinozistic Ideas", en Shahan y Biro (1978: 11-34).
- Matheron, A.** (1982), "Les modes de connaissance du TRE et les genres de connaissance de l'Ethique", en *Colloque Cerisy* (Paris: J.Vrin, 98-106).
- Miller, J.** (2004), "Spinoza and the a priori", *Canadian Journal of Philosophy*, 34: 555-590.
- Nadler, S.** (2006), *Spinoza's Ethics: An Introduction* (New York: Cambridge University Press).
- Parkinson, G. H. R.** (1954), *Spinoza's Theory of Knowledge* (Oxford, Clarendon Press).
- Parkinson, G. H. R.** (1978), "'Truth Is Its Own Standard': Aspects of Spinoza's Theory of Truth", en Shahan y Biro (1978: 36-55).
- Radner, D.** (1971), "Spinoza's Theory of Ideas", *The Philosophical Review*, 80: 338-359.

- Shahan, R. W. y Biro J. I.** (1978) (eds.), *Spinoza: New Perspectives* (Norman: University of Oklahoma Press).
- Sorell, T., Rogers G. A. C y Kraye, J.** (2010) (comps.), *Scientia in Early Modern Philosophy. Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles* (Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer).
- Spinoza, B.** (E), *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Atilano Domínguez (Madrid: Trotta, 2000).
- Spinoza, B.** (Ep.), *Correspondencia*, traducción de Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 1998).
- Spinoza, B.** (G), *Opera*, edición de Carl Gebhardt, 4 vols. (Heidelberg: C. Winter, 1925, reed. 1972).
- Spinoza, B.** (KV), *Tratado breve sobre Dios, el hombre y la felicidad*, traducción de Atilano Domínguez, (Madrid: Alianza, 1990).
- Spinoza, B.** (TIE), *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 1988).
- Spinoza, B.** (TTP), *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 1986).
- Williams, B.** (1995), *Descartes: El proyecto de una investigación pura* (México: IIF-UNAM).
- Wilson, M.** (1978), *Descartes* (London-New York: Routledge).
- Wolfson, H. A.** (1934), *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of his Reasoning* (Cambridge: Harvard University Press).
- Yolton, J. W.** (1984), *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

I 181

Recibido: 02-2016; aceptado: 03-2017

La tesis leibniziana del mejor de los mundos posibles: Significado y consideraciones

PAUL RATEAU

Universidad de París 1 – Panteón-Sorbona

— I 183

Resumen: ¿Qué es lo que hace, según Leibniz, que se pueda decir que nuestro mundo es el mejor posible? Varias interpretaciones, no siempre posibles de conciliar, se han propuesto. Sería el mejor porque en ese mundo las criaturas razonables obtendrían la mayor felicidad, o por cuanto realizaría la mayor cantidad de ser y realidad a nivel total, o incluso porque sería el que asocia las leyes más simples con los fenómenos más ricos y variados. El objetivo de este artículo es mostrar que lo mejor ha de comprenderse en el sentido del método de *Formis optimis*, es decir, como lo que remite, en un género dado, a la forma más determinada, la cual es a la vez única y la más racional. Así, la perfección del mundo no resulta de que concentraría la mayor cantidad de esencia y bien (perfección cuantitativa), sino de que constituye el orden más inteligible, donde cada cosa, sin ser forzosamente la más perfecta en sí misma, contribuye no obstante a la armonía universal, a saber, a la unidad

de una multiplicidad que cumple mejor los fines divinos (perfección cualitativa).

Palabras clave: mundo, mejor mundo posible, *Formis optimis*, perfección, mal, teodicea.

Leibniz's Thesis on the Best of Possible Worlds: Meaning and Considerations

Abstract: For Leibniz, what makes our world be the best? Several interpretations not always compatible have been proposed. It would be the best, insofar as it would maximize the happiness of reasonable creatures, or insofar as it would achieve the largest quantity of being and reality as a whole, or insofar as it would combine the simplest laws with the richest and most varied phenomena. The aim of this paper is to show that the best is to be understood in the sense of the method de *Formis optimis*, as what refers, for a given sort of things, to the most determined form, which is both unique and the most rational one. Thus, the perfection of the world does not result from its containing the largest quantity of essence and of good (quantitative perfection), but from its forming the most intelligible order, in which every single thing, without being necessarily the best in itself, nevertheless contributes to the universal harmony, that is to the unity of a manifold fulfilling the divine ends in the best possible way (qualitative perfection).

184 |

Key-words: world, best possible world, *Formis optimis*, perfection, evil, theodicy.

*Acaso cada hormiga que pisamos
Es única ante Dios, que la precisa
Para la ejecución de las puntuales
Leyes que rigen Su curioso mundo.
Si no fuera así, el universo entero
Sería un error y un oneroso caos.
Jorge Luis Borges, Poema de la cantidad*

En su artículo “Leibniz on the Problem of Evil”, Michael Murray (1998/2013) recuerda las tres principales interpretaciones de la tesis leibniziana del mejor mundo posible, retenidas y discutidas por los comentadores: 1) el mejor mundo es aquel en el cual se obtiene la

mayor felicidad, es decir, la mayor virtud, entre las criaturas razonables; 2) el mejor mundo es aquel que contiene la mayor cantidad de esencia; 3) el mejor mundo es aquel que contiene la mayor variedad de fenómenos producidos por las leyes más simples.

Cada una de estas interpretaciones está textualmente fundada, pero ninguna parece ser suficiente, por sí misma, para caracterizar el mejor mundo posible. Aunque no sean forzosamente excluyentes entre sí, no siempre es fácil conciliarlas ni compatibilizarlas con otras declaraciones de Leibniz. La proposición 1) se apoya en dos argumentos: i) el motivo de la Creación es para Dios compartir su bondad y comunicarse a seres susceptibles de responder a su amor (véase *Théodicée*: § 228); ii) los espíritus, las criaturas más excelentes, hechas a su imagen y que son “como de su linaje”, son los más capaces de servir a su gloria, de modo que su felicidad debe ser “su principal designio” (véase *Discourse de métaphysique*: § 36). Sin embargo, 1) se contradice con el § 120 de la *Théodicée*, que niega que “la felicidad de las criaturas razonables [sea] la única finalidad de Dios”. La caracterización de lo mejor por el máximo de cantidad de realidad o esencia producida (proposición 2) permite pensar nuestro universo como el mundo que comporta la mayor perfección (meta)física y moral.¹ No obstante, descansa sobre una definición muy restrictiva de la perfección (únicamente cuantitativa), si consideramos esta vez el § 213 de la *Théodicée*, que la hace consistir también en la cualidad y en cierta relación entre el todo y las partes.

I 185

En cuanto a la proposición 3), que Rescher considera como la que representa el pensamiento de Leibniz de manera más fiel (véase Rescher 1981), tampoco es seguro que sea la expresión más exacta y rigurosa. Lejos de otorgar el sentido definitivo de su concepción del mejor mundo, constituye más bien, en nuestra perspectiva, una formulación, un ensayo de transposición en términos malebranchistas. Puesto que, en verdad, sopesar la riqueza de los efectos con la simplicidad de las leyes opone lo que Leibniz tiene por perfectamente solidario e incluso inseparable en la evaluación de lo mejor. Contrariamente a lo que defiende Malebranche, las vías no son exteriores al mundo que reglan, sino que son parte de él, de modo que su perfección resulta de la consideración de los medios y de los fines tomados juntos.

Además de las dificultades propias de cada una de estas tres definiciones del mejor universo, se presenta el problema de la compatibilidad entre ellas. Ciertos comentadores (como Rescher y Rutherford, aunque por vías diferentes) creyeron poder conciliar las proposiciones 2) y 3). En cambio,

¹ La perfección moral no es sino la perfección física con respecto a los espíritus. Véase *De rerum originatione radicali*, GP VII: 306.

Leibniz reconoce explícitamente que 1) y 3) son susceptibles de entrar en conflicto. La exigencia de diversidad y variedad impone en efecto grados en la naturaleza y la perfección de las criaturas, excluyendo de este modo un mundo constituido solamente de seres racionales, virtuosos y bienaventurados (véase *Théodicée*: § 124). Pero la contradicción no se detiene ahí. Se extiende a la proposición 2), si consideramos que crear un mundo compuesto exclusivamente de espíritus (que son las criaturas más excelentes), dándoles a todos la felicidad y la virtud (es decir, tanto la perfección física como moral), habría sido una manera de hacer advenir a la existencia el máximo de realidad y esencia...

La paradoja es entonces la siguiente: decimos que nuestro mundo es el mejor posible, aun cuando su finalidad primera no sea ni la felicidad de las criaturas razonables, ni la realización, en valor “absoluto”, de la mayor cantidad de ser y perfección. No es tampoco el mejor porque se reduzca a un compromiso entre, por una parte, la simplicidad de las leyes requeridas para crearlo y conservarlo, y, por otra, la riqueza de los fenómenos obtenidos por tales leyes, como si las vías pudieran concebirse independientemente de los fines y entrar en conflicto con ellos. ¿Entonces en qué sentido lo es? El universo creado es el más perfecto posible porque constituye la única *forma óptima*, llamada también *la más determinada*, y porque remite a una perfección de orden cualitativo antes que cuantitativo. La consideración de estas dos características esenciales (determinación y cualidad) lleva a reinterpretar la noción de armonía de una manera que, como veremos, permite conciliar las tres proposiciones susodichas.

186 |

1. El establecimiento de la tesis de la creación del mejor universo posible: la vía “negativa”

La tesis de la existencia del mejor mundo posible es establecida en los parágrafos 7 y 8 de la *Théodicée* por un razonamiento que mezcla la prueba *a priori* y la prueba *a posteriori* o *ab effectu* (por el efecto). Comporta dos momentos principales. El primer momento es *regresivo* (§ 7): parte de la constatación empírica de la existencia del mundo, entendido como “el agregado entero de las cosas contingentes”, para remontar a su razón primera, necesaria y eterna, Dios. Efectuando en cierto modo el camino inverso, el segundo momento es *deductivo* (§ 8): parte esta vez de la consideración *a priori* de las perfecciones de este Ser supremo (cuya existencia ha sido probada *ab effectu*, por la existencia contingente del mundo), para volver al mundo y concluir que debe ser el mejor posible. El razonamiento en su conjunto puede resumirse de la siguiente manera: 1. Hay un mundo cuya contingencia apela a un ser necesario como origen último. 2.

Este ser necesario, llamado Dios, es tal que debe poseer un entendimiento infinito (abrazando todos los mundos posibles), una voluntad por completo buena (que elige uno de ellos) y una potencia sin límites (que lo realiza). 3. De este ser necesario absolutamente perfecto solo puede seguirse lo mejor (según una necesidad que Leibniz calificará de moral y no de absoluta). 4. Nuestro mundo, por cuanto es el que existe o el que ha sido elegido, es el mejor mundo posible.

Esta deducción no es evidentemente estricta, sin la cual el mundo sería una emanación necesaria y Dios no sería libre. El universo creado es contingente por tres razones. La primera es *metafísica*, porque este mundo no lleva en sí mismo la razón de su existencia; la segunda *lógica*, porque una infinidad de otros mundos eran posibles; la tercera *moral*, dado que la elección de Dios es libre, Él podía traer a la existencia otro universo, e incluso abstenerse de crear alguno. Si sabiduría, bondad y potencia son atributos necesarios de la Divinidad (pertenecen a su esencia de modo que Dios dejaría de ser Dios si le faltara alguno de ellos), de la conjunción de ellos no se sigue un efecto necesario:² “Ahora bien esta suprema sabiduría, unida a una voluntad que no es menos infinita que ella, *no pudo sino (n’a pu manquer de)* elegir lo mejor” (*Théodicée*: § 8). La obligación a lo mejor se expresa bajo la forma de una doble negación, como una imposibilidad moral de hacer otra cosa que ello. Al emplear la expresión “*no pudo sino*,” Leibniz subraya que el constreñimiento (interno) que se ejerce sobre Dios no es aquí de orden lógico, sino moral, que opera sobre su voluntad y no sobre su entendimiento. La elección de lo mejor no es necesaria de un modo absoluto o metafísico, al punto que cualquier otra elección implicase contradicción. De esto no resulta menos que un deber propiamente indispensable (*Théodicée*: §§ 24, 25), que Dios no puede no cumplir so pena de pecar, pues “habría algo que corregir en las acciones de Dios, si hubiera un medio de obrar mejor.”

I 187

Aquí se presenta negativamente la obligación, como un imperativo que Dios no podría derogar sin contravenir a su sabiduría (es decir, sin contradecirse a sí mismo), y no, como en otros pasajes, en su vertiente positiva, como esa necesidad moral, “feliz” (según la expresión agustiniana), por cuanto se sigue de la sabiduría y la bondad (*Théodicée*: §§ 174, 175), que mueve a la voluntad hacia el bien de un modo infalible y, lejos de ser contraria a la libertad, la hace perfectamente libre.³ Por qué presentar bajo esta forma negativa la determinación divina a lo mejor? Porque el contexto

² La tesis según la cual del Ser necesario no se sigue forzosamente lo necesario ha sido establecida desde la *Confessio philosophi* (véase 1982: 113 ss., trad. de Olaso).

³ Véanse *Abrégé*, VIII, GP VI: 385 y quinto escrito a Clarke: § 7, GP VII: 390.

es polémico. La insistencia sobre la imposibilidad moral de hacer lo contrario de lo mejor antes que sobre la necesidad moral de seguirlo es, para Leibniz, una manera de destacar más claramente lo que lo separa de “quienes creen que Dios habría podido obrar mejor”⁴, como es el caso de Malebranche, pero también en cierto sentido de Tomás de Aquino.

El oratoriano considera que el mundo podía ser creado mejor, pero este añadido de perfección no habría podido obtenerse sin perjudicar la simplicidad y la uniformidad de las leyes (*Traité de la nature et de la grâce* I, I: § 14). El universo creado es el más perfecto posible *relativamente* a las vías divinas (que, ellas y solamente ellas, son las mejores *absolutamente* hablando). Esta posición viene a distinguir el objeto sobre el cual se ejerce la potencia divina (el mundo) del modo de actuar de Dios (las vías), como ya lo hacía Santo Tomás, afirmando del primero que puede ser siempre mejor,⁵ pero del segundo que no puede serlo. Así, según el sentido dado al término “mejor,” se dirá que “el universo no puede ser mejor de lo que es, si se lo toma como constituido por las cosas actuales; a causa del orden muy apropiado atribuido a las cosas por Dios y en lo que consiste el bien del universo” pero también que “Dios podría hacer otras cosas, podría ampliar aquellas que ha hecho; y así tendríamos otro universo mejor” (*Suma teológica*, I Parte, Q. 25, art. 6, S. 3).

Leibniz rechaza tal distinción. Para él, lo mejor designa indisociablemente la manera divina de actuar, su modo operativo y el objeto de la elección, el resultado de la acción, es decir, el universo juzgado como el mejor entre todos los demás. Pues las vías son parte integrante de la obra, los medios son en sí mismos fines⁶ y las leyes de un mundo no son separables del mundo que rigen. Dios no podía obrar mejor, de otra forma habría fallado. Ahora bien, como Dios es infalible, hay que reconocer entonces que no podía obrar mejor, porque no había nada mejor que hacer, porque no hay nada mejor que lo mejor. La objeción es entonces la siguiente: ¿cómo se puede afirmar la perfección en el orden de lo finito? ¿No es verdad que en lo creado, nada es tan perfecto que no sea posible concebir algo aún más perfecto, y así al infinito? (véase *Discourse de métaphysique*: § 3). La posición tomista permitía evitar la dificultad reconociendo, en el caso del mundo,

⁴ Véase el título del § 3 del *Discourse de métaphysique*.

⁵ *Suma teológica*, I Parte, Q. 25, art. 6, S. 1: “cualquiera sea una cosa dada, Dios puede siempre hacerla mejor”.

⁶ *Suma teológica*, I Parte, Q. 25, art. 6, S. 1: “Dios no puede obrar mejor de lo que obra; pues no puede hacer nada con más sabiduría y bondad”.

⁷ Véase *Théodicée*: § 208. *Notes sur Bayle*, Grua: 492: “Creo que hay que comprender las vías mismas en la obra, pues los medios que Dios elige son en sí mismos fines tanto como se puede, a fin de que se produzca el mayor bien que sea posible”.

la posibilidad de una progresión indefinida en lo mejor, y reservando solo a Dios la perfección absoluta (perfección absoluta de su ser y de su modo de actuar, cualquiera sea el grado de perfección del mundo creado). Dado que rechaza esta solución, Leibniz se debe probar que hay un mejor absolutamente único, que lo más perfecto no es contradictorio con lo finito y que admitirlo en el orden de lo creado no se reduce a identificarlo con la perfección divina, ni a hacer del mundo otro dios.

Una vez más, la argumentación va a mezclar consideraciones *a priori* y razones *a posteriori*, prosiguiendo la “vía negativa” por el empleo de un razonamiento por el absurdo (es necesario que exista un mundo mejor, *si no...*). Ya no se trata solamente de decir que el mundo debe ser el mejor, si no Dios, que no puede obrar mal, no lo habría elegido; sino además que debe ser el mejor, si no Dios no habría podido hacer la elección, porque toda elección habría sido imposible. La afirmación según la cual existe el más perfecto de los universos posibles es la conclusión a la que llega necesariamente quien quiere evitar dos contradicciones: una *moral*, la de un Dios que ha fallado, otra *lógico-metafísica*, la de un Dios que no puede simplemente elegir en ausencia de lo mejor, y entonces no crea nada. La perfección del Ser supremo (razón *a priori*) excluye todo error o falta, la realidad de nuestro mundo (argumento *ab effectu*) prueba sin duda que hubo una elección, y entonces que un mundo mejor se distingue entre la infinitud de los posibles.

I 189

Como en Matemáticas, cuando no hay en absoluto *máximo* ni *mínimo*, ni nada en fin distinto, todo se hace igualmente; o cuando esto no se puede, no se hace nada en absoluto: podemos decir lo mismo en lo que respecta a la sabiduría perfecta, que no está menos reglada que las Matemáticas, que si no hubiera el mejor (*optimum*) entre todos los mundos posibles, Dios no habría creado ninguno (*Théodicée*: § 8).

La existencia de un único mejor mundo es establecida por el empleo conjunto de un razonamiento por el absurdo y del principio de razón suficiente. En efecto, se pueden contemplar tres hipótesis.⁸ La primera (A) consiste en proponer que todos los mundos posibles son iguales en perfección, de modo que no se puede considerar ninguno como el mejor (la infinitud de los mundos, superpuestos entre sí, podría ser representada con la figura de un paralelepípedo infinito de sólo cuatro caras); la segunda (B) consiste en pensar que son todos desiguales en perfección, pero que no

⁸ Advertimos que estas hipótesis suponen que se haya admitido previamente la tesis de la infinitud de los mundos posibles y no la existencia de un solo mundo posible (el que existe).

obstante ninguno es el mejor, ya que es siempre posible concebirlos más perfectos (la progresión va al infinito, siguiendo la forma de una pirámide sin cúspide ni base); la tercera (C) consiste en afirmar que todos difieren efectivamente en perfección, pero que hay uno que, siendo único, puede ser considerado a justo título el mejor de todos (la progresión va al infinito en lo imperfecto, pero alcanza un límite en lo perfecto: la pirámide tiene una cima, pero no tiene base⁹). Leibniz establece (C) mostrando la contradicción que habría en sostener (A) o (B), dada la naturaleza perfecta de Dios, el principio de razón, y el hecho que constituye la existencia de un mundo (el nuestro).

Si (A) fuera verdadera, es decir, si hubiera otros mundos posibles iguales al nuestro en perfección, o si todos fueran perfectamente equivalentes, Dios no habría tenido ninguna razón para crear este antes que otro. Sin estar más inclinado hacia uno que otro, esto es, en situación de perfecto equilibrio e indiferencia, los habría producido a todos (lo que es imposible tanto *lógica*¹⁰ como *moralmente*¹¹) o no habría producido ninguno. El principio de razón excluye toda elección inmotivada o arbitraria. La existencia efectiva del mundo prueba que hubo elección, y así que hay diferencia entre los universos posibles, entre los cuales uno se distinguía como el mejor.

La hipótesis (B), según la cual no habría simplemente un mundo mejor, sino una progresión infinita en lo más perfecto, es igualmente indefendible, al menos por dos razones. Por una parte, se sigue que en cualquier caso Dios hubiese obrado mal al crear, si es verdad que “un bien menor es una especie de mal, si obstaculiza a un bien mayor” (§ 8). Pues cualquiera sea la perfección del mundo que hubiese creado, dado que un mundo aún más perfecto era posible, habría estado siempre, por así decir, en falta, culpable de haber obrado mal no habiendo querido obrar mejor. Puesto que existe un mundo, (B) da la razón a quienes sostienen que Dios habría podido actuar mejor; posición incompatible con su perfección y su gloria. Por otra parte, si no hubiera un mundo mejor que todos los demás, más allá del cual ningún otro aún mejor es posible, Dios no habría, de nuevo, creado nada, “pues es incapaz de actuar sin razón, y eso sería incluso actuar contra la razón” (*Théo-*

⁹ Según la imagen del § 416 de *Théodicée*.

¹⁰ Hay que considerar no solamente que todos los posibles no son compatibles entre ellos (§ 201), sino que el mundo creado es único. Leibniz rechaza, en efecto, la idea de la existencia simultánea (en diferentes lugares) o sucesiva (en diferentes tiempos) de una pluralidad de mundos. Véase *Théodicée*: § 8.

¹¹ Pues entre estos mundos, hay uno donde los justos son condenados y los malvados recompensados por una felicidad eterna. Tales universos, contrarios a la justicia, son incompatibles con la perfección divina. Véanse *Grua*: 300; *GP IV*: 344.

dicée: § 196). Su elección habría sido imposible, no porque Él se encontrara en estado de indiferencia (como en el caso de una equivalencia entre los mundos), sino en la incapacidad de querer lo que sea que fuese: toda razón para crear un mundo estaría de inmediato contrarrestada por otra, la de crear un mundo más perfecto, y esta última por una nueva razón otra vez, y así sucesivamente al infinito. Dios no habría producido nada, pues su voluntad habría estado perpetuamente impedida, suspendida: no porque no tuviera ninguna razón para elegir, sino porque ¡habría tenido paradójicamente demasiadas! Así pues, Dios no querría nada porque querría siempre mejor, no haría nada porque podría obrar siempre mejor.

Las condiciones mismas de posibilidad de la elección imponen (C): “Dios o el sabio perfecto elegirán siempre lo mejor conocido y si un partido no fuera en absoluto mejor que otro, no elegirían ni lo uno ni lo otro” (Carta a Coste, 19 dic.1707, *GP* III: 401). La alternativa es simple: *o bien Dios no crea nada*, porque ningún mundo tiene prioridad sobre los otros y entonces no amerita ser preferido, *o bien crea el mejor*, porque hay un mundo que es el mejor y no puede crear algo menos bueno que él, sin ser pasible de reproche por haber obrado mal, es decir, por haber actuado contrariamente a lo que le dicta la sabiduría. Ahora bien, como existe algo más bien que nada, podemos estar seguros de i) que hay diferencia entre todos los mundos posibles, ii) que hay un mundo mejor que todos los demás, iii) que este es único y concluir, *ab effectu*, iv) que nuestro mundo es precisamente dicho mundo.

I 191

El problema que suscita la afirmación de la existencia de un mejor absoluto fuera de Dios, en el orden de lo creado, permanece sin embargo incólume. Si se requiere un único mejor mundo para que haya elección y, por tanto, creación, queda por responder a la objeción, ya evocada, según la cual nada es tan perfecto que no pueda haber algo aún más perfecto.

Como ya lo indicaba el § 3 del *Discours de métaphysique*, la objeción descansa sobre un error. Si es verdad que el número más elevado, la más grande de todas las figuras o incluso el movimiento más rápido implican contradicción,¹² pues es siempre posible concebir un número aún más elevado, una figura aún más grande, un movimiento aún más rápido; la noción de mundo más perfecto posible, por el contrario, no encierra ninguna imposibilidad, por cuanto la regla de progresión al infinito no se aplica en su caso. De donde el mejor universo posible es como la potencia y la ciencia, que son verdaderas perfecciones, en la medida en que “son susceptibles de alcanzar el grado máximo” (*Discours de métaphysique*: § 1), es decir, susceptibles de ser incrementadas sin contradicción al máximo. La diferencia entre lo que es

¹² Véanse *De mente, de universo, de Deo*, A VI 3: 463; *Discours de métaphysique*: § 1.

maximizable (capaz del máximo) y lo que no lo es reside en la relación entre el todo y las partes.

Dos casos se presentan al respecto. O bien la perfección del todo (o de la colección) deriva enteramente de la perfección de las partes que lo componen. Entonces, un todo no puede decirse nunca el más perfecto, puesto que cualquier otro que comprenda un mayor número de partes o partes más perfectas será forzosamente superior a él (y, por la misma razón, otro podrá ser aún más perfecto, y así al infinito). O bien el carácter óptimo del todo (o de la colección) no viene de la perfección de sus partes, sino de lo que es considerado por sí mismo y en sí mismo. El todo no resulta de las partes, sino que es, por el contrario, anterior a ellas.¹³ Se lo puede considerar esta vez como el mejor, no simplemente con respecto a otros inferiores, sino absolutamente hablando, por razones intrínsecas, ya que es insuperable en su género. Los ejemplos frecuentemente utilizados por Leibniz provienen de la geometría. El círculo es la más perfecta de las figuras regulares planas, porque es aquella cuya circunferencia es la más extensa (*capacissima*),¹⁴ como lo es el triángulo equilátero en su género, ya que es la figura trilátera que abarca mayor superficie (*Tentamen anagogicum*, GPVII: 278). Se puede evocar también a los espíritus, los más perfectos de todos los seres creados, porque “ocupan menor volumen, es decir, [...] son los que menos se estorban” (*Discourse de métaphysique*: § 5).

192 |

Estos ejemplos prueban la existencia de mejores absolutos en el orden de lo finito. Es posible afirmar a la vez que el círculo es la más perfecta de las figuras y no obstante que no se encontrará nunca una figura concreta (ni siquiera un círculo por muy grande que sea) que no pueda ser superada en tamaño, o aunque el espíritu sea la más excelente de las criaturas, no hay sin embargo ningún ser creado que no sea susceptible de progresar siempre en perfección, o de ser superado por otro más perfecto que él. La distinción entre perfección *absoluta* y perfección *relativa* (que pueden, pues, coexistir en el mismo sujeto, considerado el más perfecto en su género al mismo tiempo que perfectible en sí mismo), y la consideración de la relación entre el todo y sus partes, o de un modo más exacto, en el caso del mundo,¹⁵ entre una colección y sus componentes, permiten responder a quienes cuestionan la posibilidad de producir lo mejor, alegando que algo más perfecto es siempre concebible.

¹³ Véase *De origine rerum ex formis*, A VI, 3: 520.

¹⁴ Véanse *Elementa verae pietatis*, A VI, 4-B: 1362; carta a Molanus, abr. 1677, A II 1: 478, 479.

¹⁵ Que no podría constituir un todo propiamente hablando.

Respondo que lo que se puede decir de una Criatura o de una sustancia particular, que siempre puede ser superada por otra, no debe ser aplicado al universo, el cual, como ha de extenderse a toda la eternidad futura, es un infinito (*Théodicée*: § 195).

El error es juzgar que lo que vale para la parte vale también para todo el conjunto y que de lo finito a lo infinito la consecuencia es correcta. Lo que se entiende como lo mejor, no es cierto estado, un momento o una parte cualquiera del mundo, sino el universo mismo considerado como la *Universitas creaturarum*,¹⁶ la totalidad de las cosas, de las criaturas y de sus eventos, en todos los tiempos y en todos los lugares. Esta colección, agregado o conjunto de todos los existentes se extiende al infinito, no solamente en el tiempo, sino también en el espacio, puesto que “hay una infinidad de criaturas en la menor porción de materia, a causa de la división actual del *Continuum* al infinito” (*Théodicée*: § 195).¹⁷

Sin embargo, no hay que equivocarse. No es porque el mundo sea infinito que es el mejor posible, sino que por ser infinito, su perfección no puede ser evaluada de la misma manera que la de una cosa finita, la cual es siempre superable por otra más perfecta. Un infinito solo puede compararse a otro infinito. Nuestro mundo no es el más perfecto posible porque, repitámoslo, es un infinito, sino porque es el mejor con respecto a otros infinitos, es decir, a otros mundos igualmente posibles. En el género “universo”, nuestro mundo es la forma más perfecta, como lo es el círculo en el género “figura plana regular”; con esta diferencia notable: mientras que en el caso del círculo, aunque sea el mejor en su género, es siempre posible encontrar uno más grande, porque es una figura *finita* (un círculo de un diámetro mayor es siempre concebible), en el caso de nuestro mundo, no solamente es el más perfecto en su género, sino que es imposible encontrar otro que lo supere desde el punto de vista de sus dimensiones o extensión, porque es *infinito*.

El universo, tomado en su infinitud, puede ser considerado así como el mejor posible, en un sentido que no es simplemente relativo, *secundum quid* (con respecto a todos los demás que son inferiores a él en perfección) sino absoluto, *secundum se* (en sí mismo), sin que ello suponga hacerlo un dios.¹⁸

I 193

¹⁶ Según la fórmula del § 15 de *Causa Dei*.

¹⁷ Sobre la concepción leibniziana del mundo, véase Rateau 2011: 35-58.

¹⁸ Sobre este punto, véase la refutación de los argumentos de Diroys en los §§ 200, 202 de la *Théodicée*.

2. Lo mejor como la forma más determinada: la vía “positiva”

Leibniz no se contenta evidentemente con razonamientos por el absurdo (la vía “negativa”) para sentar la tesis de la existencia del mejor mundo posible y apartar posiciones rivales y objeciones. Si nos atenemos al plan teórico y *a priori*, haciendo abstracción de los índices del orden y perfección universales extraídos de la experiencia, o incluso de los argumentos diversos en favor de la prevalencia de los bienes sobre los males a nivel global,¹⁹ encontramos en la *Théodicée*, si no pruebas positivas, en todo caso una definición del mejor mundo que permite identificar ciertas características fundamentales.

Como lo ilustran las comparaciones extraídas de la arquitectura, de los juegos, de la geometría o incluso de la óptica, lo mejor debe ser entendido como lo que responde mejor a una finalidad dada, habida cuenta de las condiciones (terreno, materia, espacio, tiempo) disponibles. Resulta de la combinación de medios para un fin, de modo tal que estos medios sean los empleados de la mejor manera y que el fin sea el mejor realizado. La estimación de la relación vías/efectos nos remite a Melebranche, del que Leibniz afirma, justamente sobre este punto, que el sistema se reduce al suyo (véase *Théodicée*: § 208). La aproximación no es, sin embargo, más que superficial y sin duda, ante todo, táctica, en la polémica con Bayle.²⁰ No solamente porque, tal como vimos, Leibniz no separa los medios y los fines, sino porque lo mejor tiene para él un significado por completo particular. Se lo entiende en el sentido del método de *Formis optimis*, esto es, el método introducido por el filósofo de Hanover para superar el de *maximis et minimis*, utilizado en matemáticas desde Fermat. Lo mejor designa *lo más determinado* (y por ende lo más “determinante” para la voluntad divina), que es lo más inteligible, lo más racional y único.

En efecto, no es un azar que la noción de óptimo sea introducida en el § 8, en el contexto preciso de una comparación con el cálculo de los *maxima et minima*. Este cálculo se emplea para determinar el o los punto(s) donde la función de una variable x (x perteneciendo al conjunto de los números reales) da el/los valor(es) más grande(s) o más pequeño(s) posible(s) con relación a su ley de variación. Se trata de “buscar las ordenadas máximas o mínimas de una curva dada, lo que es un corolario del método común de las tangentes”. Ahora bien, en el caso de *Formis optimis*, el problema es

¹⁹ Dependen de lo que hemos llamado la parte defensiva supererogatoria de la *Théodicée*. Véase Rateau 2008: 477-492.

²⁰ Dada la simpatía de este último por las tesis del oratoriano.

inverso en cierto modo: “lo que se busca es la curva misma, que debe cumplir óptimamente una condición dada” (GMV: 334) Aquí es preciso encontrar la curva que responde a ciertas condiciones asignadas (por ejemplo, un plano inclinado, puntos a unir, el tiempo de recorrido, etc.) y no determinar coordenadas a partir de una curva dada. Es pues la curva misma la que debe presentar una propiedad de máximo. Los problemas geométricos a resolver son de otro orden que aquellos, puramente cuantitativos, tratados por el cálculo de los *maxima et minima*. El método puesto a punto por Leibniz permite pasar de la cantidad a la cualidad (*maximum aut minimum praestantibus*) y se revela particularmente útil “en las aplicaciones de la Geometría a la Mecánica y a la naturaleza: en efecto, consiste en elegir, entre todas las figuras posibles, aquella que cumpla mejor cierta condición” (GMV: 347).

La resolución del problema de la curva catenaria, de la braquistócrona, pero también el cálculo de trayectorias ópticas, muestran la fecundidad de este método e ilustran el principio según el cual la vía más simple, la más fácil no es forzosamente la más corta. Así la luz, al reflejarse en un espejo cóncavo, sigue el camino más largo. El óptimo puede ser un máximo o un mínimo. En todos los casos, remite a *lo más determinado*, a lo más fácil, pues, repitámoslo, el punto de vista no es cuantitativo (entre dos puntos el camino más corto es siempre la línea recta), sino cualitativo (el camino más rápido para ir de un punto a otro puede ser el más largo).²¹

I 195

¿Cómo debe entenderse aquí la mayor determinación? Está determinado aquello a partir de lo cual se sigue algo si nada lo obstaculiza (véase *De affectibus*, A VI 4-B: 1426), es decir, si ninguna otra determinación más fuerte se opone a ello. La vía más determinada, única,²² es la que se destaca de las otras por sus propias características, en razón de lo que permite, y por eso mismo se impone. Prima, pero sin que su prevalencia implique una necesidad absoluta ni la imposibilidad de otras vías posibles. La ventaja que presenta, en la medida en que se refiere a cierto fin y no a consideraciones puramente geométricas, remite a una elección, a una selección entre otros posibles, y así a los designios de una causa inteligente. El principio de la vía más simple, es decir, de lo *mejor*, conduce a reintroducir la finalidad que Descartes, y con él todos los grandes representantes de la ciencia moderna, excluyeron de la física. Hace pasar del “reino de la potencia, según el cual todo se puede explicar *mecánicamente* por las causas eficientes” al “Reino de

²¹ Así la braquistócrona es la curva (equivalente a un arco de cicloide) que permite a un cuerpo pesado ir de un punto a otro en el menor tiempo posible.

²² Esta unicidad es figurada por la reunión de los “gemelos” (o, si se prefiere, en ausencia de gemelos, es decir, de caso simétrico) en el análisis de la reflexión de la luz en un espejo convexo o cóncavo. Véase *Tentamen anagogicum*, GP VII: 275; 2009: 392, trad. de Arana.

la sabiduría, según el cual todo se puede explicar *arquitectónicamente*, o por así decir, por las causas finales” (*Tentamen anagogicum*, GPVII: 273).

La consideración de estas causas finales (sin la cual, según Leibniz, Snell no habría descubierto nunca las leyes de refracción) no tiene solamente un uso *heurístico*, buscando facilitar los descubrimientos (véase *Discourse de métaphysique*: § 22), sino también un alcance *epistemológico*, con respecto al estatus modal de las leyes de la naturaleza, así como *teológico* e incluso *apolo-gético*, puesto que conduce a postular un ser inteligente, dotado de voluntad, en el origen del mundo y destinado a ser admirado por su sabiduría. Para Leibniz, los defectos de la demostración cartesiana de las leyes de la dióptrica por las eficientes delatan una reconstrucción posteriormente inadecuada, que muestra, por ello mismo, que no han sido encontradas por ese medio (lo que hace pesar sobre el autor la sospecha de un plagio encubierto). Descartes fue culpable de un doble error, *metodológico* (al desterrar las causas finales) y, por así decir, *epistemológico*, pues debería haber visto que los fenómenos ópticos no pueden explicarse perfectamente de un modo mecánico (*mechanice*); o en todo caso, que sus leyes dependen de principios superiores, “más sublimes,” irreducibles al mecanismo.

Si la naturaleza fuera “bruta”, es decir, enteramente regida por una necesidad geométrica o absoluta, nada impondría la prevalencia de la vía más fácil o, de un modo más general, de lo mejor. El ejemplo del triángulo cuya única condición dada fuese la magnitud, muestra bien que solo una naturaleza gobernada por determinaciones “arquitectónicas” produciría un triángulo equilátero (la figura más *determinada*). Una naturaleza regida exclusivamente por determinaciones geométricas no produciría nada en este caso (véase *Tentamen anagogicum*, GPVII: 279). Como todas las leyes de la naturaleza, las reglas de la catóptrica y de la dióptrica son arbitrarias, si se entiende por ello que caen bajo el arbitrio, es decir, bajo la elección de Dios. Pero lejos de ser indiferentes, como lo pensaba Descartes, “tienen su origen en la sabiduría del autor, o en el principio de la mayor perfección, que las hizo elegir” (*Tentamen anagogicum*, GPVII: 272).²³

No es suficiente constatar que las leyes de la naturaleza son contingentes, que habrían podido ser otras, que no son demostrables en sentido estricto, a diferencia de las verdades geométricas cuyo opuesto es contradictorio. Es necesario añadir que no pueden ser enteramente arbitrarias, en tanto son razonables, conformes al orden más perfecto, más bello (razones “abstractas o metafísicas”²⁴) y ajustadas de un modo exacto al mundo en

²³ Véase *Théodicée*, *Discours préliminaire*: § 2.

²⁴ Estas leyes hacen del universo el sistema mejor ordenado y más inteligible, donde se con-

el cual se aplican (razones que se atienen a la naturaleza particular de las cosas creadas y a los efectos producidos). Es esta ausencia de una necesidad absoluta, junto a una conveniencia admirable, lo que constituye ciertamente una de las pruebas más ostensibles de la existencia de un Autor sabio y libre. Estas leyes no pueden explicarse de manera puramente geométrica, por las causas eficientes, porque no dependen solamente del entendimiento de Dios, sino también de su voluntad que contempla ciertos fines. Su institución responde a una necesidad de elección, *moral*, tal que lo contrario implica imperfección,²⁵ y no a una necesidad absoluta, tal que lo contrario implica contradicción.

Es este principio mismo de lo mejor y esta misma necesidad moral de seguirlo (considerada esta vez en su vertiente positiva) que se ponen a la obra en la elección divina del mundo. Así ocurre la determinación del mejor universo como la determinación de la mejor forma posible en el método de *Formis optimis*. Dados ciertos fines (la gloria de Dios, la complacencia que encontrará en su obra, el placer que tendrá al verse amado por criaturas inteligentes) y dadas ciertas condiciones (las cosas tal como son, las esencias increadas, independientes por definición de la voluntad divina, las limitaciones inherentes al orden espacio-temporal), el problema a resolver es el de encontrar la combinación única y más perfecta de seres, eventos y fenómenos. Una vez más, no se trata simplemente de calcular un *maximum*, la mayor cantidad “bruta” de realidad o esencia, incluso la mayor suma de bienes particulares, sino de determinar un *optimum*, es decir, una forma notable, distinta de todas las demás porque cumple mejor el fin contemplado y emplea de la mejor manera los medios para ello.

I 197

El *maximum* da cuenta de la potencia, el *optimum* se dirige a la bondad (*Théodicée*: § 227). Mientras la obtención del primero no exige apelar a otras consideraciones que no sean geométricas, o a otra cosa que no sean las causas eficientes, la realización del segundo supone un entendimiento que concibe diferentes posibles y una voluntad que elige lo mejor según una razón inclinante, pero no “necesitante.” Sólo hay y puede haber lo mejor si hay inteligencia, elección y por ende contingencia. Inteligencia, elección y contingencia son los tres requisitos de la libertad (*Théodicée*: § 228). Lo mejor requiere, pues, de la libertad. No es sino *por* una libertad y no puede advenir sin ella.

servan “la misma cantidad de la fuerza total y absoluta o de la acción; la misma cantidad de la fuerza respectiva o de la reacción; la misma cantidad, por fin, de la fuerza directiva” y donde se observa aún la equivalencia de la causa plena y el efecto íntegro (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*: § 11; 1982: 603, trad. de Olaso. Véase también *Théodicée*: § 346).

²⁵ “Más o menos como se dice en la jurisprudencia, *quae contra bonos mores sunt, ea nec facere nos posse credendum est.*” *Tentamen anagogicum*, GP VII: 278.

Esta reducción del “problema” del mejor mundo a un caso particular del método de *Formis optimis* podría suscitar una objeción. Si nuestro mundo es el mejor en su género, como lo es en el suyo la curva braquistócrona, entonces habrá que suponer que cada parte del universo debe ser igualmente la mejor, puesto que cada segmento (tan pequeño como se quiera) entre dos puntos cualesquiera de la trayectoria de caída más rápida es igualmente la trayectoria más rápida entre esos dos puntos. Como lo indica Leibniz en el *Tentamen anagogenicum*, lo mejor de las formas no está únicamente en el todo, sino también en cada una de las partes, y no estaría en el todo sin ello. Para concluir: “Y así, las partes menores del universo están regladas siguiendo el orden de la mayor perfección; de otro modo no lo estaría el todo” (*Tentamen anagogenicum*, GPVII: 272, 273). Ahora bien, acaso el autor no invierte lo que afirma en los §§ 212-213 de la *Théodicée*, donde argumenta que de la cantidad a la cualidad la consecuencia no siempre es correcta.

La parte del camino más corto entre dos extremos es también el camino más corto entre los extremos de esta parte: pero la parte del mejor Todo no es necesariamente lo mejor que se podía hacer de esta parte, puesto que la parte de una cosa bella no siempre es bella, por cuanto puede ser extraída del todo, o puesta en el todo, de manera irregular (*Théodicée*: § 213).

198 |

En matemáticas, tratamos con lo homogéneo, lo uniforme (puntos de un plano, cantidades numéricas), es decir, con lo abstracto y lo ficticio, de modo que lo que vale para la parte vale igualmente para el todo, porque el todo deriva de las partes y hereda, en consecuencia, sus características y propiedades. Ahora bien, el universo está hecho de cosas heterogéneas y concretas, donde ningún ser puede ser idéntico a otro, y donde perfecciones variadas y de grados diversos se encuentran realizadas. La perfección global no podría, pues, medirse en términos de la perfección de las partes, o reducirse a la simple adición de esas perfecciones parciales. ¿Hay una contradicción entre los textos? No, si consideramos, por un lado, que es el método de *maximis et minimis* y no el de *Formis optimis* (que se aplica justamente a la cualidad), el que es directamente contemplado en la *Théodicée*; por otro lado, que el *Tentamen* intenta solamente mostrar que el principio de la perfección no se aplica solo a lo general, sino que “desciende también a lo particular de las cosas y los fenómenos” los cuales están, pues, igualmente reglados del modo más perfecto posible (*Tentamen anagogenicum*, GPVII: 272). Ahora bien, la afirmación según la cual la parte de un conjunto perfecto (el universo) no es forzosamente la más perfecta *absolutamente hablando*, considerada en sí misma, y que podría incluso parecer muy imperfecta con respecto a otra posible (que pertenezca a otro universo posible), no quiere decir que esta misma parte no esté reglada y no sea perfecta, esta vez *relativamente hablando*, en tanto que está ligada al mejor universo.

Es importante, no obstante, tener cierta precaución en el uso de las comparaciones matemáticas en metafísica. Conviene siempre ser prudente, en la medida en que los entes matemáticos son solo ficciones y abstracciones. No podrían, por ende, hacer las veces de seres reales. Al insistir en la diferencia entre cualidad y cantidad, Leibniz procura evitar toda interpretación incorrecta de su metafísica y de su teología. Su Dios no es solamente un Dios que calcula, un Dios matemático que, habiendo encontrado la mejor forma posible, la realizaría por así decir automáticamente, *mecanice*. “*Cum Deus calculat et cogitationem exercet fit mundus*”²⁶ (Cuando Dios calcula y ejerce su pensamiento, el mundo se produce). El peligro de tal declaración es evidente: la derivación del mundo a partir del pensamiento divino resulta inmediata y necesaria. El cálculo no hace intervenir ninguna consideración de la bondad, la justicia y, de un modo más general, de las causas finales. Ahora bien, sin una voluntad que elige entre la infinitud de los mundos posibles, nada distinguiría a Dios de la necesidad bruta o del Destino. La matemática divina (*Mathesis Divina*) o el mecanismo metafísico (*Mechanismus Metaphysicus*)²⁷ está entonces incompleto, o más bien es insuficiente e incluso estéril, si no se añade allí una voluntad que se mueve libremente hacia lo mejor.

3. Perfección respectiva y armonía universal

I 199

La vía “negativa” ha permitido establecer que Dios no podía elegir sino el mejor mundo posible, que este es el mundo existente y que es imposible concebirlo aún más perfecto. La vía “positiva” ha permitido definir la naturaleza de este mejor como la forma más determinada y así la más determinante respecto de la voluntad divina. No obstante, permanece el hecho del mal, que es preciso conciliar con la afirmación de la existencia de lo mejor. Leibniz no niega su realidad. La experiencia, a la que ya se recurrió en la primera fase del establecimiento de la tesis, se revela nuevamente útil, esta vez para completarla y precisarla. ¿Qué muestra en efecto? Que lo mejor no es idéntico al bien, que el bien no es siempre lo mejor, ni el mal siempre lo peor. Es forzoso constatar, *ab effectu*, que el mundo más perfecto no es aquel que solamente comporta bien o que contiene la mayor cantidad de bienes particulares (en valor absoluto), ni aquel del que todas sus partes son las más perfectas, tomadas en sí mismas. Ciertamente, un universo sin pecado ni sufrimiento era posible, “pero –Leibniz responde de inmediato– niego

²⁶ Recordemos que se trata de una nota marginal de Leibniz. *Dialogus*, A VI 4-A: 22.

²⁷ Véase *De rerum originatione radicali*, GP VII : 304.

que entonces hubiese sido *mejor*” (*Théodicée*: § 9). Se pueden forjar utopías, imaginar mundos maravillosos donde solo reinaran la virtud y la felicidad, sin embargo, es preciso creer que tales mundos serían “muy inferiores en bien al nuestro” (*Théodicée*: § 10).

En primer lugar, la razón es negativa, extraída de un argumento de hecho, ya conocido: esos mundos sin mal no habrían sido mejores, puesto que no han sido efectivamente elegidos por Dios (quien no podría crear otra cosa que lo más perfecto). A esto se suman dos razones positivas. La primera se relaciona con la definición del mundo. El universo, como cualquier otra serie de cosas posibles, es “todo de una pieza” tal como un océano donde “el menor movimiento [...] extiende su efecto a cualquier distancia, aunque este efecto se haga menos sensible en proporción a la distancia” (*Théodicée*: § 9). La solidaridad de todas sus partes y, asimismo, de todos los decretos divinos con su sujeto (que no forman en realidad sino un solo decreto)²⁸, la relación de todas las sustancias y sus fenómenos hacen que nada pueda ser cambiado sin que ello afectase todo el resto, es decir, sin que ese cambio fabricase otro mundo, necesariamente inferior en perfección al nuestro, puesto que, una vez más, no es el que Dios ha creado. Eliminar del mundo el menor mal o el más insignificante de sus hechos llevaría a concebir otro mundo enteramente diferente: “el cual no sería más este mundo que, contabilizado por entero y bien examinado, fue encontrado como el mejor por el Creador que lo ha elegido” (*Théodicée*: § 9).

La segunda razón se liga al papel jugado por el mal en la realización del mejor universo. Sin quererlo en sí mismo ni aprobarlo como tal, Dios lo hace servir a sus designios. Es por ello que lo permite, como condición *sine qua non* de un bien superior (en el caso del pecado), e incluso como *medio* para obtenerlo (en el caso del dolor y de la imperfección en general). Sabemos que dos males pueden, uniéndose, anular sus malos efectos e incluso tener un efecto benéfico, como dos venenos producen un remedio, o también que una falta puede tener consecuencias felices. Así cuenta el error de ese general de ejército que conduce, de manera inesperada, a la victoria, o la caída de Adán que nos valió la intercesión de Cristo (*Théodicée*: § 10). Hay que reconocer que “el mejor partido no es siempre el que tiende a evitar el mal, puesto que es posible que el mal esté acompañado de un bien mayor” (*Abrégé*, I: 377). Ciertamente, Dios *puede* sustraer todos los males del mundo, pero no lo *quiere*, por su voluntad consecuente, “porque suprimiría los bienes

²⁸ Sobre el decreto universal único, véanse *Théodicée*: § 84; carta a Coste, 19 dic. 1707, *GP* III: 400.

al mismo tiempo, y suprimiría más bien que mal”²⁹ (*Remarques sur King*: § 27, GPVI: 435).

Retirar el mal del mundo sería en realidad impedir más bien que mal. La observación de la parte considerada, en un primer tiempo, como muy imperfecta cambia entonces... Pues si pudiéramos contemplar el universo entero y compararlo con todos los demás mundos posibles (como Teodoro en el apólogo de la *Théodicée*), veríamos no solamente que no podía hacerse mejor, sino que además no hay nada mejor para desear en lo particular,³⁰ en lo que concierne a cada una de sus partes, en la medida en que cada parte contribuye a su manera al conjunto más perfecto o, en todo caso, está ligada a él de un modo indisoluble.

Lo mejor es más que el bien, porque paradójicamente comprende lo imperfecto, lo menos bueno, el mal. Al pasar del bien a lo mejor, pasamos de la parte al todo y de la cantidad a la cualidad. Es incontestable que un mundo desprovisto de pecado y dolor, constituido solamente por una infinidad de espíritus (los más perfectos de todas las criaturas), a los cuales se les diera toda la virtud y felicidad de que son capaces, comportaría más bienes que el nuestro. Si la perfección no consistiera más que en la mera cantidad de esencia realizada, sería el más perfecto posible, puesto que se asociaría a la mayor perfección metafísica (la de las criaturas ontológicamente más próximas de la Divinidad), a la más elevada perfección moral y física (la beatitud). Ahora bien, hay que pensar que tal mundo, compuesto exclusivamente de bienes, sería sin embargo, o más bien por ello mismo, menos... bueno, es decir, en realidad, peor que el nuestro (¡si es verdad que un menor bien es una especie de mal!). Por un lado, porque la adición de todos esos bienes no permitiría obtener esos bienes superiores que no pueden conseguirse más que por intermedio del mal,³¹ y de los que el mundo se vería privado al retirarse el pecado. Por otro lado y sobre todo, porque el término perfección no tiene el mismo sentido según se lo aplique a una totalidad homogénea o a un agregado de cosas heterogéneas.

En el primer caso, el todo resulta de las partes, no es perfecto sino en la medida en que sus partes lo son. Esta perfección, llamada *absoluta*, es propia de las cantidades. En el segundo caso, el todo precede a las partes, es perfecto

I 201

²⁹ Es de este modo que hay que comprender la afirmación paradójica del § 121 de la *Théodicée*: “Permitir el mal, como Dios lo permite, es la mayor bondad”.

³⁰ *Théodicée*: § 125: “No podemos desear tampoco que las cosas vayan mejor, cuando las comprendemos bien: sería un defecto del autor de las cosas, si quisiera cambiar algo, si quisiera excluir el vicio que se encuentra en ellas.”

³¹ El pecado de Adán, ocasión para la Encarnación y la Redención, sirve en cierto modo de ejemplo paradigmático.

en sí mismo y sus partes solo lo son *respectivamente*, en la medida en que contribuyen a su perfección. Esta perfección es de orden cualitativo.³² Mientras que en la cantidad consideramos partes idénticas, indiscernibles, cuyo lugar y ordenamiento son indiferentes, en la calidad, en cambio, consideramos partes diferenciadas cuya naturaleza, orden y disposición son determinantes con relación al conjunto. La relación no es tanto la del elemento con respecto a lo compuesto como la de la condición o medio con respecto al fin. El mundo más perfecto no es, pues, el que acumula la mayor suma de bienes, sino el que consagra la mejor combinación, la armonía de realidades diversas y heterogéneas. “Perfecto” significa, en la parte, *compatible* con el mayor número de cosas,³³ en el todo, lo más *armónico*.

La perfección, a nivel universal, es la armonía de las cosas. Como lo indica la carta de Leibniz a Wolff del 18 de mayo de 1715,³⁴ tiene un sentido a la vez *metafísico* y *epistémico*: es “la conformidad o identidad en la variedad” (fórmula que recuerda la célebre definición de la armonía dada en la *Confessio philosophi*³⁵), y que hace que todas las cosas sean notables y susceptibles de ser consideradas (*observabilitas universalium* y *gradum considerabilitatis*). La perfección remite, desde el punto de vista ontológico, a una relación entre contrarios (uno/múltiple, mismo/diferente) y, desde el punto de vista del conocimiento, a un grado de inteligibilidad, puesto que “el orden, la regularidad y la armonía devuelven a lo mismo” (GB: 172). Para ser posible, basta que sea inteligible, concebible, es decir, que no encierre ninguna contradicción. Pero, para pasar a la existencia, “hace falta una prevalencia de inteligibilidad u orden, puesto que hay *orden* a medida que hay mucho para destacar en una multitud” (Carta a Bourguet, GP III: 558). El mejor mundo es aquel que es el más racional, donde nada se hace en vano o es dejado al azar, donde no hay ningún ser que no cumpla exactamente su papel en el designio divino, ningún hecho que no contribuya en alguna medida, ningún lugar ni tiempo que no sean aprovechados. Un universo donde todo es según el orden y la finalidad, reglado por leyes simples y generales, que no reclama milagros permanentes para paliar la incapacidad de las criaturas, porque obtiene el mejor partido de la naturaleza de las cosas (de lo que *son* y *pueden* por sí mismas) y de las condiciones impuestas por el espacio y el tiempo.

Desde el punto de vista metafísico, la carta a Wolff permite así comprender en qué sentido nuestro mundo realiza la mayor cantidad de esencia.

³² Sobre esta distinción, véase la carta a Wolff, 21 feb. 1705, GB: 19.

³³ O negativamente: lo que obstaculiza menos cosas posibles.

³⁴ GB 172: “*perfectio est harmonia rerum [...] seu consensus vel identitas in varietate*”.

³⁵ GB 30: “*Similitudo in varietate, seu diversitas identitate compensata*”.

Para Leibniz, la esencia o grado de perfección de una cosa se mide por sus “propiedades armónicas” (GB: 172). La exigencia del máximo de realidad o ser coincide con la exigencia del máximo de armonía a nivel global.³⁶ El mundo que permite traer a la existencia más posibilidad, más esencia no es, pues, el que, por ejemplo, contuviera más individuos o bienes particulares, sino el que comporta más “propiedades armónicas”. Ahora bien, la armonía excluye que solo haya bien en el universo. El exceso de bien sería un mal, produciría una homogeneidad y uniformidad contrarias a la belleza. Si solo hubiera bien, habría menos bien; si solo hubiera bienes mayores, la excelencia perdería su valor:

encontramos que si hubiera solamente virtud, si hubiera solamente Criaturas razonables, habría menos bien. Midas se encontró menos rico, cuando no tuvo más que oro. Además de que la sabiduría debe variar. Multiplicar únicamente la misma cosa, por más noble que pueda ser, sería una superfluidad, una pobreza: tener miles de Virgilios bien encuadernados en su biblioteca, cantar siempre las arias de la ópera de Cadmus y Hermione, romper todas las porcelanas para no tener más que tazas de oro, llevar solo botones de diamantes, comer solo perdices, beber solo vino de Hungría o Shiras, ¿llamaríamos a esto razón? (*Théodicée*: § 124)

I 203

La riqueza reside en la pluralidad, esto es, desde luego en la cantidad (una sola virtud, una sola especie de criatura, aunque fuera la más noble, sería un defecto), a la vez que en la diversidad, es decir, en la cualidad. Hacen falta grados en la posesión de una virtud y en la perfección respectiva de las sustancias (comprendido en el interior de una misma especie de sustancias, por ejemplo los espíritus³⁷). La armonía requiere esta variación casi infinita, esta heterogeneidad, y no la repetición de lo mismo, aunque fuese lo más perfecto en su género.

El mejor mundo posible, si es el más armónico, constituye entonces una suerte de punto de equilibrio que es también un punto límite. Es una forma notable, única, la más determinada, pues es el mundo que comprende la mayor diversidad posible, más allá de la cual la identidad misma estaría amenazada.³⁸ Es un compromiso entre la búsqueda del máximo de variedad y riqueza en los efectos y la preocupación por la unidad y la similitud:

³⁶ Sobre este punto, véase especialmente Brown 1988: 466, 467.

³⁷ Véase *Théodicée*: § 120.

³⁸ Véase *Elementa juris naturalis* (A VI 1: 479): “Major harmonia est cum diversitas major est, et reducitur tamen ad identitatem. (Nam non in identitate, sed varietate gradus esse possunt).”

la armonía es la unidad en la multiplicidad, y es máxima en la mayor multiplicidad; y en especial, cuando algunos elementos aparentemente desordenados son súbitamente reducidos mediante cierta razón admirable al sumo orden. (*Confessio philosophi*, 1982: 107, trad. de Olaso)

La belleza viene de la resolución de esta tensión, en el umbral de la desarmonía universal, que podría venir, o bien del exceso de diversidad (deformidad), o bien del exceso de identidad (uniformidad). La suma armonía es un límite (lo que explica su unicidad): supone la exacerbación de la diferencia, la profusión de lo variado, el despliegue de lo múltiple, al punto límite de la ruptura de la unidad y la identidad. Al mismo tiempo, es esta exigencia de similitud y unidad llevada al punto límite de la supresión de toda diferencia y diversidad. La perfección del mundo no se refiere ya solamente a una cantidad bruta de ser o de esencia realizada, a una perfección *ontológica*, sino igualmente, y quizá sobre todo, a una perfección *cualitativa*, que remite a un orden inteligible a la vez que a un placer, el placer estético del espectador omnisciente que lo contempla.

Las tres definiciones del mejor mundo evocadas en la introducción de este estudio pueden, por lo tanto, conciliarse de la siguiente manera. El universo más perfecto es el que responde de la mejor manera al fin de Dios, que es su gloria y a la que todo otro fin está subordinado. Así, “se puede decir que los hombres son elegidos y dispuestos, no tanto según su excelencia como según la conveniencia que tienen de acuerdo al plan de Dios” (*Théodicée*: § 105). No se elige lo que es mejor en sí, en la parte, sino lo que es más apropiado a la finalidad establecida. Dios quiere la felicidad de los espíritus *tanto como sea posible*, pues tiene en vista la totalidad de las cosas. La perfección del conjunto no se reduce a una mera suma de perfecciones particulares, es decir, a la cantidad de ser y de bien realizados en el mundo. Es necesario añadir en el cálculo global lo que no da cuenta estrictamente de la cantidad, sino de la cualidad: el orden, la relación y la armonía de toda la variedad de cosas que forman el mundo. Nuestro universo es el mejor en un sentido *relativo*, por comparación con los demás posibles, pero también lo es en la medida en que expresa una relación entre medios, condiciones dadas y fines, es decir, en un sentido *absoluto*, en tanto que constituye la forma más determinada, más inteligible y única.³⁹

³⁹ Debo mucho a Griselda Gaiada que ha tenido la generosidad de hacer la traducción de este texto al español. Aquí se le agradece vivamente por su benevolencia y paciencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, S. T. de**, *Suma teológica*, tomo I, trad. de S. Ramírez, R. Suárez, F. Muñoz (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947).
- Brown, G.** (1988), “Leibniz’s Theodicy and the Confluence of Worldly Goods”, *Journal of the History of Philosophy*, 26: 571-591.
- Leibniz, G. W.** (A), *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften (Darmstadt, 1923; Leipzig, 1938; Berlin, 1950 y prosigue).
- Leibniz, G. W.** (GB), *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolf*, hrsg. von C. I. Gerhardt (Halle, 1860; reimpr. Hildesheim: G. Olms, 1971).
- Leibniz, G. W.** (GM), *Die mathematische Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 vols. (Berlin: Asher, 1849-1863).
- Leibniz, G. W.** (GP), *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 vols. (Berlin: Wiedeman Buchhandlung, 1875-1890).
- Leibniz, G. W.** (Grua), *Textes inédites*, ed. G. Grua, 2 vols. (Paris: Presses Universitaires de France, 1948).
- Leibniz, G. W.** (1982), *Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso (Buenos Aires: Charcas).
- Leibniz, G. W.** (2009), *Escritos científicos*, ed. Juan Arana (Granada: Comares).
- Malebranche, N.** (1976), *Traité de la nature et de la grâce*, Œuvres complètes V (Paris: Vrin).
- Murray, M.** (1998/2013) “Leibniz on the Problem of Evil”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <<https://plato.stanford.edu/entries/leibniz-evil/>>.
- Rateau, P.** (2008), *La Question du mal chez Leibniz : Fondements et élaboration de la Théodicée* (Paris: Honoré Champion).
- Rateau, P.** (2011), “Ce qui fait un monde : Compossibilité, perfection et harmonie”, en *Lectures et interprétations des Essais de Théodicée de G. W. Leibniz* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, Studia Leibnitiana, Sonderhefte 40: 35-58).
- Rescher, N.** (1981), *Leibniz’s Metaphysics of Nature* (Dordrecht: D. Reidel).

I 205

Recibido: 09-2014; aceptado: 06-2015

El reto de Hilbert en la teoría de las magnitudes poligonales: Un capítulo en la axiomatización sintética de la geometría euclidiana

EDUARDO N. GIOVANNINI

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional del Litoral*

I 207

Resumen: El artículo ofrece una interpretación de las contribuciones de David Hilbert a la teoría de las magnitudes poligonales, desarrollada en su influyente monografía *Fundamentos de la geometría*, publicada en 1899. Se argumenta que la construcción de esta parte central de la geometría euclidiana representó para Hilbert un desafío muy significativo, en razón de su objetivo general de proporcionar una axiomatización *estrictamente sintética* de esta teoría geométrica; es decir, en virtud de sus conocidos requerimientos metodológicos y epistemológicos de construir la geometría elemental evitando toda apelación esencial a presupuestos numéricos. Se sostiene además que dicho desafío consistió en ofrecer un nuevo fundamento *lógicamente sólido* para la teoría del área poligonal, pero que al mismo tiempo pueda ser considerado como *puramente geométrico*.

Palabras clave: Hilbert, geometría, axiomática, equivalencia, área plana.

***Hilbert's Challenge in the Theory of Polygonal Magnitudes:
A Chapter in the Synthetic Axiomatization
of Euclidean Geometry***

Abstract: The paper offers an interpretation of David Hilbert's contributions to the theory of polygonal magnitudes, developed in his influential monograph *Foundations of Geometry*, published in 1899. It is argued that the construction of this central part of Euclidean geometry presented an appealing challenge to Hilbert's general aim of providing a *purely synthetic* axiomatization of this geometrical theory; in other words, to his epistemological and methodological concerns of constructing elementary geometry without resorting to any kind of numerical assumption. Moreover, it is claimed this challenge consisted in offering a new foundation for the theory of polygonal area, which could be considered at the same time as *logically sound* and *purely geometrical*.

208 |

Keywords: Hilbert, geometry, axiomatic method, plane area, equivalence.

1. Introducción

La elucidación y clarificación conceptual de la noción de magnitud en general, y de magnitud geométrica en particular, fue un objetivo manifiesto y reconocido de la matemática del siglo XIX. En efecto, gracias a las contribuciones de célebres matemáticos tales como B. Bolzano, H. Grassmann, B. Riemann y O. Stolz, entre otros, el concepto fundamental de magnitud, que en gran medida constituyó la base de la matemática “clásica” desde el tiempo de los griegos hasta la mitad del siglo XIX, pasó de ser una noción esencialmente vaga para convertirse en un concepto definido de un modo matemáticamente preciso y riguroso. Como es bien sabido, la axiomática abstracta —otra contribución notable de la matemática (de fines) del siglo XIX— constituyó una herramienta

esencial en el proceso de rigorización del concepto general de magnitud.¹

En lo que respecta puntualmente a las distintas clases de magnitudes geométricas, las áreas de las figuras rectilíneas planas constituyen un caso de estudio particularmente interesante. Este interés puede explicarse, al menos, en virtud de dos razones principales. Por un lado, las áreas poligonales representan un ejemplo de magnitudes geométricas cuyo análisis no resulta tan simple como las longitudes y las amplitudes angulares, ni tan complejo como los volúmenes. Por otro lado, la teoría de las magnitudes poligonales resulta muy interesante desde el punto de vista de los *fundamentos*, puesto que se trata de una teoría que puede ser construida de un modo tal que se evite toda apelación a *procesos infinitos*, tales como el “paso a límites (comunes)” que constituye la base del conocido método de exhaustión empleado en el estudio de los sólidos.

Ahora bien, aunque en la literatura no ha sido aún suficientemente reconocido, una contribución muy importante de David Hilbert (1862–1943) en su influyente monografía *Fundamentos de la geometría*², publicada originalmente en 1899, fue haber ofrecido por primera vez una exposición sistemática y rigurosa de la teoría del área de las figuras rectilíneas planas.³ Este carácter riguroso no solo se explica en virtud de que la teoría del área en el plano fue presentada por primera vez en el contexto de una teoría axiomática formal, sino además porque Hilbert consiguió proporcionar una prueba rigurosa de lo que en aquella época era comúnmente designado como “el principio fundamental” de las magnitudes poligonales. Este principio, formulado por primera vez por el matemático italiano Antonio de Zolt (1847–1926), reza en su versión original de la siguiente manera: “Si un polígono es dividido en partes de un modo cualquiera, no es posible, prescindiendo de una de esas partes, disponer las partes restantes de tal modo que cubran enteramente el polígono” (Zolt 1881: 12).

Dicho de un modo esquemático, la función que se le reconocía a este “principio fundamental” –también conocido como el “postulado de Zolt”– en los tratados geométricos de la época consistía en hacer posible la introducción de una relación de *desigualdad* para las figuras rectilíneas planas. Más precisamente, la admisión del postulado de Zolt como un “nuevo axioma”

I 209

¹ Sobre la importancia de la noción de magnitud, y de su clarificación conceptual, para la matemática del siglo XIX, puede consultarse Ferreirós 2007.

² En adelante utilizaré la expresión “*Fundamentos*” para referirme a *Fundamentos de la geometría* de Hilbert.

³ Esta falta de reconocimiento puede notarse, por ejemplo, en el hecho de que la teoría del área de Hilbert no ha sido todavía objeto de un estudio específico.

de la geometría permitía garantizar la existencia de una *relación de orden (lineal)* para los polígonos planos, condición necesaria para una construcción adecuada de la teoría del área.

El objetivo de este artículo es ofrecer una interpretación de la reconstrucción de la teoría de las magnitudes poligonales llevada a cabo por Hilbert en *Fundamentos*. En primer lugar, intentaré mostrar que dicha reconstrucción estuvo *motivada* por un intenso e interesante debate, que tuvo lugar en las últimas décadas del siglo XIX, respecto del papel del “postulado de Zolt” en la teoría del área. En segundo lugar, sostendré que, dado el reconocido objetivo de Hilbert de proporcionar una axiomatización estrictamente sintética de la geometría elemental, la construcción de la teoría del área representó un *desafío muy importante*. Más precisamente, argumentaré que este desafío consistía en proporcionar un *nuevo fundamento* para esta parte central de la geometría elemental, que sea a la vez *lógicamente sólido y estrictamente geométrico*, i.e., un fundamento en el que se evite toda referencia esencial a supuestos y consideraciones numéricas. Por último, defenderé que un aspecto medular del “reto de Hilbert” en la teoría de las magnitudes poligonales consistió en encontrar una prueba del mencionado “principio fundamental”, que sea completamente consistente con aquellos estrictos requerimientos epistemológicos y metodológicos establecidos para su axiomatización de la geometría.

210 |

Mi estrategia será la siguiente: en la sección 2 realizaré unas breves aclaraciones conceptuales y terminológicas sobre el concepto de área en la geometría plana, que resultarán relevantes para las discusiones subsiguientes. Seguidamente, en la sección 3, comentaré muy brevemente las ideas centrales de un debate sobre la teoría de la equivalencia de polígonos planos, que constituyó el contexto inmediato de las contribuciones de Hilbert. En la sección 4 me ocuparé de presentar el llamado “principio fundamental” de las magnitudes poligonales y de comentar su función específica en la teoría del área. A continuación, en la sección 5, me encargaré de identificar los requerimientos epistemológicos y metodológicos establecidos por Hilbert para su construcción de esta parte central de la geometría elemental. Luego, en la sección 6, analizaré dicha construcción de acuerdo con su presentación final en *Fundamentos*. Concluiré el trabajo con algunas reflexiones sobre las consecuencias epistemológicas de esta contribución técnica de Hilbert.⁴

—

⁴ A menos que sea explícitamente indicado, todas las traducciones son de mi autoría.

2. Acerca de la teoría de las magnitudes poligonales

Para comenzar, resultará conveniente introducir algunas distinciones conceptuales y terminológicas. En este trabajo, al hablar de polígonos planos tendré en mente *exclusivamente* lo que actualmente se entiende por “polígono simple”, a saber: todo aquel polígono en el que todos los vértices son distintos unos de otros, ningún vértice cae en un lado y dos lados cualquiera no tienen entre sí punto común. Utilizaré el término “área” de un modo general para referirme a la *cantidad de superficie* de un polígono (simple) en el plano. Es decir, si la superficie o *extensión superficial* es la *magnitud* definida por el conjunto de los polígonos en el plano, la *cantidad de esta magnitud* se denomina área; Hilbert emplea el término “contenido superficial” (*Flächeninhalt*) —o a veces simplemente “contenido” (*Inhalt*)— para referirse de un modo general a la noción de área de un polígono plano. Entenderé aquí por “magnitud” a la cualidad común que hace que los elementos de un conjunto de objetos geométricos sean igualables y sumables. Del mismo modo, diré que todos los elementos de dicho conjunto iguales entre sí tienen la misma cantidad de esta magnitud. En otras palabras, la *cantidad* es lo que tienen en común los elementos iguales entre sí, mientras que la *magnitud* es el carácter común a todos los elementos del conjunto.⁵

I 211

Ahora bien, es posible identificar dos modos distintos según los cuales la noción de área de una figura rectilínea plana puede ser abordada y conceptualizada. Por un lado, un abordaje puramente geométrico que consiste en *comparar las áreas* de las figuras rectilíneas planas sobre la base de la relación de congruencia geométrica. Este abordaje “puramente geométrico”, conocido como la teoría de la equivalencia de polígonos, consiste en establecer la igualdad de área o “equivalencia” de un par de polígonos planos a partir de la posibilidad de su descomposición y/o composición en otros polígonos componentes congruentes uno-a-uno; de acuerdo con esta perspectiva, el área de un polígono plano puede ser definida estrictamente como una *clase de equivalencia*. Más precisamente, si $\mathcal{P}$ es el conjunto de los polígonos planos y A una determinada relación de “igualdad de área”, dicha relación determina el *conjunto cociente* $\mathcal{P}/A = \mathcal{P}_A$, es decir, el conjunto de las clases de equivalencia en las que queda partido el conjunto $\mathcal{P}$ mediante la relación (de equivalencia) A . Luego, se llama *área de un polígono* a cada una de las *clases de equivalencia* del conjunto cociente $\mathcal{P}_A$.

—

⁵ Sobre esta distinción puede verse Puig Adam 1980.

Por otro lado, un abordaje “métrico”, que consiste en desarrollar una *teoría de la medida* de la cantidad de superficie de un polígono plano. Este abordaje métrico consiste así en introducir funciones de *medida de área* que asignan a cada una de las distintas figuras rectilíneas en el plano un número (real) positivo, por lo general de acuerdo con las fórmulas habituales que toman como unidad de medida al cuadrado de lado unidad. De acuerdo con esta perspectiva, el área de un polígono plano es, en cambio, un *número (real) positivo*.⁶

La expresión “teoría de las magnitudes poligonales” refiere por lo tanto a la teoría del área de los polígonos planos en un sentido general, es decir, al estudio de la (cantidad de) *magnitud* específica definida por estas figuras geométricas. Dicho estudio puede llevarse a cabo por medio del establecimiento de una teoría de la medida de área de los polígonos planos, a través del desarrollo de una teoría geométrica de la equivalencia (o igualdad de área) de dichas figuras geométricas, o por medio de una combinación de ambas teorías.

212 |

Es oportuno mencionar que aunque en los actuales tratados de geometría resulta habitual desarrollar la teoría de las magnitudes poligonales a partir de la teoría de la medida de área, caracterizando además esta última noción como una función que toma *valores numéricos*, la gran mayoría de los manuales de geometría de fines del siglo XIX buscaban en cambio proporcionar en primer lugar un fundamento sólido para la teoría geométrica de la equivalencia, para luego construir sobre esta una teoría de la medida.⁷ Este proceder obedecía a una idea muy difundida y compartida entre los geómetras de la época: la posibilidad de desarrollar una teoría de la medida de las áreas poligonales presuponía que se haya *demostrado* previamente que los polígonos planos determinan efectivamente una clase de magnitudes geométricas, y para no recaer en una argumentación circular, dicha prueba debía ser obtenida sobre la base de la teoría geométrica de la equivalencia. Para los geómetras de fines del siglo XIX, la teoría geométrica de la equivalencia tenía así una *prioridad epistemológica y metodológica* por sobre la teoría de la medida de área.

Esta importancia depositada sobre la noción geométrica de equivalencia de polígonos permite explicar que, en las últimas tres décadas del siglo XIX, principalmente en Italia, Francia y Alemania, esta teoría fue

⁶ En adelante, utilizaré el término “medida de área” para referirme al concepto métrico de área de un polígono plano.

⁷ Esta estrategia puede apreciarse cabalmente, por ejemplo, en Faifofer 1880, Enriques y Amaldi 1903, dos manuales muy influyentes hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX.

objeto de un intenso estudio y de un interesante debate. Más aún, dichas discusiones constituyen el contexto inmediato que dio lugar a las investigaciones de Hilbert sobre la teoría del área. Resultará de provecho indicar algunas de las ideas centrales de estas discusiones.⁸

3. La teoría de la equivalencia geométrica

Las discusiones recién mencionadas sobre la teoría de la equivalencia de polígonos tuvieron como referencia fundamental la teoría del área desarrollada por Euclides en los primeros seis libros de *Elementos*. Ello se explica en virtud de que, hacia fines del siglo XIX, las proposiciones sobre la igualdad de área de polígonos incluidas en el libro primero –I.35 a I.48– constituían el núcleo fundamental de la teoría del área. El objetivo manifiesto de estos geómetras decimonónicos fue proporcionar un nuevo fundamento, *lógicamente riguroso*, para aquella teoría geométrica. Qué debe entenderse aquí por “lógicamente riguroso” quedará más claro en lo que sigue.

El problema del área de los polígonos planos aparece tempranamente en *Elementos*. La proposición 35 del libro I reza de la siguiente manera:

I.35. Los paralelogramos que están sobre la misma base y entre las mismas paralelas son iguales entre sí.

I 213

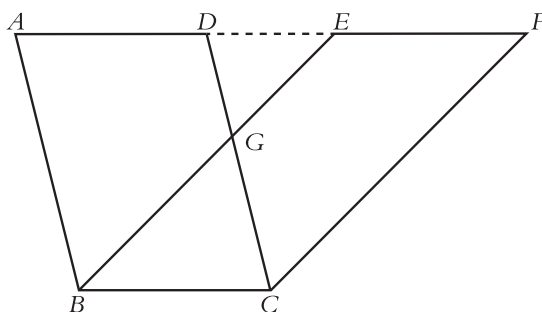


Figura 1: *Elementos*, I.35

La estrategia que utiliza Euclides para demostrar aquí la “igualdad” (de área) de los dos paralelogramos consiste en *sumar y quitar figuras respecti-*

⁸ Para un examen de estas discusiones véase Volkert 1999.

vamente congruentes, operaciones que funda en las condiciones establecidas en las *nociones comunes*. Más precisamente, apelando a las proposiciones I. 29 y I. 34, prueba primero que los triángulos ABE y DCF son iguales, en el sentido de congruentes. Enseguida, señala que los trapecios $ABGD$ y $EGCF$ se obtienen de quitarle a aquellos triángulos el mismo triángulo DGE , de donde se sigue que son iguales por la noción común 3 (“Y si de cosas iguales se quitan cosas iguales, los restos son iguales”). Pero los paralelogramos $ABCD$ y $EBCF$ se obtienen de añadir el mismo triángulo BCG a aquellos trapecios iguales, de donde se puede concluir que son iguales por la noción común 2 (“Y si se añaden cosas iguales a cosas iguales, los totales son iguales”).

Dicho de un modo esquemático, la característica fundamental del tratamiento del área de las figuras rectilíneas planas que se encuentra en *Elementos* consiste en que la noción de “igualdad de área” no es definida en ningún momento de manera explícita, sino que en cambio es introducida como una *relación no definida* que satisface ciertas propiedades básicas expresadas en las *nociones comunes*. Más aún, esta aplicación sistemática de las nociones comunes en el estudio de las áreas poligonales se funda en la suposición básica según la cual estas constituyen una *clase de magnitudes geométricas*, es decir, que se puede definir para ellas una operación de suma y una relación de igualdad (no trivial), tal que se cumple la ley de tricotomía (utilizando terminología moderna).

214 |

Las propiedades tomadas de las nociones comunes, que Euclides utiliza en las demostraciones de las proposiciones sobre la “igualdad de área” de polígonos, son las siguientes:

1. Figuras congruentes son iguales (en área).
2. Figuras iguales (en área) a una tercera, son iguales (en área) entre sí.
3. Sumas de figuras iguales (en área) son iguales en área.
4. Diferencia de figuras iguales (en área) son iguales en área.
5. Las mitades de figuras iguales (en área) son iguales en área.
6. Una figura es mayor (en área) que cualquiera de sus partes.
7. Si un par de cuadrados son iguales (en área), entonces sus lados son iguales (congruentes).

La crítica central que recibió la teoría del área desarrollada por Euclides en *Elementos*, en la segunda mitad del siglo XIX, estaba dirigida al papel que desempeñaban las nociones comunes. En efecto, la idea fundamental de estos geómetras era que, si lo que se buscaba era proporcionar un fundamento lógicamente sólido para la teoría de la equivalencia, entonces las relaciones de igualdad y desigualdad de área, junto con la operación de suma de polígonos, debían ser definidas explícitamente de un modo adecuado y sus propiedades fundamentales debían ser demostradas a partir de

estas definiciones. En otras palabras, lo que se exigía era que las propiedades (de la relación de “igualdad de área”) expresadas en las nociones comunes no sean simplemente tomadas como axiomas o principios indemostrables de la geometría, sino que sean demostradas a partir de aquellas definiciones matemáticamente exactas. Este nuevo procedimiento permitiría, además, *probar* que los polígonos planos constituyen una clase de magnitudes geométricas, a saber: la extensión superficial.

Uno de los geómetras que formuló esta crítica con mayor claridad fue el matemático francés Jean-Marie Duhamel (1797–1872), en una obra, de naturaleza no sólo matemática sino también filosófica, titulada *Des méthodes dans les sciences de raisonnement* (1866–1872). Para ilustrar esta objeción al método de Euclides, Duhamel toma como ejemplo la noción común 5 de *Elementos*, es decir, el conocido principio según el cual “el todo es mayor que las partes”:

De esta manera, de acuerdo con el sentido que le hemos dado a las palabras “todo”, “parte”, “mayor” y “menor”, se observa que un todo es mayor que una de sus partes, o que la parte es menor. Por lo tanto, es un error haber hecho de esta proposición un axioma fundamental que numerosos autores de tratados de geometría han exigido que sea admitida como evidente, ubicándola así entre sus postulados o verdades indemostrables. Esta equivocación, ciertamente seria, consiste en tomar por una “verdad de intuición” (*vérité de sentiment*) algo que no es sino una “verdad por definición”. (Duhamel 1878: 7)

I 215

El requerimiento que expresa aquí Duhamel para la construcción rigurosa de la teoría de la equivalencia, que se convirtió rápidamente en un criterio adoptado en todos los manuales de geometría de la época, era así el siguiente: la propiedad fundamental de la equivalencia de polígonos, según la cual un polígono no puede ser equivalente con una parte propia suya, no debe ser tomada como un axioma, sino que debe ser demostrada a partir de las definiciones de igualdad y desigualdad de área, y de suma de polígonos. Del mismo modo, este mismo criterio debía ser aplicado al resto de las propiedades fundamentales de la relación de “igualdad de área”.

Ahora bien, en lo que respecta a la relación de equivalencia de polígonos, Duhamel propuso la siguiente definición: “dos magnitudes de una especie cualquiera se llaman equivalentes cuando están compuestas de partes respectivamente iguales, o cuando son límites de magnitudes compuestas de partes respectivamente iguales” (Duhamel 1878: 446). Esta definición se corresponde con bastante exactitud con lo que actualmente se conoce como la relación de *equidescomposición*: dos polígonos son equidescomponibles si

es posible descomponerlos en el mismo número de polígonos partes congruentes en parejas o uno-a-uno.⁹ Hasta la aparición de *Fundamentos* de Hilbert en 1899, todas las reconstrucciones de la teoría geométrica de la equivalencia estuvieron basadas en esta relación de equidescomposición.

Además de formular esta definición explícita de la relación de igualdad de área de polígonos, Duhamel indicó en su libro cómo debía procederse a los efectos de proporcionar un nuevo fundamento riguroso para la teoría de la equivalencia de polígonos, a saber: debían proporcionarse nuevas demostraciones de las proposiciones fundamentales contenidas básicamente en libro I de *Elementos*, utilizando para ello estrictamente la definición de “igualdad de área” o equivalencia y los conocidos teoremas sobre la congruencia de triángulos, paralelogramos y demás figuras rectilíneas planas.

Esta tarea fue llevada a cabo principalmente por el matemático italiano Aureliano Faifofer (1849-1909) en un manual de geometría que ejerció una influencia notable en la época. En sus *Elementi di geometria*, Faifofer desarrolló nuevas demostraciones de todas las proposiciones habituales sobre la igualdad de área de polígonos, siguiendo cuidadosamente el método de demostración pensado por Duhamel. Por ejemplo, entre estas demostraciones se destacan las pruebas de la proposición I.35 de *Elementos* —que hemos enunciado recién— y del conocido teorema del Gnomon (es decir, la proposición I.43 de *Elementos*). Sin embargo, el aspecto más importante de la reconstrucción de Faifofer de la teoría de la equivalencia residió en que allí se ofrecieron por primera vez demostraciones de (algunas de) las propiedades fundamentales de la relación de igualdad de área, desarrolladas exclusivamente sobre la base de la definición explícita de equivalencia (i.e., equidescomposición) y de los teoremas de congruencia de las diversas clases de polígonos planos. Por ejemplo, Faifofer demuestra que “dos superficies equivalentes a una tercera son equivalentes entre sí” y que “si se suman superficies equivalentes a superficies equivalentes, entonces se obtendrán superficies equivalentes” (véase Faifofer 1880).

La presentación de Faifofer constituyó un avance importante en la “rigorización” de la teoría de la equivalencia de polígonos y se convirtió muy rápidamente en la referencia fundamental de la teoría, hacia las últimas dos décadas del siglo XIX; sin embargo, no estaba exenta de problemas. Diversos matemáticos notaron que dicha reconstrucción presentaba un problema importante cuando debía enfrentarse a la demostración de uno

⁹ Esta definición fue sugerida por primera vez por Gerwien 1833.

de los teoremas centrales de la teoría, según el cual “si dos triángulos son iguales (en área) y tienen bases iguales, entonces sus alturas relativas son iguales entre sí”, esto es, el teorema correspondiente a la proposición I.39 de *Elementos*. Más precisamente, en un breve tratado titulado *Principii della eguaglianza di poligoni*, publicado en 1881, el matemático italiano Antonio de Zolt (1847-1926) realizó una serie de consideraciones críticas sobre la teoría de la equivalencia que en gran medida promovieron las investigaciones de Hilbert.

4. El principio fundamental de las magnitudes poligonales

Hemos señalado en la sección anterior que las dificultades principales con la nueva fundamentación de la teoría de la equivalencia de polígonos estaban vinculadas con la demostración de la proposición I.39 de *Elementos*. Recordemos rápidamente la prueba de Euclides.

I.39. Los triángulos iguales que están sobre la misma base y en el mismo lado, están también entre las mismas paralelas.

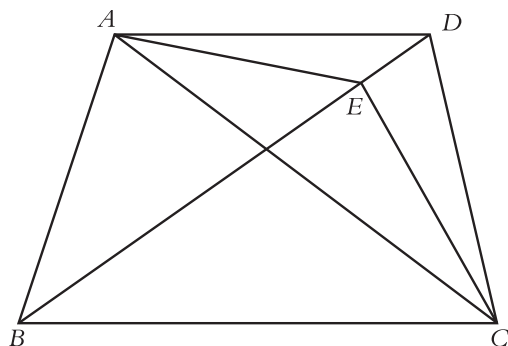


Figura 2: *Elementos*, I.39

La prueba de Euclides es indirecta o por el absurdo. Sean ABC y DBC los dos triángulos de igual área que están sobre la misma base BC (Fig. 2). Hay que probar que BC es paralela a AD . Pues supongamos que AD no es paralela a BC , entonces por I.31 sabemos que es posible trazar desde el punto A una recta paralela a BC , que designamos AE . Luego, el triángulo ABC es igual al triángulo EBC , ya que están en la misma base y en la misma paralela (I.37). Dado que ABC es igual a DBC , por la noción común 1 se sigue que DBC es igual a EBC . Sin embargo, ello no es posible, ya que en ese caso el mayor (DBC) sería igual a la parte (EBC), lo cual contradice la

noción común 5. De allí se sigue que AE no es paralela a BC . De la misma manera se puede probar que cualquier otra recta trazada desde A , y distinta de AD , no es paralela a BC ; por lo tanto, AD es paralela a BC .

Para probar la proposición I.39, Euclides se basa así esencialmente en la aplicación de la noción común 5: “Y el todo es mayor que las partes”. Ahora bien, puesto que el objetivo declarado de los geómetras del siglo XIX era proporcionar un nuevo fundamento “lógicamente riguroso” para la teoría euclidiana del área, Faifofer (1880) ofrece una nueva demostración de esta proposición fundamental, en la que se busca evitar la referencia a aquella noción común. Esta nueva demostración es también indirecta y procede como sigue. En primer lugar, comienza mencionando un teorema demostrado previamente, según el cual todo triángulo es equivalente con un rectángulo de igual base y de la mitad de altura.¹⁰ A continuación razona de la siguiente manera: consideremos dos rectángulos equivalentes entre sí, que tienen la misma base y la mitad de altura de los triángulos dados. Supongamos entonces que las alturas de estos triángulos, y por lo tanto las alturas de los rectángulos, son *desiguales*. En ese caso, tendríamos que el rectángulo que tiene menor altura es equivalente con una parte del otro rectángulo. Sin embargo, ello no es posible, puesto que sabemos que los dos rectángulos son equivalentes. En consecuencia, los dos triángulos deben tener la misma altura (véase Faifofer 1880).

218 |

El problema fundamental con este esquema de demostración, observó Zolt, era que la inferencia de que los dos rectángulos no son equivalentes, puesto que uno coincide con una parte del otro, no estaba justificada, sino que se apoyaba implícitamente en la proposición según la cual “dos rectángulos que tienen bases iguales y alturas desiguales no son equivalentes” (Zolt 1881: 11). Sin embargo, esta proposición tampoco estaba justificada, sino que se basaba en un principio que resultaba evidente de suyo, en tanto que expresaba una propiedad esencial de las magnitudes geométricas, pero que debía ser explícitamente postulado para que la teoría del área pudiera ser desarrollada de un modo estrictamente deductivo y lógicamente riguroso. La formulación de dicho principio es la siguiente: “Si un polígono es dividido en partes de un modo cualquiera, no es posible, prescindiendo de una de esas partes, disponer las restantes de modo tal que cubran enteramente el polígono” (Zolt 1881: 12).

Podría pensarse que el “postulado de Zolt” —o el *principio fundamental de las magnitudes poligonales*, como era conocido en aquella época— no es sino

¹⁰ Este teorema es una consecuencia inmediata de la proposición I.41 de *Elementos*.

una formulación puramente geométrica y matemáticamente precisa de la noción común 5 para el caso particular de las áreas poligonales. Más aún, la función específica que desempeña este postulado en la teoría del área es garantizar la existencia de una *relación de orden (lineal)* para los polígonos planos, sin la cual la teoría misma no tiene ningún sentido o contenido. En efecto, supongamos que se define una relación de orden de la siguiente manera: dados dos polígonos cualesquiera P y Q , decimos que P es *mayor* que Q si y solo si existe un polígono P' , contenido propiamente en P , tal que P' y Q son equivalentes (i.e., equidescomponibles); es decir, P es mayor que Q si y solo si Q es equivalente a una parte propia de P .¹¹ Es evidente que para que esta definición efectivamente permita introducir una *relación de orden (lineal)* entre los polígonos planos, del hecho de que P sea mayor que Q se debe seguir que no es posible que P sea equivalente con Q . Sin embargo, esta imposibilidad no es una consecuencia de la definición de equivalencia de polígonos, sino que debe ser establecida explícitamente en una proposición específica. Luego, esta es la función que desempeña el postulado de Zolt en la teoría del área poligonal.

La inclusión del postulado de Zolt como un nuevo principio de la geometría permitía así completar la nueva fundamentación, “lógicamente rigurosa” y estrictamente deductiva, de la teoría de la equivalencia; sin embargo, dado que en el fondo este postulado establecía, de un modo más preciso, la condición expresada en la noción común 5, se trataba de una proposición que *debía ser demostrada* como un teorema, antes que ser postulada como un nuevo axioma de la geometría. Es por ello que, inmediatamente tras la aparición del libro de Zolt, proliferaron múltiples intentos de demostración, aunque todos ellos fueron infructuosos. Hacia fines del siglo XIX, el esquema seguido en los manuales de geometría consistía entonces en construir la teoría del área plana incluyendo el “principio fundamental” como un *nuevo axioma de la geometría*. Entre los textos más influyentes en los que se sigue esta estrategia se encuentra la segunda edición de Faifofer (1880), Paolis (1884), Stolz (1894) y el muy influyente tratado de Enriques y Amaldi (1903).

Ahora bien, aunque en *Fundamentos* solo se encuentran referencias circunstanciales al respecto, la importancia e influencia de estas discusiones para la reconstrucción de la teoría del área desarrollada allí es manifiesta. En efecto, como veremos en lo sigue, en sus notas manuscritas de clases para cursos de geometría, Hilbert destaca explícitamente que el problema más

I 219

¹¹ Una definición alternativa, pero equivalente, de la relación *mayor que* (y *menor que*) entre polígonos planos es la siguiente: dados tres polígonos cualesquiera P , Q y S , decimos que P es mayor que Q si P es equidescomponible con $Q + S$. Véase Puig Adam 1980.

apremiante en la fundamentación rigurosa de la teoría del área residía en la correcta introducción de las *relaciones de orden para los polígonos planos*; más aún, este problema consistía básicamente en encontrar una prueba del “axioma” de Zolt, que sea *adecuada desde un punto de vista metodológico y epistemológico*.

5. El reto de Hilbert en la teoría de las magnitudes poligonales

En el semestre de invierno de 1898-1899 Hilbert impartió un curso titulado “Elementos de la geometría euclidiana” (*Elemente der Euklidischen Geometrie*). Las notas de clases correspondientes a este curso sirvieron de base, poco después, para la elaboración final de la primera edición de *Fundamentos*. En relación a la teoría del área en el plano, Hilbert señala allí lo siguiente:

Los teoremas [recién] demostrados sobre la equivalencia (*Inhaltsgleichheit*) son completamente rigurosos¹²; sin embargo, en un examen más detallado reconocemos que todos ellos no tienen por el momento contenido alguno. En efecto, *todavía no sabemos en absoluto si existen en general polígonos que tienen distinto contenido [superficial]*. Y no solo debemos conocer este hecho, si queremos comenzar algo con nuestros teoremas, sino que además necesitamos el siguiente teorema: Si A, B, C, D, C', D' son seis puntos, tales que $ABCD$ y $ABC'D'$ son rectángulos, y C se encuentra entre B y C' , entonces estos rectángulos no son equivalentes. Veremos que solo necesitamos este teorema, que también puede ser expresado de la siguiente manera: si dos triángulos equivalentes tienen la misma base, entonces también tienen la misma altura. (Hilbert 1898: 371. El énfasis es mío)

En primer lugar, Hilbert advierte aquí que el problema central en la construcción de la teoría de la equivalencia consiste en garantizar la existencia de una relación de orden para los polígonos planos. En efecto, si no se establecen relaciones de desigualdad para los polígonos, entonces los conocidos teoremas sobre la igualdad de área no tendrían ningún contenido, puesto que podría llegar a inferirse que estrictamente *todos* los polígonos tienen áreas iguales. En segundo lugar, Hilbert vincula directamente este problema con las discusiones que hemos mencionado sobre la prueba de la proposición I.39 de *Elementos* y su inmediata relación con el teorema según el cual dos

¹² Hilbert se refiere aquí a la ya mencionada proposición I.35 y al teorema según el cual todo triángulo es equivalente con un rectángulo de igual base y mitad altura.

rectángulos con la misma base y alturas desiguales no pueden ser equivalentes.

Ahora bien, respecto de la demostración de I.39, Hilbert realiza en otro de sus cursos la siguiente observación:

Sin embargo, no se sigue [de lo anterior] el teorema recíproco, según el cual triángulos equivalentes (*Inhaltsgleich*) con la misma base tienen la misma altura. La prueba habitual utiliza así el hecho de que una figura nunca puede ser igual a una parte suya, y ello equivale a la introducción de un nuevo axioma, que Euclides también enuncia. Sin embargo, de ningún modo resulta inmediatamente evidente a partir de los axiomas I-IV que una figura no puede ser equivalente a una parte, en el sentido antes definido [...]. *De la posibilidad de medir las áreas (Inhalt) por medio de números no se puede hablar todavía aquí, sino más bien que ello debe ser primero demostrado.* (Hilbert 1905: 77. El énfasis es mío.)

Del mismo modo, en un curso un poco posterior, Hilbert realiza una declaración muy interesante respecto de la utilización que hace Euclides del principio “el todo es mayor que la parte” en la prueba de la proposición I.39:

Este modo de inferencia no está justificado, puesto que una vez que hemos establecido el significado de [la relación de] igualdad de área, entonces no nos está más permitido adoptar aquel principio como un axioma. Esta suposición podría incluso resultar incompatible con nuestra definición de “igualdad de área” (*Inhaltsgleichheit*) [...] Aquí se presenta también un error notorio en el procedimiento de prueba. Si queremos lograr que esta inferencia sea llevada a cabo de un modo correcto, entonces debemos proporcionar una demostración del teorema utilizado por Euclides, según el cual el todo es mayor que la parte. (Hilbert 1917: 90)

I 221

Vemos así que, para Hilbert, la construcción de un fundamento lógicamente sólido para la teoría del área exigía que se proporcionara una *demonstración* del “axioma de Zolt”, i.e., de la formulación matemáticamente precisa y estrictamente geométrica de la noción común 5. En primer lugar, ello se debe a que la imposibilidad de que un polígono sea equivalente con una parte propia no es un hecho que se sigue inmediatamente de la definición de “equivalencia” de polígonos; se trata de una condición que no puede ser simplemente asumida, sino que debe ser demostrada. En segundo lugar, si efectivamente es posible ofrecer una prueba de dicho principio utilizando los axiomas I-IV (incidencia, orden, congruencia y paralelas), entonces ello revelaría que se trata de una proposición que no es independiente de aquellos axiomas; al asumir el postulado como un axioma, se viola el requerimiento

de *independencia de los axiomas*, establecido por Hilbert como una condición fundamental para la construcción de todo sistema axiomático.

Ahora bien, es claro que la prueba del “axioma de Zolt” debía además respetar los requerimientos metodológicos y epistemológicos establecidos por Hilbert de un modo general para su axiomatización de la geometría. En primer lugar, en tanto que uno de sus objetivos centrales en *Fundamentos* era ofrecer una *axiomatización estrictamente sintética* de la geometría euclidiana, la mentada demostración debía evitar toda apelación a presupuestos o consideraciones numéricas. Esta observación resulta pertinente en tanto que, algunos meses antes de la aparición de la monografía hilbertiana, Wilhelm Killing (1847-1923) desarrolló una prueba muy detallada del principio de Zolt basada esencialmente en la noción de medida de área de un polígono caracterizada por medio de *funciones integrales definidas*, es decir, definida como una función que tomaba valores numéricos. Es así evidente que esta estrategia “analítica” de prueba resultaba claramente inadecuada para los requerimientos epistemológicos y metodológicos de Hilbert, que consistían en evitar en la medida de lo posible la introducción de consideraciones numéricas en la construcción axiomática de la geometría elemental.¹³

222 |

En segundo lugar, puesto que otro objetivo explícito de Hilbert consistía en reconstruir la mayor parte posible de la geometría elemental prescindiendo de las consideraciones de continuidad, la prueba del principio de Zolt debía ser llevada a cabo *sin asumir ningún axioma de continuidad*, especialmente, el axioma de Arquímedes. Este segundo requerimiento está inmediatamente ligado, como veremos, al empleo de la relación de *equidescomposición*.

El “reto de Hilbert” en la teoría de las magnitudes poligonales consistía así en proporcionar un nuevo fundamento para esta parte central de la geometría elemental que sea a la vez *lógicamente sólido* y *estrictamente geométrico*. Que sea lógicamente sólido significaba que, a diferencia de lo que ocurría en los manuales de geometría de fines del siglo XIX, el postulado de Zolt debía ser demostrado y no simplemente asumido como un axioma. Que sea estrictamente geométrico significaba, en cambio, que dicha prueba debía ser llevada a cabo “de un modo elemental”, es decir, evitando toda referencia fundamental a presupuestos y consideraciones numéricas; especialmente, la noción de medida de área debía ser introducida de un modo puramente geométrico y por lo tanto no como una función que toma valores numéricos. En lo que resta del artículo nos ocuparemos de analizar cómo Hilbert llevó a cabo esta tarea.

¹³ Más detalles de esta prueba se encuentran en Killing 1898.

6. La teoría del área en Fundamentos

6.1. Equivalencia de polígonos y continuidad

Como resultaba habitual en los manuales de geometría de fines del siglo XIX, Hilbert comienza su construcción de la teoría del área plana estableciendo los teoremas fundamentales sobre la equivalencia de polígonos. Más precisamente, tras ofrecer definiciones precisas de los conceptos de polígono (simple), descomposición y composición o suma de polígonos, Hilbert introduce *dos* nociones de la relación de igualdad de área, a saber: la ya conocida relación de “equidescomposición” (*Zerlegungsgleichheit*) y la relación de “equicomplementariedad” (*Ergänzungsgleichheit*).

Definición. Dos polígonos simples se llaman *equidescomponibles* cuando se pueden descomponer en un número finito de triángulos, los cuales son congruentes entre sí por parejas.

Definición. Dos polígonos simples P y Q se llaman *equicomplementarios* cuando se les puede agregar un número finito de parejas de polígonos *equidescomponibles* $P', Q'; P'', Q''; \dots; P''', Q'''$, tal que los polígonos resultantes $P + P' + P'' + \dots + P'''$ y $Q + Q' + Q'' + \dots + Q'''$ sean equidescomponibles (Hilbert 1999: 70).¹⁴

I 223

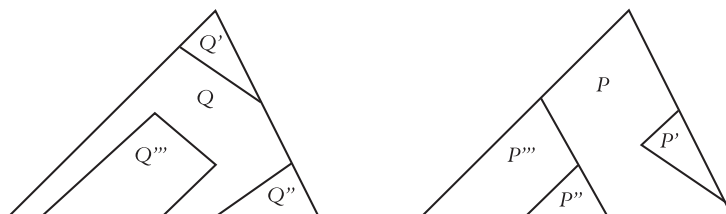


Figura 3: Polígonos equicomplementarios.

En cierto sentido, Hilbert recupera con sus dos nociones de “equivalencia” la estrategia de Euclides para el estudio de las áreas. Es decir, el concepto de equidescomposición representa el criterio que establece la igualdad

¹⁴ Hilbert introdujo el término “equidescomposición” (*Zerlegungsgleichheit*) en la segunda edición de *Fundamentos*, en 1903; en la primera edición utiliza en cambio el término “igualdad de superficie” (*Flächengleichheit*). Por otro lado, la expresión “equicomplementariedad” (*Ergänzungsgleichheit*) aparece por primera vez en la séptima edición, en 1930. En las ediciones anteriores emplea la expresión “igualdad de contenido” (*Inhaltsgleichheit*).

de área de dos figuras planas a partir de mostrar que dichas figuras pueden ser obtenidas por medio de la operación de *sumarles* pares de figuras respectivamente congruentes, operación que Euclides fundaba en la aplicación de la noción común 2. Por esta razón, la relación de equidescomposición fue también referida como *igualdad por suma*. En cambio, la noción de equicomplementariedad expresa el criterio que determina la igualdad de área de un par de polígonos sobre la base de exhibir que tales figuras son el resultado de efectuar la operación de *quitarles* pares de polígonos respectivamente congruentes a otro par de polígonos iguales en área; en la teoría de Euclides, este criterio de igualdad de área estaba basado en la aplicación de la noción común 3. Por esta razón, la relación de equicomplementariedad fue también conocida como *igualdad por diferencia*.¹⁵

Ahora bien, luego de probar que las relaciones de “equidescomposición” y “equicomplementariedad” satisfacen la propiedad transitiva,¹⁶ Hilbert las utiliza para formular algunos de los teoremas fundamentales sobre la equivalencia de triángulos y paralelogramos de la siguiente manera:

Teorema 44. Dos paralelogramos de igual base e igual altura son *equicomplementarios*.

Teorema 45. Un triángulo *ABC* es siempre *equidescomponible* con un cierto paralelogramo de igual base y mitad altura.

Teorema 46. Dos triángulos con igual base e igual altura son equicomplementarios (Hilbert 1999: 71-72. El énfasis es mío).

Hilbert se ocupa de probar solo el segundo de estos teoremas y se limita a señalar que “la manera de razonar de Euclides” permite demostrar con facilidad los dos teoremas restantes (Hilbert 1999: 71). Sin embargo, se plantea aquí la pregunta respecto de si las nociones de “equidescomposición” y “equicomplementariedad” son equivalentes, es decir, de si por ejemplo la proposición “dos paralelogramos de igual base e igual altura son *equidescomponibles*” es también válida. Recurriendo a su novedosa técnica de construcción de “modelos” analíticos de los axiomas geométricos, Hilbert consiguió ofrecer una respuesta precisa a este interrogante, al mostrar que las relaciones de equidescomposición y equicomplementariedad son equivalentes *únicamente* si se presupone la validez del axioma de Arquímedes. Por medio de la construcción

¹⁵ Sobre estas designaciones alternativas véase Amaldi 1900.

¹⁶ De esta manera, Hilbert prueba que estas relaciones de igualdad de área son *relaciones de equivalencia*, puesto que las propiedades reflexiva y simétrica son consecuencias inmediatas de las definiciones.

de un modelo de una *geometría no arquimedea*, Hilbert logró mostrar cómo es posible que dos triángulos (y lo por tanto dos paralelogramos) sean equicomplementarios, pero no equidescomponibles. Este resultado permite explicar por qué decidió utilizar en su reconstrucción de la teoría del área en el plano *dos conceptos* de equivalencia de polígonos, en lugar de utilizar solo la noción de equidescomposición, como ocurría en todos los textos de geometría de la época. La introducción del concepto de equicomplementariedad obedece a su objetivo epistemológico y metodológico central de reconstruir la mayor parte posible de la geometría elemental sin asumir ningún axioma de continuidad, en particular el axioma de Arquímedes.

Los restantes conocidos teoremas sobre la *equicomplementariedad* de los polígonos planos, especialmente el teorema de Pitágoras, son una consecuencia inmediata de los teoremas recién mencionados; en particular, ello puede ser llevado a cabo sin asumir la validez del axioma de Arquímedes. Por ejemplo, Hilbert indica cómo de aquellos teoremas se sigue inmediatamente el importante teorema según el cual a todo polígono simple, y en particular a todo triángulo, se le puede hacer corresponder un rectángulo equicomplementario con una base b fija dada (véase Hilbert 1999: Teorema 47). Sin embargo, estos teoremas sobre la equicomplementariedad no resultan de utilidad para obtener la problemática prueba de la proposición fundamental I.39 de *Elementos*, que Hilbert reformula ahora en su teoría de la siguiente manera:

I 225

Teorema 48. Si dos triángulos equicomplementarios tienen bases iguales, entonces tienen también igual altura (Hilbert 1999: 74).

Con la formulación de este teorema, Hilbert está en condiciones de abocarse a la tarea de resolver el *desafío central* en la fundamentación de la teoría del área plana, a saber: mostrar cómo es posible fundar *relaciones de desigualdad entre los polígonos planos*, pero respetando el requerimiento de que el postulado de Zolt sea demostrado como un *teorema* de la teoría; más aún, dicha prueba debía ser llevada de un modo estrictamente geométrico y sin asumir el axioma de Arquímedes.

6.2. La demostración del “axioma de Zolt”

Hilbert advierte en primer lugar que para llevar a cabo una demostración del “axioma de Zolt”, la noción de equivalencia geométrica —más específicamente, de equicomplementariedad— no es suficiente, sino que además resulta necesaria la introducción del concepto

métrico de *medida de área*. Dicho concepto, sin embargo, es definido de un modo *puramente geométrico*. Para ello Hilbert se apoya en dos importantes resultados previamente alcanzados en *Fundamentos*, i.e., la aritmética o cálculo de segmentos lineales (*Streckenrechnung*) y la teoría de las proporciones y los triángulos semejantes. Por un lado, Hilbert mostró que una vez que las operaciones de suma y multiplicación de segmentos lineales son definidas de un modo adecuado y puramente geométrico, es posible utilizar los teoremas clásicos de Desargues y Pascal (Pappus) para probar que dichas operaciones satisfacen todas las operaciones de un cuerpo ordenado. Por otro lado, esta construcción puramente geométrica de un conjunto de elementos geométricos que satisface la estructura de un cuerpo ordenado le permitió ofrecer una definición adecuada de proporcionalidad entre segmentos lineales y reconstruir la teoría de los triángulos semejantes, sin presuponer ningún axioma de continuidad, especialmente el axioma de Arquímedes.

En su fundamentación de la teoría de la medida de las magnitudes poligonales, Hilbert parte de la definición de la *función de medida de área* de triángulos, para luego definir a partir de estos la medida de área de polígonos planos. La definición de medida de área de triángulos se corresponde con la fórmula habitual, que utiliza como unidad de medida al cuadrado de lado unidad. Una novedad de esta definición es, sin embargo, que la función de medida no asocia a cada triángulo en el plano un número real positivo, sino que toma como valores a los elementos del cuerpo ordenado de la aritmética de segmentos. La medida de área de un triángulo es definida como un *segmento característico* s , que se obtiene al realizar el semiproducto de la base por la altura correspondiente. En otras palabras, una virtud fundamental de la definición de Hilbert es que permite *medir* las áreas de los polígonos por medio de otros *elementos geométricos* como los segmentos lineales, pero conservando las fórmulas habituales para calcular la medida de área de las distintas figuras rectilíneas planas.

Una tarea central en la introducción de esta definición consiste en probar que dicha función está *bien definida*, en el sentido de que la medida de área de un triángulo es independiente del lado que se tome como base y de la altura correspondiente. Para ello Hilbert apela a su definición de proporcionalidad entre segmentos y a los conocidos teoremas sobre la semejanza de triángulos. Recordemos que en *Fundamentos* la proporcionalidad de segmentos es definida de la siguiente manera:

Definición. Si a, b, a', b' son cuatro segmentos lineales, entonces la proporción $a:b = a':b'$ no denota sino la igualdad de segmentos lineales $ab' = a'b$ (Hilbert 1999: 64).

Con esta definición se explica *qué significa geoméricamente* que dos pares de segmentos son proporcionales, esto es, la igualdad del producto de dos pares de segmentos lineales. Es importante mencionar que esta definición descansa esencialmente en la *propiedad conmutativa* del producto de segmentos lineales, que Hilbert prueba con la ayuda del teorema de Pascal y sin asumir en ningún momento la validez del axioma de Arquímedes.

Volviendo a la definición de medida de área de un triángulo, consideremos un triángulo cualquiera ABC y tracemos las alturas $h_a = AD$ y $h_b = BE$ (figura 4). De la semejanza de los triángulos BCE y ACD se sigue la siguiente proporción:

$$a : h_b = b : h_a.$$

Dada la definición de proporcionalidad propuesta por Hilbert, la proporción anterior significa que $a \cdot h_a = b \cdot h_b$, lo cual prueba que la medida de área de un triángulo es independiente del lado escogido como base.

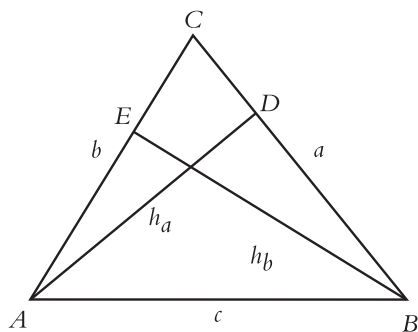


Figura 4: Medida de área de triángulos.

A la medida de área de un triángulo Hilbert le asigna además un *signo*, en virtud de que el *contorno del triángulo* sea recorrido en sentido positivo o negativo. En símbolos, la medida de área del triángulo ABC recorrido en sentido positivo se designa como $[ABC]$, de donde se sigue que $[CBA] = -[ABC]$. La medida de un triángulo ABC , recorrido en sentido positivo, es por lo tanto un *segmento positivo* s . La orientación asignada a los triángulos es esencial para garantizar una propiedad fundamental de la función de medida de área, a saber: dado un triángulo cualquiera T , recorrido en sentido positivo, la medida de área de T , es siempre *positiva*. Del mismo modo, de la definición anterior de medida de área de un triángulo también se sigue inmediatamente que si T y T' son triángulos congruentes, entonces T y T' tienen la misma medida de área.

Ahora bien, la posibilidad de descomponer a todo polígono en triángulos de un modo completamente determinado conduce a la definición de su medida de área: se llama medida de área de un polígono (en sentido positivo) a la *suma de las medidas de área de los triángulos* (recorridos en sentido positivo) en las que queda dividido por una determinada descomposición. El *núcleo* de la teoría de la medida de área poligonal, y ciertamente la tarea que ofrece mayores dificultades, consiste nuevamente en probar que dicha función de medida está bien definida, i.e., que la medida de área queda unívocamente determinada por el polígono o es independiente del modo de descomposición en triángulos utilizado para calcularla.¹⁷

La dificultad recién mencionada para demostrar que la función de medida de área de polígonos está bien definida se aprecia además en el hecho de que dicha prueba sufrió modificaciones considerables en las sucesivas ediciones de *Fundamentos*.¹⁸ A los efectos de nuestro examen, bastará sin embargo con indicar lo siguiente: el esquema general adoptado por Hilbert en esta demostración consiste en mostrar que la definición de medida de área de triángulos satisface también la *propiedad aditiva*, es decir, que si se descompone un triángulo en un número finito k de triángulos parciales, la suma de las medidas de áreas de estos k triángulos (en sentido positivo) es igual a la medida de área del triángulo original (recorrido en sentido positivo). Esta propiedad fundamental de la medida de área de los triángulos permite probar, por medio de un razonamiento puramente geométrico, que todo polígono determina unívocamente su medida de área, independientemente de la triangulación escogida para calcularla. En efecto, sean T_1 y T_2 dos triangulaciones distintas de un mismo polígono P . Es claro que cada triángulo de una descomposición queda descompuesto en polígonos por los segmentos pertenecientes a la otra descomposición. Añadamos entonces todos los segmentos que sean necesarios para que cada uno de estos polígonos quede descompuesto, a su vez, en triángulos. Evidentemente, las dos triangulaciones T_1 y T_2 quedan a su vez descompuestas en exactamente *los mismos triángulos*, de donde se sigue inmediatamente (por la propiedad aditiva) que ambas arrojan la *misma medida de área*.

Puesto que se ha mostrado que triángulos congruentes tienen la misma medida de área y que la función de medida de área de polígonos

¹⁷ Las dificultades que conlleva la demostración de que la función de medida de área de un polígono plano está bien definida son estudiadas en los manuales contemporáneos como, por ejemplo, Moise 1974 y Hartshorne 2000.

¹⁸ Las modificaciones más importantes que efectuó Hilbert al capítulo IV de *Fundamentos* son mencionadas en Hilbert 1971.

satisface la propiedad aditiva, se sigue de la definición de medida de área de polígonos que: si dos polígonos son *equidescomponibles*, entonces tienen igual medida de área; y además que, si dos polígonos son *equicomplementarios*, entonces tienen igual medida de área. Pero esta relación de implicación entre los conceptos de equidescomposición y equicomplementariedad y la noción de medida de área permite probar muy fácilmente la problemática proposición I.39 de *Elementos*, que en la reconstrucción hilbertiana consiste en afirmar que, si dos triángulos equicomplementarios tienen la misma base, entonces tienen también igual altura (Teorema 48). En efecto, si llamamos b a la base de los triángulos y designamos a las alturas correspondencia por h y h' , entonces de la suposición de que los triángulos son equicomplementarios se deduce que tienen igual medida de área, es decir,

$$\frac{1}{2}bh = \frac{1}{2}bh'.$$

De esta igualdad se sigue entonces inmediatamente que h y h' son iguales, es decir, que los triángulos tendrán necesariamente igual altura. Por otro lado, Hilbert también prueba que la recíproca de la afirmación anterior es válida, es decir, *si dos polígonos tienen igual medida de área, entonces también son equicomplementarios*. Aunque en *Fundamentos* no aparece explicitado debidamente, esta última afirmación era ya conocida en aquella época como el *teorema de Gerwien*.¹⁹ De este modo, se establece una coimplicación entre los conceptos de equicomplementariedad y medida de área; es decir, dos polígonos tienen igual medida de área si y solo si son equicomplementarios (Teorema 51). Pero esta coimplicación permite alcanzar la prueba buscada del postulado de Zolt, que Hilbert formula de la siguiente manera:

I 229

Teorema 52 (Axioma de Zolt). Si se descompone un rectángulo en diversos triángulos por medio de rectas, y si se separa solamente uno de estos triángulos, entonces no puede completarse el rectángulo con los restantes triángulos (Hilbert 1999: 79).

En efecto, si un polígono Q está contenido completamente (o es una parte propia) de otro polígono P , entonces P está compuesto por Q más otro polígono que podemos llamar R . Además, puesto que $[P] = [Q] + [R]$ (propiedad aditiva) y que la medida de área de un polígono (recorrido en

¹⁹ En la actualidad, este teorema se conoce como el teorema de Wallace-Bolyai-Gerwien.

sentido positivo) es siempre mayor que 0, entonces se tiene que $[P] > [Q]$. Pero por el teorema anterior (i.e., el teorema 51), P no puede ser entonces equicomplementario con Q . Es claro así que el postulado de Zolt constituye un caso especial de este resultado, con lo cual se llega a concluir la demostración buscada.

Con la demostración del postulado de Zolt, Hilbert proporciona un fundamento sólido para la teoría del área en el plano. Sin embargo, cabe señalar que dicha demostración hace un uso esencial de la noción de medida de área, aunque ciertamente definida de un modo puramente geométrico; de esta manera, se llega a probar una proposición que se refiere a la equivalencia de las figuras planas, *por medio de una medida*.

7. Consideraciones finales

Para finalizar resultará oportuno realizar unas breves reflexiones sobre algunas de las consecuencias epistemológicas y metodológicas más significativas de las contribuciones técnicas de Hilbert en la fundamentación de la teoría de las magnitudes poligonales.

230 | Hemos visto que las discusiones de fines del siglo XIX en torno a la teoría geométrica de la equivalencia, que en gran medida motivaron las investigaciones de Hilbert, estaban inmediatamente vinculadas a la preocupación por el esclarecimiento conceptual de la noción de magnitud en general y de magnitud geométrica en particular. En este contexto, un problema central para estos geómetras consistía en *probar* que, dadas las relaciones de equivalencia y no equivalencia, y la operación de suma de polígonos, el conjunto de los polígonos planos satisfacía todas las propiedades de las magnitudes; es decir, el problema indagado consistía en demostrar que el conjunto de los polígonos en el plano constituye una clase de magnitud. Asimismo, el núcleo de este problema residía en hallar una prueba adecuada del postulado de Zolt, en tanto que esta proposición permitía garantizar la validez de la ley de tricotomía.

La primera caracterización “axiomática” del concepto de magnitud, que además sirvió de referencia para las discusiones que hemos analizado, se encuentra en Stolz 1885. De acuerdo con los axiomas para magnitudes formulados por Stolz, un conjunto de elementos (geométricos) constituye una clase de magnitud si es posible definir para ellos: *i*) una relación (binaria) de “igualdad” que satisface las propiedades reflexiva, simétrica y transitiva; *ii*) una operación de “suma” que satisface las propiedades uniforme, conmutativa, asociativa y modular (i.e., existencia de elemento nulo); *iii*) una relación (binaria) de desigualdad que cumple las leyes de tricotomía, monotonía y

transitividad, utilizando terminología moderna. Durante la primera década del siglo XX se formularon diversos sistemas de axiomas alternativos para el concepto de magnitud. El más influyente fue quizás el de Huntington (1902).

Ahora bien, la demostración de que los polígonos planos representan una clase de magnitud debía respetar el requerimiento fundamental de *no utilizar* el concepto de *medida de área*. La posición defendida por estos geómetras era que la teoría de la medida de área *se fundaba en o presuponía* la teoría de la equivalencia en al menos dos sentidos. Por un lado, los procedimientos habituales para el cálculo de la medida de área de las figuras poligonales, que tomaban al cuadrado de lado unidad como unidad de medida, recurrían a la descomposición de polígonos *en suma de otros*.²⁰ Por ejemplo, la fórmula para calcular la medida de área de un triángulo era una consecuencia inmediata del teorema según el cual todo triángulo es *equidescomponible* con un paralelogramo con la misma base y la mitad de altura. Por otro lado, un análisis del concepto de medida de área de una figura rectilínea plana revelaba que aquello que se mide es la *cantidad de superficie o extensión superficial* correspondiente, es decir, la cantidad de la magnitud específica de los polígonos planos. En consecuencia, la teoría de la medida de área de las figuras (rectilíneas) planas presuponía el hecho fundamental de que se haya demostrado previamente que las áreas poligonales satisfacen todas las propiedades que definen una clase de magnitud (escalar).²¹ Luego, una construcción rigurosa y lógicamente sólida de la teoría de la medida de área requería que se proporcionara una demostración de este hecho fundamental, y para no caer en una clara *petitio principii*, dicha prueba no podía presuponer los resultados de la propia teoría de la medida de área, sino que debía basarse en la teoría de la equivalencia geométrica.

I 231

El examen que hemos llevado a cabo de la construcción de la teoría del área plana desarrollada por Hilbert en *Fundamentos* revela que, en un sentido estricto, esta *no* constituye una respuesta completamente adecuada al problema de representar a los polígonos planos como una clase de magnitud, utilizando exclusivamente la teoría de la equivalencia. En efecto, si bien la prueba del “axioma de Zolt” que proporciona Hilbert puede considerarse como “puramente geométrica”, en el sentido en que no presupone la introducción de consideraciones numéricas (y de supuestos de continuidad), el recurso a la noción de medida de área es allí esencial. El requerimiento metodológico, habitual en los tratados de geometría de fines del siglo XIX, de proporcionar primero un fundamento para el concepto de área poligonal

²⁰ Esta tesis fue expresada, en otros, por Duhamel 1878: 376.

²¹ Esta posición puede apreciarse, por ejemplo, en Stolz 1885, 1894 y Schur 1892.

exclusivamente sobre la base de la teoría de equivalencia para solo después desarrollar la teoría de la medida de área, no es alcanzado en *Fundamentos*.

Por otra parte, este recurso a la noción de medida de área en la prueba del postulado de Zolt puede ser también analizado en relación al requerimiento de la *pureza de los métodos de prueba*, de gran relevancia en las investigaciones axiomáticas de Hilbert. En uno de sus cursos sobre geometría euclidiana, este requerimiento es caracterizado de la siguiente manera:

Nos encontramos por tanto por primera vez en la posición de llevar a la práctica una crítica de los medios de una prueba (*die Hilfsmittel eines Beweises*). En la matemática moderna tal crítica es realizada muy a menudo, donde el objetivo es preservar la pureza del método, i.e., *en la prueba de un teorema se deben utilizar, en la medida de lo posible, solo aquellos medios que son sugeridos por el contenido del teorema*. (Hilbert 1898: 317. El énfasis es mío)

Esquemáticamente, la noción de “pureza” aquí aludida hace referencia a una determinada relación de preferencia entre los recursos utilizados para probar un teorema o resolver un problema y los recursos necesarios para entender o comprender tal teorema o problema. Una demostración “pura” tiene lugar cuando los recursos o métodos empleados en ella son intrínsecos o inherentes al teorema demostrado o al problema resuelto, i.e., cuando los métodos son sugeridos por el “contenido” de la proposición en cuestión.²² En tanto que el postulado de Zolt se refiere en un sentido estricto *solo* a la imposibilidad de que un polígono sea *equivalente* a otro propiamente contenido en él, la noción de medida de área no parece estar sugerida o implicada directamente en su contenido. Ello plantea entonces el problema de determinar en qué sentido se puede considerar como “pura” una demostración del postulado de Zolt en la que se apele de un modo esencial al concepto métrico de medida de área, *independientemente* de la manera en que este sea definido. La indagación de las condiciones necesarias y suficientes para llevar a cabo una demostración rigurosa de la mentada proposición geométrica constituye un nuevo y original caso de estudio para las discusiones filosóficas actuales en torno a la pureza de los métodos de prueba en la geometría elemental.

Finalmente, es importante observar que es posible que nos estemos enfrentando aquí a una *limitación* fundamental en la construcción de la teoría

²² Cf. Detlefsen y Arana (2011). Sobre la noción de “contenido” aludida en las discusiones filosóficas sobre la pureza de los métodos de prueba, véase Hallett (2008) y Arana y Mancosu (2012).

de las magnitudes poligonales. De acuerdo con Hartshorne (2000: 210) y Volkert (2015: 39), todas las pruebas del “axioma” de Zolt que se conocen en la actualidad se basan esencialmente en la introducción del concepto de medida de área. Sin embargo, en el caso de que esta aparente *imposibilidad* de demostrar el axioma de Zolt con independencia del concepto de medida de área sea efectivamente demostrada, ello constituiría una limitación esencial para la aspiración de proporcionar un fundamento lógicamente sólido para la teoría del área solo sobre la noción geométrica de “equivalencia”. La pregunta por la imposibilidad de probar el postulado de Zolt exclusivamente *dentro de* la teoría geométrica de la equivalencia constituye un interesante interrogante para los fundamentos de la geometría elemental, cuya significación epistemológica y metodológica merece ser explorada sin dudas con mayor atención.²³

BIBLIOGRAFÍA

- Amaldi, U.** (1900), “Sulla teoria dell’equivalenza”, en Enriques (1900: 103-142).
- Arana, A. y Mancosu, P.** (2012), “On the Relationship between Plane and Solid Geometry”, *The Review of Symbolic Logic*, 5: 294-353.
- Detlefsen, M. y Arana, A.** (2011), “Purity of Methods”, *Philosophers’ Imprint*, 11: 1-20.
- Duhamel, J.** (1878), *Des méthodes dans les sciences de raisonnement : Deuxième partie* (Paris: Gauthier Villars).
- Enriques, F.** (1900) (comp.), *Questioni riguardanti la geometria elementare* (Bologna: Ditta Nicola Zanichelli).
- Enriques, F. y Amaldi, U.** (1903), *Elementi di geometrie ad uso delle scuole secondarie superiori* (Bologna: Ditta Nicola Zanichelli).
- Euclides** (2007), *Elementos*, traducción y notas de M. L. Puertas Castaño (Madrid: Gredos).
- Ewald, W. y Sieg, W.** (2013), *David Hilbert’s Lectures on the Foundations of Arithmetic and Logic, 1917-1933* (Berlin: Springer).
- Faifofer, A.** (1880), *Elementi di geometria* (Venezia: Tipografia Emiliana, 7ª ed., 1890).
- Ferreirós, J.** (2007), *Labyrinth of Thought: A History of Set Theory and Its Role in Modern Mathematics* (Berlin: Birkhäuser).
- Gerwien, P.** (1833), “Zerschneidung jeder beliebigen Anzahl von gleichen geradlinigen Figuren in dieselben Stücke”, *Journal für die reine und angewandte Mathematik*, 10: 228-234.

I 233

²³ Quisiera expresar aquí mi agradecimiento al evaluador de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* por las sugerencias y comentarios recibidos.

- Hallett, M.** (2008), “Reflections on the Purity of Method in Hilbert’s ‘Grundlagen der Geometrie’” en Mancosu (2008: 198–255).
- Hallett, M. y Majer, U.** (2004) (comps.), *David Hilbert’s Lectures on the Foundations of Geometry, 1891–1902* (Berlin: Springer).
- Hartshorne, R.** (2000), *Geometry: Euclid and Beyond* (New York: Springer).
- Hilbert, D.** (1898), “Elemente der Euklidischen Geometrie”, en Hallett y Majer (2004: 304–402).
- Hilbert, D.** (1899), “Grundlagen der Geometrie. Festschrift zur Feier der Enthüllung des Gauss–Weber Denkmals in Göttingen”, en Hallett y Majer (2004: 435–526).
- Hilbert, D.** (1903), *Grundlagen der Geometrie* (Leipzig: Teubner, 2ª ed.).
- Hilbert, D.** (1905), *Logische Principien des mathematischen Denkens*. Ms. Vorlesung SS 1905. Ausgearbeitet von E. Hellinger, Bibliothek des mathematischen Seminars, Universität Göttingen.
- Hilbert, D.** (1917), “Prinzipien der Mathematik”, en Ewald y Sieg (2013: 59–214).
- Hilbert, D.** (1930), *Grundlagen der Geometrie* (Berlin: Teubner, 7ª ed.).
- Hilbert, D.** (1971), *Les fondements de la géométrie*, traducción de P. Rossier (Paris: Dunod).
- Hilbert, D.** (1996), *Fundamentos de la geometría*, traducción de J. M. Sánchez Ron (Madrid: CSIC).
- Hilbert, D.** (1999), *Grundlagen der Geometrie*, mit Supplementen von Paul Bernays, herausgegeben und mit Anhängen versehen von Michael Toepell (Leipzig: Teubner, 14ª ed.).
- Huntington, E.** (1902). “A Complete Set of Postulates for the Theory of Absolute Continuous Magnitude”, *Transactions of the American Mathematical Society*, 3: 264–279.
- Killing, W.** (1898), *Einführung in die Grundlagen der Geometrie*, Zweiter Band (Paderborn: Ferdinand Schöningh).
- Legendre, A.** (1806), *Eléments de géométrie* (Paris: Didot).
- Mancosu, P.** (1996), *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century* (New York: Oxford University Press).
- Mancosu, P.** (2008) (comp.), *The Philosophy of Mathematical Practice* (New York, Oxford University Press).
- Moise, E.** (1974), *Elementary Geometry from an advanced Standpoint* (Reading, Massachusetts: Addison–Wesley).
- Paolis, R.** (1884), *Elementi di geometria* (Torino: Loescher).
- Puig Adam, P.** (1980), *Curso de geometría métrica* (Madrid: Euler).
- Schur, F.** (1892), “Über den Flächeninhalt geradlinig begrenzter ebener Figuren”, *Sitzungsberichte der Dorpater Naturforschenden Gesellschaft*, 10: 2–6.
- Stolz, O.** (1885), *Vorlesungen über allgemeine Arithmetik. Erster Theil: Allgemeines und Arithmetik der reellen Zahlen* (Leipzig: Teubner).
- Stolz, O.** (1894), “Die eben Vielecke und die Winkel mit Einschluss der Berührung–Winkel als Systeme von absoluten Grössen”, *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 5: 233–240.

- Volkert, K.** (1999), “Die Lehre vom Flächeninhalt ebener Polygone: einige Schritte in der Mathematisierung eines anschaulichen Konzeptes”, *Mathematische Semesterberichte*, 46: 1-28.
- Volkert, K.** (2010), “Le tout est-il toujours plus grand que la partie?”, *Revue d’histoire des mathématiques*, 16 (2): 287-306.
- Volkert, K.** (2015), *David Hilbert: Grundlagen der Geometrie* (Berlin: Springer).
- Zolt, A.** (1881), *Principii della eguaglianza di poligoni preceduti da alcuni cenni critici sulla teoria della equivalenza geometrica* (Milano: Briola).

Recibido: 05-2017; aceptado: 11-2017

DOSSIER

Aristóteles

El conocimiento y la verdad como relativos en el pensamiento aristotélico

DIEGO TABAKIAN

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Resumen: Desde hace varias décadas, numerosos especialistas han mantenido interpretaciones contrapuestas sobre la teoría aristotélica de la verdad ante la presencia de pasajes que parecen sugerir teorizaciones diferentes para el caso de lo compuesto (“verdad predicativa”) y para el caso de lo simple (“verdad antepredicativa”). En este trabajo, partimos de la conceptualización de la categoría de “relativo” para esclarecer el modo en que ambos casos se encuentran conectados en una única teoría de la verdad: tanto la verdad de lo compuesto como de lo simple poseen la estructura categorial de los relativos. Esta hipótesis interpretativa encuentra arraigo en los textos donde Aristóteles define la categoría de relativo (*Cat.* 7, *Metaph.* Δ 15) y donde conceptualiza la prioridad natural de lo cognoscible frente al conocimiento (*Cat.* 12, *Metaph.* Δ 15, *De an.* III 2).

I 237

Palabras clave: Aristóteles, verdad, conocimiento, relativo.

Knowledge and Truth as Relatives in Aristotle's Thought

Abstract: In the past decades, a number of scholars have argued for opposed interpretations of Aristotle's theory of Truth: they point out that different theorizations for the case of compounds ("predicative truth") and for the case of simples ("ontological truth") are present in the *corpus*. In this essay, we argue that both cases are connected in one unique theory of truth because they both have the structure of relatives. This interpretive hypothesis is rooted in the texts where Aristotle defines the category of relative (Cat. 7 *Metaph.* Δ. 15) and where he conceptualizes the natural priority of the knowable towards knowledge (Cat. 12 *Metaph.* Δ. 15, *De an.* III 2).

Keywords: Aristotle, truth, knowledge, relative.

1. Introducción

Los estudiosos del pensamiento aristotélico, abocados a la tarea de reconstruir la(s) concepción(es) de la verdad presente(s) en el *corpus*, encuentran dificultades ante la presencia de pasajes que parecen sugerir teorizaciones diferentes para el caso de lo compuesto y para el caso de lo simple. Para las interpretaciones más tradicionales, la verdad pertenece al ámbito de los enunciados. Así, por ejemplo, Franz Brentano (2007) considera que la verdad consiste en una adecuación pensamiento-cosa y que, por ende, la verdad en sentido primero y propio solo tiene lugar en el juicio del entendimiento. Ernst Tugendhat (1998) y Giles Pearson (2005), por su parte, defienden una verdad como correspondencia en el plano de los enunciados y creencias. Otros estudiosos, en cambio, interpretan que en *Metaph.* IX 10 Aristóteles introduce una verdad presente en las cosas mismas y a partir de allí destacan una preeminencia de una verdad ontológica (o preproposicional) sobre la verdad predicativa de los enunciados. Así proceden, por ejemplo Edward Halper (1989) y Alejandro Vigo (2006), para quienes la verdad del discurso se encuentra prefigurada en las cosas mismas. Joseph Moreau (1961) sostiene que la verificación del juicio predicativo presupone una verdad antepredicativa, anterior a la oposición verdadero-falso, en la captación sensorial de la realidad y en la intuición intelectual. Pierre Aubenque (1981), hace un intento de conciliación entre una verdad predicativa y una verdad antepredicativa. Para Vigo y Aubenque, la verdad entendida como adecuación tiene como condición de posibilidad la verdad preproposicional.

En *Metaph.* IX 10 y en *De. an.* III 6, Aristóteles distingue la verdad para cada caso: mientras que lo compuesto —en virtud de su composición—

admite verdad (o falsedad) por adecuarse (o no) a un estado de cosas, lo simple –en virtud de su simplicidad– admite solo la verdad –lo contrario es su no captación–. De allí se sigue que (1) en el caso de lo compuesto, la correspondencia presupone la actividad del intelecto que enlaza o divide los términos de la proposición. En otras palabras, la verdad por correspondencia presupone la mediación del intelecto. Por el contrario, (2) en el caso de lo simple, no se presupone ninguna mediación del intelecto, sino la captación pasiva de las esencias.

Los comentaradores han discutido cómo entender la naturaleza de lo simple y su “verdad”, puesto que el Estagirita escuetamente indica que el intelecto “capta” o “toca” lo simple y lo enuncia, siendo incapaz de equivocarse a no ser accidentalmente. Para la interpretación tradicional –Lambertus De Rijk (1952) y Paul Wilpert (1940), entre otros–, los pensamientos acerca de ítems simples son conceptos que son verdaderos siempre y cuando capten su objeto simple. Su expresión lingüística consiste en la emisión de un nombre, que es verdadero cuando significa su objeto simple correspondiente, dando lugar a una verdad de carácter nominal.

Paolo Crivelli (2004) discute y considera insatisfactoria la interpretación tradicional porque le atribuye a Aristóteles dos concepciones desconectadas de la verdad: por un lado, la verdad nominal de lo simple –cuyo fundamento es la captación intelectual– y por otro la verdad proposicional de lo compuesto, basada en la relación de adecuación pensamiento-realidad. Para el autor, la verdad de lo simple consiste en un juicio o aserción (de carácter proposicional) que es verdadero si y solo si el objeto simple es verdadero. A diferencia de los ítems compuestos, para los simples “ser verdadero” no consiste en “ser compuestos” (ser una combinación predicativa que se contrasta con la realidad), sino meramente en “existir”. Puesto que los objetos simples (las esencias y las sustancias incorpóreas) existen siempre, los juicios y las afirmaciones sobre su existencia son siempre verdaderos. De acuerdo con Crivelli, la infalibilidad de las creencias y afirmaciones existenciales sobre los simples se funda en la escueta caracterización que Aristóteles hace de dichos ítems en *Metaph.* IX 10: (i) para ser verdadero, el juicio debe “tocar” o “entrar en contacto” con el objeto incompuesto. (ii) Puesto que los objetos simples existen eternamente, el juicio siempre alcanza o refiere a su objeto (siempre tiene un contenido de pensamiento), es decir, siempre es verdadero; (iii) lo contrario a tocar los simples es la ausencia de contacto o la ignorancia total del objeto (no se piensa en nada en absoluto). El intelecto no puede errar sobre las esencias, a no ser “por accidente”, es decir, en tanto son consideradas como sujetos a los cuales se le adjudica un predicado o predicados afirmados de un sujeto; en ambos casos, se incluye la esencia en una creencia predicativa falsa. Ahora bien, el autor destaca que, para el Estagirita,

no se puede inferir o formular correctamente definiciones de los simples a partir de nuestras creencias existenciales verdaderas sobre ellos. El intelecto meramente “toca” o sabe que su objeto existe y formula un juicio o enunciado sobre su existencia; no obstante, dista de conocer la esencia del objeto simple. Los juicios o afirmaciones existenciales verdaderos sobre los simples constituyen, a juicio del autor, el punto de partida de las investigaciones sobre las esencias de los objetos simples. Ambas clases de enunciados pertenecen a los primeros principios indemostrables que constituyen el punto de partida de las demostraciones científicas. No obstante, la investigación sobre las definiciones de las esencias pueden arribar a falsedades: el error accidental se encuentra asociado al carácter compuesto de las esencias. Crivelli señala, correctamente, que las esencias constituyen compuestos predicativos en los cuales el sujeto es el *definiendum* y el predicado el *definiens*. En este punto, Crivelli retoma parcialmente la interpretación de Ross (1948) sobre la explicación de error accidental, a saber, la unión predicativa de los ítems que integran las definiciones no es esencial sino accidental. Aunque considero acertada su posición, creo que debería (i) vincular su explicación del error accidental con los “elementos” que integran la definición (el género y la diferencia), (ii) esclarecer el carácter accidental de su unión en el error, y, por último, (iii) explicar qué clase de conocimiento predefinicional involucra el “toque” de los ítems simples antes de contar con un conocimiento temático de su esencia

240 |

Ante esta multiplicidad de problemas e interpretaciones debemos preguntarnos: ¿estamos en presencia de dos concepciones distintas de la verdad en el pensamiento aristotélico? ¿Debemos entender que la verdad de lo compuesto pertenece al ámbito del pensamiento (y del enunciado asertivo), mientras que la verdad de lo simple corresponde a la esencia de las cosas? En modo alguno, puesto que en ambos casos se pone siempre en evidencia la referencialidad de los pensamientos (simples o complejos) a sus objetos (esencias o estados de cosas). Mientras que en un caso la referencia del enunciado declarativo se establece mediante el juicio del intelecto, en el otro la referencia del término simple se establece mediante la captación intelectual.

Consideramos que, a partir de la conceptualización aristotélica de la categoría de “relativo”, podemos esclarecer el modo en que ambas concepciones se encuentran conectadas en una única teoría de la verdad. Esta hipótesis interpretativa encuentra arraigo en los textos donde Aristóteles afirma que el conocimiento cuenta como uno de los relativos, es decir, los capítulos donde define la categoría de relativo (*Cat.* 7, *Metaph.* Δ 15) y donde conceptualiza la prioridad natural de un relativo sobre otro (*Cat.* 12, *Metaph.* Δ 15, *De an.* III 2); así como el conocimiento es relativo y presupone lo cognoscible, y el enunciado declarativo es relativo y presupone un estado de cosas al

que refiere, lo mismo podría pensarse para el caso de lo simple. En esta línea, tanto la verdad de lo compuesto como la de lo simple se explicaría a partir de la estructura propia de los relativos: las afecciones del alma (complejas o simples), expresables en palabras, refieren necesariamente a un correlativo (estados de cosas y esencias). En otras palabras, la verdad entendida como correspondencia entre lo que se dice y un estado de cosas (*prágma*) y la verdad por captación directa del objeto no constituyen dos teorizaciones diferentes del ser como verdadero; podemos encontrar en el pensamiento aristotélico una concepción unitaria de la verdad que se funda en la estructura propia de los relativos “cognoscible-conocimiento”.

En la sección siguiente (2) realizaremos una presentación de la categoría aristotélica de “relativo”, tomando posición respecto de algunos problemas interpretativos que se suscitan en el planteo inicial de *Categorías* 7. A continuación (3), abordaremos el estatus peculiar del “conocimiento” y “lo cognoscible” dentro de la categoría en cuestión (*Cat.* 7 y 12). En la siguiente sección (4), expondremos las discrepancias entre el planteo inicial y la conceptualización posterior de *Metaph.* Δ 15, donde Aristóteles vuelve a reflexionar sobre la noción general de “relativo” y sobre el caso particular del “conocimiento” y “lo cognoscible”. Nuestra hipótesis es que se produce un cambio en la concepción de los relativos en el pensamiento maduro del Estagirita; para confirmar esta lectura analizamos diversos pasajes del corpus que evidencian un cambio más general en el pensamiento aristotélico. En las secciones posteriores, examinamos la verdad de lo compuesto (5) y la verdad de lo simple (6) a partir de la estructura propia de los relativos “el conocimiento”-“lo cognoscible”. Finalmente (7), realizaremos una síntesis del trayecto realizado y ofreceremos algunas conclusiones.

I 241

2. La noción de “relativos” en las *Categorías*

En el capítulo 7 del tratado *Categorías*, el Estagirita realiza, por primera vez, una aproximación sistemática a la noción de “relativo” e intenta definirlo, procurando distinguirlo de los otros *summa genera*¹ (principalmente la substancia, la cantidad, y la cualidad).

Para expresar el concepto abstracto de “relación”, Aristóteles utiliza expresiones que se construyen con un término que es acompañado por otro en caso genitivo o con la expresión técnica “*pròs ti*” seguida de un

¹ La expresión “*summa genera*” no es aristotélica sino boeciana. A partir del comentario de Boecio, los filósofos medievales llamaron *predicamenta* o *suprema rerum genera* a las categorías.

término en acusativo. Estas construcciones lingüísticas pueden traducirse como “cosas (que se dicen) con relación a (otra cosa)”, ya que en ambas se hace referencia al correlativo de la relación (no se denota principalmente la relación abstracta, sino las cosas relacionadas). Por ejemplo, en vez de hablar de la “esclavitud” o de la “igualdad”, el Estagirita habla de “esclavo” y de cosas “iguales”, e incluso de “doble” y “mitad”.²

De acuerdo con la conceptualización de los relativos que el Estagirita desarrolla en *Categorías*, la relación entre dos entidades no se explica por una tercera entidad de la que estas participen, sino por un par de accidentes que inhieren en cada una de ellas. En otras palabras, lo que establece la relación entre dos sustancias son sus accidentes que “apuntan” o “se hallan dispuestos” el uno hacia el otro:

Una montaña, por ejemplo, se denomina “grande” *en relación con* otra cosa (pues la montaña se dice “grande” respecto de algo), y lo similar se dice similar a algo, y los demás ítems se dicen, del mismo modo, en relación a algo. (*Cat.* 7, 6b8-11)³

Un aspecto esencial de los relativos es su referencia hacia otra entidad (el correlativo) que debe incluirse en la relación para dotar al relativo de sentido. En otras palabras, se trata de predicados incompletos como “grande”, “similar”, “doble”, y otros⁴, que deben satisfacer su variable libre para completar su sentido. De este modo, la relación de semejanza entre “Sócrates” y “Calias” (en alguna cualidad), se explica por un par de accidentes: uno que inhieren en Sócrates y lo relaciona con Calias, y otro que inhieren en Calias y lo relaciona con Sócrates.

Todo relativo se dice por referencia a algún término con el cual se convierte [predica recíprocamente]; esclavo, por ejemplo, se dice esclavo de un amo, y

—

² Como señala Ackrill (1963: 98), aunque Aristóteles refiera al esclavo Calias o al número 5 como relativos, estos no son en sí mismos relativos, sino una sustancia y una cantidad. El individuo substancial Calias se denomina esclavo por tener una propiedad que lo relaciona con otro individuo (su amo); el número 5 tienen una determinada cantidad que coincide con la cantidad de otro número 5, situándolo en una relación de igualdad con este.

³ Todas las traducciones de *Categorías* corresponden a Jorge Mittelman.

⁴ Ackrill (1963: 99) señala que no todos los ejemplos que Aristóteles utiliza para ilustrar los relativos consisten en predicados incompletos. El ejemplo de “esclavo” es claro al respecto: se trata de un término que posee un sentido completo y no requiere de un correlativo que satisfaga su referencia incompleta. Tampoco los significados de los términos “condición”, “conocimiento” y “percepción” implican un correlativo necesario.

este se dice amo de un esclavo; “doble” se dice doble de una mitad, y la mitad es mitad de lo doble; lo “mayor” se dice mayor que lo menor, y esto último es menor que lo mayor. (*Cat.* 7, 6b28–32)

Los relativos se caracterizan por una relación lógica precisa que podemos denominar “reciprocidad predicativa”: todo relativo se predica conversamente respecto de su correlativo (y viceversa). Por ejemplo, si 5 es la mitad de 10, entonces 10 es el doble de 5; si Sócrates es el amo de Calias, entonces este es su esclavo. En otras palabras, los relativos constituyen el término inverso de su correlativo. En el plano ontológico, los relativos son ítems accidentales que se hallan dispuestos hacia otros accidentes contra los cuales adquieren su determinación específica, su ser relacional.

Hasta aquí Aristóteles ha empleado un criterio lingüístico para delimitar esta clase de accidentes (véase Morales 1994: 258): son relativos aquellas entidades que *se dicen de otro o con relación a otro* (*Cat.* 7 6a36–6b2, 6b6–8). Estos accidentes son significados por términos relativos, es decir, por predicados que, en su significado, implican la referencia a otros accidentes.

Desde la Antigüedad, los comentadores han señalado la insuficiencia de esta primera “definición”, puesto que, si bien caracteriza a todos los relativos, también vale para ítems que no son relativos genuinos, a saber, las partes del cuerpo (las sustancias segundas).

Tanto en el caso de un relativo genuino (“doble”) como en el caso de una sustancia primera (“buey particular”), es lingüísticamente correcto hablar de “doble de una mitad” o “buey particular de alguien”, pero la referencia a otro ítem resulta esencial solo en el primer caso (*Cat.* 7, 8a13–27). No es preciso ser “de alguien” para ser “un buey particular” pero sí lo es para una mitad ser “mitad de” su doble. En el caso de algunas de las sustancias segundas, la cuestión se torna más espinosa, puesto que “mano” siempre es y se dice de alguien. En suma, la primera definición aristotélica falla porque conceptualiza las partes del cuerpo como sustancias segundas y como relativos.

Para enmendar los problemas señalados, el Estagirita formula una segunda definición de los relativos:

Por ende, si la definición de los relativos se ha expuesto hasta aquí de modo satisfactorio, resultará, o bien sumamente difícil, o bien imposible resolver la controversia afirmando que ninguna sustancia se cuenta entre los relativos. Pero si no se ha expuesto de modo suficiente la definición de relativo, sino que “son relativos” aquellos ítems para los cuales ser es lo mismo que “hallarse dispuesto de algún modo respecto de algo”, en tal caso quizá podría decirse algo para hacer frente a las cuestiones controvertidas. La primera definición que habíamos ofrecido acompaña a todos los relativos; sin embargo

esto –a saber: el que “aquello mismo que ellos son se diga de otro”– no es lo que define el ser un relativo para ellos. (*Cat.*7, 8a27–35)

Mientras que el criterio lingüístico caracteriza a los relativos como aquellos ítems que *se dicen de otro*, el nuevo criterio ontológico pasa a caracterizarlos como ítems que *son con relación a otro*. En otras palabras, mientras que en la primera definición se privilegia el “decirse de otro” (*secundum dici*), aquí se enfatiza el “hallarse dispuesto de algún modo en relación con algo” (*secundum esse*); es decir, se destaca cómo son las cosas y cómo se encuentran relacionadas.

Ahora bien, esta nueva definición de relativos no reemplaza a la anterior, sino que viene a complementarla como una especie de “segundo tamiz”: el primer tamiz es lingüístico, el segundo es ontológico (Fustenberg 2014: 11). Mientras que la primera caracterización se aplica a todos los relativos genuinos pero incluye también ítems ajenos a la categoría, la segunda caracterización es un tamiz más fino que logra identificar los verdaderos relativos. Podríamos llamar a unos “relativos esenciales” y a los otros “relativos accidentales” (Santa Cruz 2012: 17). La segunda definición de “relativos” no excluye a la primera sino que la precisa: un relativo es aquello cuyo ser no puede expresarse sin hacer referencia a algo diferente de él.

244 |

Podemos excluir a las partes del cuerpo de la categoría de relativo si tenemos en cuenta su condición de “parte de” un todo (el cuerpo): la mano, por ejemplo, presupone o incluye, tanto en su significado como en su ser, la referencia al cuerpo viviente –una mano separada del cuerpo es una mano “por homonimia”–. Por el contrario, en el caso de los relativos genuinos –como “doble”, “grande” e incluso “esclavo”– el conocimiento del correlativo de la relación no se incluye en el significado del término relativo. Por otro lado, mientras que la mano se da siempre en un cuerpo, con los relativos genuinos resulta imposible determinar *prima facie* en qué substrato inhieren y cuál es su correlativo –el relativo “grande”, por ejemplo, puede darse en un hombre o una montaña y puede tener como correlativo cualquier entidad–.

La segunda definición, además de excluir a las sustancias segundas, enfatiza la función ontológica que poseen los relativos esenciales: además de ser significados por términos relativos, los relativos genuinos consisten en aquellos ítems que efectivamente relacionan dos o más entidades. Las partes del cuerpo son incapaces de cumplir esta función, no relacionan nada sino que se encuentran ellas mismas en una relación. En otras palabras, mientras que la segunda definición de los relativos abarca solo aquellos ítems en virtud de los cuales las entidades se encuentran relacionadas, la primera definición engloba además a las entidades que se encuentran en una relación (los *relata*).

3. El caso especial del conocimiento en *Categorías 7 y 12*

En *Cat. 7*, 7b15–22 el Estagirita afirma que, en la mayoría de los casos, los relativos se dan simultáneamente por naturaleza y que se suprimen recíprocamente unos a otros. Basta con considerar algunos ejemplos: “doble” y “mitad” se dan al mismo tiempo y no hay “esclavo” sin un “amo”. No obstante, en el caso del conocimiento (y la sensación, 7b35–8a12), la implicación existencial recíproca parece no cumplirse porque uno de los relativos (el objeto cognoscible) es “anterior” a su correlativo (el conocimiento):

Con todo, no parece ser verdad de todos los relativos el que se den simultáneamente por naturaleza. En efecto, lo cognoscible parecería ser anterior al conocimiento, (1) ya que en la mayor parte de los casos obtenemos los conocimientos porque preexisten las cosas. (3) Pues en contadas ocasiones (o en ninguna) podría observarse que el conocimiento se genere al mismo tiempo que lo cognoscible. (2) Además, cuando lo cognoscible es suprimido, este suprime consigo el conocimiento, (4) mientras que el conocimiento no suprime consigo lo cognoscible. En efecto, (1 y 2) si no existe lo cognoscible, tampoco existe el conocimiento –pues en tal caso será saber de nada–, (4) mientras que si el conocimiento no existe, nada impide que lo cognoscible exista [...] (5) Por lo demás, una vez suprimido el ser animado, no hay conocimiento, pero muchos de los objetos cognoscibles pueden existir. (*Cat. 7*, 7b22–35)

I 245

En este pasaje Aristóteles enumera hasta cinco razones que demuestran la “prioridad natural” de lo cognoscible sobre el conocimiento: (1) los objetos cognoscibles son causa de nuestros conocimientos. De ello se sigue que (2) si no existiesen (o si desapareciesen), no habría conocimiento de nada y, por lo tanto, no habría conocimiento. (3) El conocimiento no se genera al mismo tiempo que lo cognoscible ni (4) tampoco lo suprime cuando desaparece. Por último, (5) señala que, con la desaparición del animal cognoscente, los objetos siguen existiendo pero el conocimiento desaparece.

En *Cat. 12*, el Estagirita conceptualiza hasta cinco sentidos de “anterioridad”, entre los que se encuentra el modo preciso en que lo cognoscible es anterior al conocimiento:

En efecto, de entre los ítems que se convierten según la consecuencia en el ser, razonablemente se llamará “anterior por naturaleza” a aquel que de una u otra manera sea causa, para el otro, de su ser. Ahora bien, es evidente que

hay algunos casos de este tipo. Pues el hecho de que hay un hombre se convierte, según la consecuencia en el ser, con el enunciado verdadero acerca de ese hecho, ya que, si hay un hombre, es verdadero el enunciado por el que declaramos que hay un hombre. Y sin duda vale también la conversa —pues si el enunciado por el que declaramos que hay un hombre es verdadero, entonces hay un hombre—. Sin embargo, el enunciado verdadero de ninguna manera es causa de que exista la cosa (a la cual él se refiere), mientras que la cosa parece ser en cierto modo causa de que el enunciado sea verdadero, puesto que, por existir o no la cosa, el enunciado se dice verdadero o falso. (*Cat.* 12, 14b11-22)

Podemos realizar una serie de observaciones importantes respecto de este pasaje. (i) En primer lugar, todos los relativos (incluso lo cognoscible y el conocimiento) se encuentran entre los ítems que “se convierten según la consecuencia en el ser”, es decir, entre aquellos ítems que se implican recíprocamente en su existencia. (ii) Ahora bien, entre estos relativos se da una relación peculiar de “anterioridad”: en tanto causa, el objeto cognoscible es anterior al conocimiento. (iii) El ejemplo que formula el Estagirita tiene por finalidad mostrar que la relación de implicación existencial recíproca entre dichos ítems es compatible con la prioridad de uno de los relativos sobre el otro: si es verdad que hay un hombre, entonces es verdad el enunciado declarativo “hay un hombre” y viceversa; no obstante, la reciprocidad existencial entre estado de cosas y enunciado declarativo se cumple únicamente en virtud de la prioridad causal del primero sobre el segundo. (iv) Por último, es importante notar que el ejemplo que el Estagirita formula para ilustrar la relación entre el objeto cognoscible y el conocimiento es el mismo que emplea para exponer su teoría de la verdad como correspondencia⁵: la verdad de los enunciados declarativos depende de que reflejen un estado de cosas efectivo, mientras que su falsedad depende de la inadecuación entre el lenguaje y los hechos. En este ejemplo se puede ver con claridad el *realismo* aristotélico: en la realidad extramental existen entidades que presentan determinada configuración (substratos y accidentes); nuestros juicios cognitivos y sus respectivos enunciados declarativos se encuentran dirigidos hacia dicha realidad y dependen de esta para ser verdaderos o falsos.

⁵ *De int.* 16a9-14; *Metaph.* VI 4, 1027b 18-31, IX 10 1051b1-17, V 29 1024b11-21; *De an.* III 6, 430a26-b.

4. ¿Cambio de paradigma en *Metafísica* Δ 15?

La caracterización de los relativos que Aristóteles desarrolla en *Categorías* no se ajusta cabalmente al caso del conocimiento, que es reconceptualizado en *Metaph.* Δ 15. Allí, el Estagirita afirma que lo cognoscible no es un relativo porque se diga con relación al conocimiento, sino porque el conocimiento se dice con relación a él (1021a29-32). Esta afirmación contradice un principio fundamental de *Categorías*, a saber, que todos los relativos, si son expuestos correctamente, se dicen por referencia a algún correlativo (*Cat.* 7a22-3):

Ciertamente, todas las cosas que se dice que son relativas, bien numéricamente bien según la potencia, son relativas porque lo que precisamente son se dice que lo son de otra cosa, eso mismo que son, y no porque otra cosa sea relativa a ellas. Lo mensurable, lo cognoscible y lo pensable, por el contrario, se dice que son relativos porque otra cosa se dice que es relativa a ellos. (*Metaph.* Δ15, 1021a26-30)

El Estagirita caracteriza a los relativos en dos subgrupos; en el primero se encuentran los relativos numéricos y los relativos según la potencia, que se adecuan perfectamente al modelo de *Categorías*: son relativos porque su ser se dice en relación con otra cosa. Entre los relativos numéricos encontramos dos clases diferentes de ejemplos; por un lado, se encuentran “doble” respecto de “mitad”, “triple” respecto de “tercio”, y “lo que excede” respecto de “lo excedido”. En estos ejemplos, los relativos resultan de una comparación que toma como patrón de medida la cantidad (definida o indefinida): mientras que “doble” sobrepasa a “mitad” por un número definido, “lo que excede” sobrepasa a “lo excedido” por un tamaño indefinido. Ahora bien, Aristóteles no emplea el término “unidad” únicamente en el sentido estrecho de unidad cuantitativa, sino también como “patrón de comparación” (ya sea en una cualidad o en una esencia). Es por ello que incluye en este subgrupo los ejemplos de “lo igual” (unidad en la cantidad), “lo semejante” (unidad en la cualidad) y “lo mismo” (unidad en la esencia). Para ejemplificar los relativos según la potencia, Aristóteles menciona “lo que es capaz de calentar” respecto de “lo que es capaz de ser calentado”, “lo que está cortando” respecto de “lo que está siendo cortado”, “lo que hizo” respecto de “lo que fue hecho”, y “lo que hará” respecto de “lo que será hecho”. En este caso, a uno de los relativos (A) le corresponde la potencia activa (actúa sobre el correlativo B), mientras que al otro (B), le corresponde la potencia pasiva (recibe la acción de su correlativo A). En otras palabras, un ítem se cuenta en esta clase de relativos si es, fue o será capaz de actuar en otra cosa.

I 247

En el segundo subgrupo se encuentran “lo mensurable”, “lo cognoscible” y “lo pensable” que, contrariamente, son relativos porque *otra cosa* se dice que es relativa a ellos. Este segundo sentido de relativo es nuevo en la *Metafísica* e indica que, en el plano ontológico, la relación cognoscitiva no involucra la inherencia de un par de accidentes relativos en dos (o más) sustancias sino un único accidente que inhiere en uno solo de los *relata* (el objeto conocido).

Aunque este sentido de “relativo” sea irreductible al sentido original, debemos preguntarnos si ambos son compatibles o si tienen algún fundamento en común. En *Cat.* 7 el Estagirita señala que el conocimiento no puede existir si no hay objetos cognoscibles, mientras que estos existen aunque nadie los conozca (7b15-35). La prioridad de lo cognoscible frente al conocimiento se explica por una *anterioridad causal* que es desarrollada conceptualmente por el Estagirita en varios tratados, la mayoría de las veces en ocasión de la relación percepción-lo perceptible. En *De anima* y *De sensu*, Aristóteles desarrolla una fundamentación de la prioridad de lo perceptible frente a la percepción que podemos resumir en los siguientes puntos: (i) los objetos perceptibles son la causa externa de la percepción (*De an.* II 5, 417b19-21, 417b25-27, III 5, 424b6, I 8, 420a17-18; *De sensu* III, 439b12, IV, 441b19-21, V, 442b27-443a2); (ii) los objetos de percepción existen previamente a ser percibidos; (iii) percibir consiste en sufrir una afección (*De an.* II 1, 424a1-2); todas las cosas son movidas y afectadas por un agente en acto que es capaz de moverlas (*De an.* II 5, 417a17-18); (iv) la parte sensitiva del alma aprehende la forma de los objetos perceptibles despojada de materia (*De an.* III 8, 431b24-432a1). De acuerdo con esta concepción, la percepción es esencialmente un relativo, mientras que los objetos de percepción (colores, olores, sabores, etc.), en virtud de su existencia independiente, no lo son estrictamente.⁶

Ahora bien, en *Metaph.* Δ. 15 el Estagirita realiza un paralelismo entre la relación pensamiento-objeto pensado y percepción-objeto percibido y emplea un ejemplo de la segunda relación para iluminar la primera:

Lo mensurable, lo cognoscible y lo pensable, por el contrario se dice que son relativos porque *otra cosa* se dice que es relativa a ellos. En efecto, “pensable” significa que hay pensamiento de ello, pero el pensamiento no es relativo a aquello de lo que es pensamiento (pues en tal caso se repetirá dos veces lo mismo); de modo semejante, la visión es también visión de algo, pero no de aquello de lo que es visión (aunque es verdadero, ciertamente, así dicho), sino

⁶ Como señalamos en la sección 3, Aristóteles realiza un paralelismo en *Categorías* entre el conocimiento y lo cognoscible (*Cat.* 7b22-35 y 7b35-8a12).

que es relativa al color o a cualquier otra cosa semejante; con aquella formulación viene a decir dos veces lo mismo: que es visión de lo que es visión. (*Metaph.* Δ 15, 1021a29-b2)⁷

En este pasaje Aristóteles aborda el segundo subgrupo de relativos y contrapone sus *relata*: (i) por un lado, se encuentran “lo medible” (lo que es medido), “lo cognoscible” (el objeto de conocimiento), “lo pensable” (el objeto de pensamiento) y “lo percibido” (el objeto de percepción) y, por otro (ii), la medida, el conocimiento, el pensamiento, y la percepción. La contraposición tiene por finalidad mostrar que el objeto (medido, conocido, pensado, o percibido) tiene una naturaleza propia e independiente de su relación con el otro *relatum*. El ejemplo de la percepción sensible es claro: no decimos que la visión tiene por objeto lo visible sino el color; la naturaleza y existencia del objeto colorido no se agota ni reduce a su relación con la facultad sensitiva (es decir, el color no se reduce a ser *objeto de sensación*); por el contrario, la existencia y el contenido de la visión sí dependen del objeto colorido percibido. En otras palabras, la sensación, el pensamiento, y el conocimiento se adecúan a la realidad (es decir, a sus respectivos objetos); la realidad no depende de nuestras facultades cognitivas. Aristóteles expone aquí escuetamente que el modo en que sensación, pensamiento y conocimiento son relativos a sus objetos es diferente al modo en que estos son relativos a aquellos. Esta diferencia en el modo de ser relativos se refleja en el modo en que hablamos sobre los términos de la relación: decimos que el pensamiento y la sensación son relativos a sus objetos pero que estos no son relativos a aquellos; por el contrario, lo pensable y lo perceptible se cuentan entre los ítems relativos porque pensamiento y sensación son relativos a ellos. En suma, encontramos aquí una asimetría en el ser relativo de los *relata* y en su modo de enunciación.

I 249

En este punto debemos preguntarnos: ¿qué clase de asimetría se encuentra presupuesta en *Metaph.* Δ 15? ¿Acaso se trata de una asimetría que tiene por fundamento la anterioridad causal de los objetos cognoscibles (*Cat.* 7 y 12)? Para responder este interrogante, debemos tener en cuenta que Aristóteles esboza una concepción alternativa de la prioridad de lo sensible sobre la sensación: en *Metaph.* Γ 5, 1010b30-1011a2 el Estagirita afirma que lo sensible no es independiente de la sensación y de los animales capaces de percibir; por otro lado, en *De Anima* reelabora su concepción de la prioridad causal con la introducción de las nociones de acto y potencia (*De*

⁷ Traducción de Calvo Martínez, ligeramente modificada.

an. III 2, 426a15-26): desde la perspectiva del acto, la percepción y el objeto perceptible actualizan sus potencialidades (ver y ser visto) en simultáneo; la ocurrencia *actual* de lo perceptible depende esencialmente de los eventos perceptivos (de visión, gusto, etc.). Desde el punto de vista de la *actualidad* de la percepción y de lo perceptible, no hay asimetría alguna entre ambos relativos: el objeto sensible no precede ni constituye la causa externa de la sensación; por ende, no es independiente de aquel. Por otro lado, el objeto de percepción es descripto como un proceso que se desarrolla en el sujeto receptor (*De sensu* 446b21-26), es decir una afección del individuo (*Metaph.* Γ 5, 1010b30-1011a2); este proceso es *simultáneo* a la aparición en acto del objeto sensible.

Desde la perspectiva de la potencia, en cambio, los objetos perceptibles sobreviven a los distintos eventos perceptivos: las cualidades sensibles, en tanto objetos *potenciales* de percepción, deben considerarse independientes de la sensación y las causas potenciales de las percepciones en acto.⁸

Ahora bien, lo expuesto para el caso de lo perceptible y la percepción vale también, en virtud del paralelismo de las facultades y los objetos que realiza el Estagirita, para el caso de lo cognoscible y el conocimiento:

[...] si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto —siendo impassible— ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. (*De an.* III 4, 429a13-18)⁹

Al igual que la facultad sensitiva, el intelecto depende de sus objetos, debe ser afectado por estos para recibir las formas inteligibles. El intelecto es impassible, es capaz de recibir la forma y es, por ello mismo, potencialmente como ella. La recepción de las formas sensibles por parte del pensamiento

⁸ Retomamos aquí el planteo de Gottlieb (1993: 106); la autora señala que los dos sentidos de “relativo” expuestos en *Metaph.* Δ 15 (“x es relativo por decirse con relación a” y “x es relativo porque otra cosa es relativa a él”) se corresponden con dos de los sentidos de “potencia” descriptos en Δ 12: “potente o capaz se dirá: en un sentido, de lo que posee un principio de movimiento o del cambio que se da en otro, o bien en lo mismo que es cambiado, pero en tanto que otro [...] en otro sentido, si hay otra cosa que posea una potencia tal sobre ello” (1019a33-b2). En esta línea, lo sensible es un relativo porque es potencialmente cognoscible por el conocimiento, mientras que este es un relativo porque tiene la potencia de conocer los objetos sensibles.

⁹ Todas las traducciones de *De anima* corresponden a Tomás Calvo Martínez.

es análoga a la recepción de las formas sensibles por parte de la sensación; ambas facultades cognoscitivas son en potencia las formas hasta que no son actualizadas por sus respectivos objetos. Desde el punto de vista de la potencia, el intelecto tiene *potencialmente* las formas inteligibles: “lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito” (*De an.* 429b31–430a2). En otras palabras, las facultades sensitiva e intelectual constituyen potencialidades receptivas que se actualizan cuando reciben sus formas correspondientes. Sin embargo, el paralelismo o la analogía entre la sensación y el intelecto tiene ciertas limitaciones: (i) la intelección no recibe, como la sensación, las formas sensibles, sino las formas puras despojadas de todo rastro de sensibilidad; (ii) mientras que las formas sensibles son captadas a partir de la influencia de los objetos sensibles, los objetos inteligibles “se dan” en las formas sensibles (*De an.* 432a3–6); (iii) la facultad intelectual presupone la actividad de la facultad sensitiva (*De an.* III 8, 432a7–8); (iv) la impasibilidad de una y otra facultad es notoriamente diferente: mientras que la facultad sensible depende de un órgano corpóreo para recibir el influjo del objeto externo (*De an.* 429b4–5), la facultad intelectual no posee ningún órgano corpóreo ni se mezcla con el cuerpo (*De an.* 429a24–26); (v) la dependencia de un órgano corpóreo impone limitaciones a la facultad sensitiva, puesto que, tras recibir un sensible demasiado intenso o fuerte, se limita el modo en que percibe; por el contrario, cuando el intelecto capta un inteligible intenso, aumenta su capacidad receptora.

I 251

Por otro lado, las formas inteligibles se encuentran *en potencia* en los objetos sensibles hasta que las facultades las captan (*De an.* 430a7):

Recapitulando ahora ya la doctrina que hemos expuesto en torno al alma, digamos una vez más que el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible. Veamos de qué modo es esto así. *El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos, es decir, en tanto que están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto.* A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero estos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de esta (*De an.* III 8, 431b20–432a).

Aristóteles señala que las facultades cognitivas se corresponden con sus objetos: puesto que estos pueden estar en potencia o en acto, el intelecto y la sensación son potencialmente o actualmente las formas inteligibles y

sensibles. Por un lado, en tanto *capacidades* o *disposiciones*, las facultades se corresponden con su objeto en potencia; por el otro, en tanto *uso* de esas capacidades, se corresponden con sus objetos en acto. En otras palabras, desde el punto de vista del acto, la actualidad del intelecto y su objeto es simultánea: a diferencia de la forma inteligible en potencia, la forma inteligible en acto no es independiente del intelecto, sino que depende de la actividad intelectual.

De acuerdo con la reelaboración de la prioridad causal desarrollada en *De Anima*, lo cognoscible (las formas inteligibles) y el conocimiento (la actividad del intelecto) son correlativos que en acto son simultáneos pero que en potencia son asimétricos en virtud de la prioridad causal del objeto sobre la facultad. En otras palabras, desde la perspectiva del acto, lo cognoscible y el conocimiento mantienen una relación simétrica porque su existencia es simultánea e interdependiente; desde la perspectiva de la potencia, en cambio, objeto y conocimiento mantienen una relación asimétrica cuyo fundamento es la prioridad causal del primer relativo sobre el segundo. Esta concepción de la relación cognitiva constituye una modificación notable del planteo original de *Categorías*, lo que nos conduce a afirmar que el nuevo sentido de relativo introducido en *Metaph.* Δ 15 no es equivalente al desarrollado en *Cat.* 7 y 12, pero tampoco es incompatible con él.

252 |

5. El conocimiento y la verdad como relativos: el caso de lo compuesto

Tal como señalamos en la sección 2, en *Cat.* 12 el Estagirita ejemplifica la anterioridad del objeto cognoscible sobre el conocimiento a partir de la relación que mantienen los ámbitos de la realidad y del enunciado declarativo (14b11-22). En la predicación –la combinación en el intelecto de un sujeto con un predicado– hay implícita una direccionalidad del enunciado hacia un estado de cosas que constituye el polo objetivo contra el cual se determina su adecuación y, por ende, su verdad o falsedad:

Ahora bien, si ciertas cosas están siempre unidas y no pueden separarse, mientras que otras están siempre separadas y no pueden darse unidas, y en fin, otras pueden darse de estos dos modos contrarios, “ser” consiste en darse unido y en ser uno, mientras que “no ser” consiste en no darse unido, sino en ser una pluralidad. Y respecto de las cosas que tienen esta doble posibilidad, la misma opinión y el mismo enunciado vienen a ser verdadero y falso, es decir, puede a veces decir la verdad y a veces, una falsedad. Por el contrario, respecto de las cosas que no pueden ser de otro modo que como son, el

mismo enunciado no viene a ser a veces verdadero y a veces falso, sino que por siempre es verdadero y falso. (*Metaph.* Θ 10 1051b9-17)

Aquí el Estagirita afirma que la verdad o falsedad de nuestros juicios, así como su contingencia o su necesidad, dependen únicamente de cómo es la realidad: la combinación realizada por el intelecto será una verdad contingente si expresa una unidad contingente en la realidad; por el contrario, será una verdad necesaria si expresa una unidad necesaria en la realidad.

De acuerdo con la concepción aristotélica, el enunciado declarativo y los estados de cosas constituyen relativos que guardan una relación de *simultaneidad* y *asimetría* que tiene por fundamento la direccionalidad del pensamiento-lenguaje hacia una realidad independiente. En otras palabras, enunciados y juicios predicativos son relativos porque se hallan dispuestos hacia la realidad (*Cat.* 7 y 12); por el contrario, los estados de cosas se cuentan entre los relativos en la medida en que el pensamiento y el lenguaje son relativas a ellos (*Metaph.* Δ 15). La correspondencia entre el enunciado declarativo y los estados de cosas implica, por un lado, *simultaneidad*: ambos relativos, en el caso en que haya adecuación, se implican recíprocamente en su existencia; por otro lado, implica *asimetría*: los estados de cosas son *anteriores* a nuestros juicios y enunciados (verdaderos). Tal anterioridad debe entenderse siempre en un sentido *potencial*; enunciado verdadero y estado de cosas son *en acto* simultáneos, mientras que enunciado falso y estados de cosas no son *en acto* simultáneos.

I 253

Resulta evidente que el discurso falso muestra la anterioridad fundamental de la realidad: si afirmo “Sócrates es blanco” pero *en acto* no inhiere el accidente “blanco” en la substancia “Sócrates”, habré realizado un juicio falso porque se ha producido una *inadecuación* entre los planos lógico-lingüístico y ontológico. En otras palabras, la falta de correspondencia entre el enunciado y la realidad patentiza la anterioridad de una realidad que, en tanto polo objetivo, determina la falsedad del juicio. El enunciado “Sócrates es blanco”, por ser contingente, puede ser *en potencia* tanto verdadero como falso, hasta no ser cotejado con la realidad. Por el contrario, el enunciado “la diagonal es conmensurable” es siempre falso (en potencia y en acto), puesto que no necesitamos cotejar la realidad para establecer su valor de verdad. Ahora bien, en uno y otro caso, siempre hay presupuesta la referencia a un estado de cosas (contingente o necesario) anterior e independiente.

A partir de lo expuesto con anterioridad, podemos afirmar que la teoría aristotélica de la verdad –entendida como adecuación– presupone la estructura ontológica propia de los relativos “conocimiento”– “lo cognoscible”.

6. El conocimiento y la verdad como relativos: el caso de lo simple

A diferencia de la verdad de lo compuesto, ligada a la actividad *judicativa* del intelecto, la verdad de lo simple (*haplá*), indivisible (*adialreton*), e incompuesto (*asýntheta*) se caracteriza por la ausencia de partes que entren en composición:

Ahora bien, respecto de las cosas carentes de composición, ¿qué es “ser” y “no ser”, y la verdad y la falsedad? (1) Desde luego, no se trata de algo compuesto que, por tanto, sea cuando esté unido y no sea cuando esté separado, como es “la madera blanca” o “la diagonal inconmensurable”. (2) Y tampoco la verdad y la falsedad se pueden dar como en estos casos citados, pues así como la verdad no es lo mismo en estas cosas, así tampoco es lo mismo el ser. (3) Más bien, la verdad y la falsedad consisten en esto: la verdad, en captar y enunciar la cosa (pues expresar y afirmar no son lo mismo), mientras que ignorarla consiste en no captarla ya que no cabe el error acerca de las entidades carentes de composición; no es posible, ciertamente, el error acerca de ellas; (4) y todas ellas son en acto, no en potencia, ya que, de no ser así, se generarían y destruirían, pero *lo que es mismo*¹⁰ [la forma] ni se genera ni destruye, pues tendría que generarse a partir de otra cosa. (‘3) Así pues, respecto de las cosas que son una esencia, y que son actos, no es posible errar, sino captarlas o no [...] Y la verdad consiste en captarlos. Y no cabe falsedad ni error, sino ignorancia, pero no como la ceguera: la ceguera, en efecto, sería como si uno careciera completamente de la facultad intelectiva. (*Metaph.* Θ 10, 1051b17-1052a4)¹¹

En este importante pasaje Aristóteles contrapone dos actividades del intelecto, la composición *judicativa* (1) y la *captación* (3), junto con sus respectivos objetos, los estados de cosas (1) y las esencias (4).¹² A su vez, (2)

¹⁰ Con la expresión “*tò òn autó*” se refiere a la forma que no se genera ni destruye.

¹¹ Traducción de Calvo Martínez, ligeramente modificada.

¹² Por cuestiones de extensión, centraré mi exposición en el problema de la naturaleza de los objetos simples, relegando en un segundo plano el problema de la naturaleza de la *captación* intelectual. Para la interpretación tradicional, Aristóteles sostuvo algún tipo de *intuicionismo* intelectual instantáneo, véanse Ross (1986: 300) y Movia (1979: 385). Recientemente, Berti (1996) ha propuesto que la *intelección* de los indivisibles abarca un período de tiempo durante el cual el intelecto no piensa otra cosa, es decir, un acto unitario que consiste en una sola *intelección* que no posee otro objeto. Por su parte, Viano y Romeyer Dherbey (1996: 143), señalan que con el verbo “tocar”, Aristóteles realiza una analogía entre la *intelección* y

traza la prioridad ontológica de los objetos (compuestos o simples) frente a su actividad intelectual correspondiente: el ser compuesto impone una verdad predicativa (por correspondencia), mientras que el ser simple e indivisible impone una verdad no predicativa a través de la captación intelectual. Respecto del primer caso, Aristóteles es explícito: “no es que tú eres blanco porque opinemos en verdad que lo eres, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, al decirlo, estamos en la verdad” (*Metaph.* Θ 1051b6-9). La composición o unión presente en la realidad determina la verdad (o falsedad) de nuestros enunciados, que presentan una determinada unión o composición en el juicio. (3) Por el contrario, en el caso del ser simple, no hay posibilidad de error o falsedad porque se trata de un ser indivisible (sin partes) que no admite predicación alguna:

La intelección de los indivisibles tiene lugar en aquellos objetos acerca de los cuales no cabe el error. En cuanto a los objetos en que cabe tanto el error como la verdad, tiene lugar ya una composición de conceptos que viene a constituir como una unidad. (*De an.* III 6, 430a26-28).

En otras palabras, la estructura misma de lo simple, en virtud de su ser incompuesto, excluye la posibilidad de la falsedad al excluir la predicación; (3) en lugar de hablar de falsedad o error, Aristóteles llama “ignorancia” a la falla de captación del objeto simple.¹³

I 255

Ahora bien, ¿en qué consisten esta clase de objetos simples, indivisibles e incompuestos? En nuestro pasaje de *Metaph.* Θ 10 el Estagirita realiza

la percepción. El sentido de la analogía estribaría en que así como el tacto es el que tiene mayor cercanía con su objeto, así el objeto simple de intelección es el más cercano al intelecto.

¹³ En el pasaje de *Metaph.* citado, Aristóteles llama “ignorancia” a la falla de intelección y la compara con una suerte de “ceguera parcial”: no es que el intelecto carezca por completo de la capacidad de entender, sino que, en una ocasión concreta, ha fallado en la captación del simple. Es por ello que el Estagirita sostiene que sobre esta clase de objetos no cabe el error o la falsedad: o se da la captación (verdad) o no se da (ignorancia). No obstante, señala escuetamente que no cabe falsedad o error “a no ser accidentalmente”. El texto dista de ser claro: ¿qué quiere decir que el error puede producirse “accidentalmente”? Alejandro de Afrodisia (*In Aristot. Metaph. comm.* 600, 16-17) identifica el error accidental con la falla de captación, mientras que, para Tomás de Aquino (*In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*), el error consiste en aplicar la definición de algo a otra cosa que no le corresponde. Por su parte, Ross (1948: 277) señala que, aunque no cabe el error respecto del término considerado como término simple, cabe el error acerca de él incidentalmente, a saber, en vista de que no es solamente un elemento del complejo de la definición, sino que él mismo es también un complejo de género y diferencia.

una fugaz caracterización, limitándose a afirmar que ('3) se trata de esencias *en acto*. Resulta imprescindible, para complementar dicha caracterización, recurrir a algunos pasajes del tratamiento paralelo que Aristóteles realiza en *De anima*:

Al igual que la afirmación, la enunciación predica algo de un sujeto y siempre es verdadera o falsa. No ocurre lo mismo, sin embargo, con todo tipo de intelección, sino que cuando se entiende qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto. Pero así como la visión es verdadera cuando se trata del sensible propio pero no siempre es verdadera cuando se trata de si lo blanco es un hombre o no, así también sucede en relación con los objetos separados de la materia. (*De an.* III 6, 430b26-30).

Realizando un paralelismo entre las facultades sensitiva e intelectual, el Estagirita afirma que el intelecto tiene una función análoga a la sensación: a través de la intelección o captación intelectual, el intelecto aprehende su objeto (las esencias). No obstante, Aristóteles se cuida de señalar que la intelección funciona como la visión del sensible *por accidente*: a veces capta su objeto y a veces no. Respecto del objeto del intelecto, en este pasaje solo se dice que se encuentra *separado* de la materia; unas líneas después Aristóteles afirma:

A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero estos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de esta. Y puesto que, a lo que parece, *no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles –tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles– se encuentran en las formas sensibles*. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender (*De an.* III 8, 431b27-432a9).

Los objetos simples, indivisibles e incompuestos consisten en las formas inteligibles que, al tener una presencia inmaterial en el intelecto cognoscente, se encuentran *separadas* de las sustancias sensibles. En otras palabras, entendemos que las formas son separadas en tanto se encuentran despojadas de materia en el intelecto. En este pasaje, no obstante, se describen únicamente dos clases de objetos inteligibles: las formas de las entidades sensibles y las abstracciones matemáticas; ambas clases de objetos se caracterizan por existir *en potencia* en las formas sensibles (extraídas de las

substancias sensibles), pudiendo existir *en acto* únicamente en el intelecto. Por el contrario, las formas inteligibles de las entidades suprasensibles, por carecer de materia, existen y son cognoscibles *en acto*.

La caracterización de los objetos simples como formas inteligibles es congruente con la fugaz descripción de *Metaph.* Θ 10: las esencias se encuentran siempre *en acto*, puesto que no se generan ni corrompen. La actualidad de las formas es central en el planteo aristotélico: los objetos inteligibles son *en acto* en la medida en que están en el intelecto, es decir, en la medida en que son pensados por el intelecto. La actualidad de las formas inteligibles y el intelecto es simultánea: cuando el intelecto realiza la actividad de entender, capta su objeto *en acto* y este existe *en acto*. Aristóteles conceptualiza dos distintos grados de actualidad y, correlativamente, dos formas de actualización: (i) el pasaje de la potencia al acto primero, y (ii) el pasaje del acto primero al acto segundo. En el primer caso, un individuo tiene la potencia de aprender *x*; cuando aprende *x*, se produce el pasaje de la ignorancia al conocimiento, es decir, actualiza su potencialidad de conocer. En el segundo caso, la actualización consiste en ejercitar el conocimiento, es decir, en poner *en acto* (segundo) el conocimiento que se posee como disposición (acto primero). Estas distinciones se aplican a la facultad intelectiva y a sus objetos: el intelecto es potencialmente la(s) forma(s) inteligible(s) antes de aprehenderlas; correlativamente, las formas inteligibles se encuentran *en potencia* en las formas sensibles. El intelecto actualiza su potencialidad de conocer cuando aprehende su objeto y correlativamente, la forma inteligible deviene *en acto* (primero). Ahora bien, cada vez que la facultad intelectiva *piensa* en las formas, intelecto y formas inteligibles alcanzan un mayor grado de actualidad, es decir, pasan del acto primero al acto segundo.

I 257

La potencialidad del intelecto y de las formas sensibles es también simultánea correlativamente: cuando el intelecto no realiza su actividad, las formas inteligibles se encuentran *en potencia* en las formas sensibles. En otras palabras, cuando el intelecto no capta o no ha captado aún los objetos inteligibles, decimos que es *en potencia* las formas inteligibles; estas, por su parte, al no ser captadas por el intelecto, se encuentran en un estado de potencialidad.

Teniendo en cuenta que la sensación implica un carácter relacional entre la percepción y lo percibido, debemos afirmar, en virtud del paralelismo de las facultades, que la captación intelectual implica también dos relativos: el conocimiento (que se da en el intelecto) y lo cognoscible (las formas inteligibles). La actualidad y potencialidad de la facultad intelectiva se corresponde siempre con la actualidad y potencialidad de sus objetos de conocimiento.

7. Conclusiones

En las secciones 2 y 3 presentamos y analizamos la concepción inicial de los relativos que el Estagirita desarrolla en *Categorías*, incluyendo el caso especial del “conocimiento” y “lo cognoscible”. A partir del examen de la primera definición de relativos concluimos que, si bien muestra algunos rasgos estructurales de esta clase de accidentes, debe ser desechada porque falla en la delimitación conceptual de esta categoría al incluir ítems ajenos a ella, a saber, las substancias segundas. Por lo tanto, concluimos que algunos de los rasgos estructurales de los relativos son: (a) ser significados por términos relacionales; (b) implicar la referencia hacia un correlativo (y, por ende, una relación correlativa); (c) admitir la “reciprocidad predicativa”; (d) ser accidentes que, en virtud de hallarse dispuestos unos a otros, relacionan dos (o más) substancias.

La segunda definición formulada por Aristóteles tiene por finalidad superar las falencias de la primera: entre los relativos no se cuentan las entidades que se dicen con relación a otro, sino las entidades que *son* en relación con otro. En otras palabras, (e) un relativo es aquello cuyo ser no puede expresarse sin hacer referencia a algo diferente.

258 | En el caso peculiar del “conocimiento” y “lo cognoscible” (2), señalamos que estos relativos se caracterizan por una implicación existencial simultánea compatible con la prioridad de un relativo sobre el otro: el objeto, en tanto causa, es anterior al conocimiento que da lugar. Dicha *anterioridad causal* es conceptualizada por el Estagirita en su primer modelo explicativo de la relación entre la percepción y lo percibido, pero la extiende a la relación entre el enunciado declarativo y el estado de cosas al que refiere.

En la cuarta sección, señalamos que la relación entre “el conocimiento” y “lo cognoscible”, tal como es conceptualizada en *Metaph. Δ 15*, implica una asimetría en su modo de enunciación que refleja y presupone la anterioridad causal del objeto frente al conocimiento. A la par, nos encargamos de mostrar que la concepción de la prioridad causal que está allí de trasfondo no coincide con la presupuesta en *Categorías*; con la introducción de las nociones de “acto” y “potencia”, el Estagirita realiza una notable modificación de su concepción inicial de la percepción: el objeto *en acto* es simultáneo y dependiente de la percepción (en acto); pero *en potencia* es anterior e independiente de aquella.

A partir de las distinciones entre facultades y objetos –potenciales y actuales–, reconstruimos el paralelismo que Aristóteles traza entre la sensación y el intelecto (y sus respectivos objetos) en su nueva concepción de la prioridad causal entre relativos. Tanto en el caso de la sensación como en el del intelecto, una afección –proveniente del objeto– debe tener lugar para

que se actualice la potencialidad de conocer de dichas facultades. Por otro lado, las facultades son correlativas a sus objetos en sus estados de actualidad y potencialidad.

En las últimas secciones, mostramos que la estructura relacional propia de los relativos se aplica para el caso de la verdad por correspondencia (5) y para el caso de la verdad por captación intelectual (6). De acuerdo con la estructura de los relativos, *en acto*, lo cognoscible es simultáneo y dependiente del conocimiento; *en potencia*, los objetos son anteriores e independientes de la facultad cognitiva. Al analizar las condiciones de verdad del enunciado declarativo, mostramos que la verdad de las proposiciones compuestas por el juicio (Sujeto + verbo + predicado) presupone una estructura relacional: nuestro pensamiento y nuestro lenguaje se encuentran dirigidos hacia la realidad independiente que oficia de polo objetivo contra el cual se contrastan y adquieren su valor de verdad. La composición realizada en el intelecto se determina como verdadera si reproduce una composición anterior presente en la realidad; por el contrario, si no reproduce el estado de cosas efectivo, es falsa. Desde el punto de vista del acto, los objetos y los estados de cosas son simultáneos con las proposiciones verdaderas; no obstante, desde el punto de vista de la potencia, estos son anteriores e independientes de aquellas, puesto que constituyen la condición de posibilidad de su verdad. Puesto que las proposiciones falsas no se adecúan a un estado de cosas efectivo, no son *en acto* simultáneas con la realidad y patentizan la anterioridad de esta.

I 259

En suma, los objetos y los estados de cosas se identifican con el relativo “lo cognoscible”, mientras que el juicio y el enunciado declarativos se identifican con “el conocimiento”. Los estados de cosas —en virtud de su anterioridad e independencia de nuestros enunciados y juicios— no son relativos por hallarse dispuestos hacia estos, más bien son relativos porque el lenguaje y el pensamiento son relativos a ellos; la direccionalidad de las proposiciones, en cambio, implica que se hallen dispuestas hacia la realidad.

La captación intelectual, por su parte, comporta también una estructura relacional entre ítems relativos: la actualidad y la potencialidad de la facultad intelectual se correlaciona con la actualidad y la potencialidad de las formas inteligibles; cuando el intelecto se encuentra *en acto* inteliendo, las formas se encuentran *en acto* en el intelecto. Cuando el intelecto no se encuentra inteliendo o aún no ha inteligido, se encuentra *en potencia* en relación con su objeto, que también se encuentra en un estado de potencialidad (en las formas sensibles o en el intelecto *en tanto* disposición). La actualización de la facultad y del objeto es simultánea: para que el intelecto se actualice debe aprehender la forma, mientras que esta debe ser captada por el intelecto para pasar de la potencialidad a la actualidad.

La relación entre el intelecto y las esencias es también asimétrica: si bien las formas –en tanto objetos inteligibles– no existen *en acto* con independencia del intelecto, sí existen independientemente de aquel *en potencia* en las formas sensibles provistas por la sensación. Ahora bien, las formas sensibles provienen, a su vez, de la captación sensorial de las entidades sensibles (compuestos de materia y forma); el fundamento último de la forma inteligible es, entonces, la forma real presente en las entidades compuestas (que no se genera ni corrompe y preexiste al compuesto individual). Por su parte, el intelecto en acto no guarda dependencia alguna con las formas en acto; tampoco depende, cuando se encuentra en estado de potencialidad, de las formas en potencia. No obstante, el intelecto en acto sí depende de las formas en potencia, puesto que estas se consideran la causa de la intelección, es decir, de la actualización del intelecto.

En conclusión, hemos intentado mostrar que la verdad por correspondencia y la verdad por captación intelectual no constituyen dos teorizaciones diferentes del ser “como verdadero”; por el contrario, Aristóteles tiene una concepción unitaria de la verdad que se funda en la estructura propia de los relativos “lo cognoscible”–“el conocimiento”. La diferencia entre la verdad de lo compuesto y de lo simple se explica por diferentes actividades del intelecto (juicio y aprehensión) que se correlacionan con diferentes objetos (estados de cosas y formas inteligibles). En otras palabras, lo que explica la diferencia en las modalidades de la verdad son los objetos con los que el intelecto opera. No obstante, en ambos casos, el intelecto consiste en un relativo que se halla dispuesto hacia sus objetos, mientras que estos constituyen relativos por la disposición de la facultad intelectual hacia ellos. La relación del intelecto con sus objetos es la misma en ambos casos: los estados de cosas y las formas inteligibles son (en potencia) anteriores e independientes de la actividad intelectual, la cual depende de sus objetos para actualizarse.

Algunos estudiosos han contrapuesto la verdad predicativa a la captación intelectual por entender que en esta última Aristóteles introduce una verdad ontológica (o preproposicional): a través de la intuición intelectual captamos la verdad presente en las cosas mismas. Esta “verdad” es anterior al discurso (prefigura la verdad del discurso en las cosas mismas) y es anterior a la oposición verdadero-falso. Ahora bien, la captación intelectual –al igual que el juicio– presupone la relación entre dos ítems relativos: el intelecto y la forma inteligible. En el caso del juicio, lo que es cualificado como verdadero (o falso) es la composición (o división) que tiene lugar en el pensamiento por adecuarse (o no) a las cosas. En sí mismas, las cosas no son ni verdaderas ni falsas, constituyen el polo objetivo contra el cual se comparan las composiciones y divisiones del pensamiento. Debido a que la verdad es una

propiedad del discurso y del pensamiento, debe excluirse como objeto de estudio de la filosofía primera (*Metaph.* E 4).

En el caso de la captación intelectual, lo que es cualificado como verdadero no es el objeto inteligible en sí mismo, sino el estado de la facultad intelectiva: (i) si aprehende la forma, el intelecto está en la verdad; (ii) si no la capta, se encuentra en la ignorancia; y (iii) si la capta accidentalmente, se encuentra en una suerte de error. La cualificación del intelecto dependerá, entonces, de la relación que mantenga con las formas inteligibles.

En suma, para Aristóteles no puede haber una “verdad ontológica” porque el predicado “verdadero” no cualifica las cosas que son en sentido primordial (las categorías y la *ousía*), sino los estados del intelecto, tanto cuando realiza juicios como cuando aprehende las esencias.

BIBLIOGRAFÍA

- Ackrill, J.** (ed.) (1963), *Aristotle: Categories*, translation and commentary by J. Ackrill (Oxford: Clarendon Press).
- Alejandro de Afrodisias**, *In Aristoteles Metaphysica Commentaria*, edición de M. Hayduck (Berlín, Reimer, vol. 1 en la serie “Commentaria in Aristotelem graeca”, ed. Academia de Berlín, 1981).
- Aristóteles**, *Categorías: Sobre la Interpretación*, traducción y comentario de Jorge Mitelman (Buenos Aires: Losada, 2009).
- Aristóteles**, *Metaphysics Books G, D and E*, traducción y comentario de C. Kirwan (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Aristóteles**, *Metafísica*, traducción y comentario de T. Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994).
- Aristóteles**, *Acerca del Alma*, traducción y comentario de T. Calvo Martinez (Madrid: Gredos, 1978).
- Aubenque, P.** (1981), *El problema del ser en Aristóteles* (Madrid: Taurus, 1981).
- Brentano, F.** (2007), *Sobre los múltiples sentidos del ente según Aristóteles*, (Madrid: Encuentro).
- Berti, E.** (1996), “Reconsidérations sur l’intellection de «indivisibles» selon Aristote, *De anima* III 6”, en Viano y Roemeyer Dherbey (1996: 391-404).
- Crivelli, P.** (2004), *Aristotle on Truth* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Fustenberg, C.** (2014), “Los relativos en las *Categorías* de Aristóteles”, *Eikasía*, 60: 199-222.
- Gottlieb, P. L.** (1993), “Aristotle versus Protagoras on Relatives and the Objects of Perception”, *Studies in Ancient Philosophy*, 38: 101-119.
- Halper, E.** (1989), *One and Many in Aristotle’s Metaphysics: The Central Books*, Columbus, Ohio University Press.

- Mansion, S.** (1961) (comp.), *Aristote et les problèmes de méthode: Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1^{er} septembre* (Louvain: Nauwelaerts).
- Mignucci, M.** (1986), “Aristotle’s Definition of Relatives in *Cat. 7*”, *Phronesis*, 31: 101–127.
- Morales, F.** (1994), “Relational Attributes in Aristotle”, *Phronesis*, 39: 255–274.
- Moreau, J.** (1961), “Aristote et la vérité antéprédicative”, en Mansion (1961 : 21–33).
- Movia, G.** (ed.) (1979), *Aristotele: L’Anima*, traducción, introducción y comentario de G. Movia (Napoli: Loffredo, 1979).
- Pearson, G.** (2005), “Aristotle on Being-as-Truth”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 28: 201–231.
- Rijk, L. de** (1952), *The Place of the Categories of Being in Aristotle’s Philosophy*, Assen, Van Gorcum.
- Ross, W. D.** (ed.) (1948), *Aristotle’s Metaphysics*, text and commentary by W. D. Ross (Oxford: Oxford University Press).
- Ross, W. D.** (ed.) (1986), *Aristotelis: De anima* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
- Santa Cruz, M. I.** (2012), “Sobre la categoría de relativos en Platón y Aristóteles”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 38: 5–30.
- Tomás de Aquino**, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, edición de M. R. Cathala (Turín: Marietti, 1977).
- Tugendhat, E.** (1998), “El concepto de verdad en Aristóteles”, en *Ser, Verdad y Acción. Ensayos Filosóficos* (Barcelona: Gedisa: 165–175).
- Viano, C. y Romeyer Dherbey, G.** (1996) (comps.), *Corps et âme: Sur le De anima d’Aristote* (Paris: Vrin).
- Vigo, A.** (2006), *Estudios Aristotélicos* (Pamplona: Universidad de Navarra).
- Wilpert, Paul** (1940), “Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff”, *Philosophical Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 53: 3–16

Recibido: 01-2017; aceptado: 06-2017

On the Normative Consequences of Virtue and Utility Friendships in Aristotle

DANIEL SIMÃO NASCIMENTO

Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro

Universidade Federal de Santa Maria

I 263

Abstract: In this article, I use the expanded hohfeldian model presented by Wenar to argue that, according to Aristotle's theory of friendship, every bond of friendship that is based on utility or virtue creates duties and hohfeldian incidents between those who are friends. In section 1, I provide a quick presentation of Hohfeld's work and of Wenar's hohfeldian model. In section 2, I present my thesis about the creation of certain hohfeldian incidents and certain duties in virtue and utility friendships as conceived by Aristotle. In section 3, I give a broad characterization of Aristotle's theory of friendship and of the three great kinds of friendship that he recognizes. In section 4, I defend the thesis that it is only in virtue and utility friendships that duties are created. In section 5, I specify what are the hohfeldian incidents created by these two kinds of friendship. In section 6, I specify the two ways in which, according to Aristotle, these incidents and duties might be created. In section 7, I conclude with a brief recapitulation of the argument.

Keywords: Aristotle, Hohfeld, friendship, normativity, duty.

Resumen: En este artículo utilizo el modelo hohfeldiano extendido, presentado por Wenar, para argumentar que, según la teoría de la amistad de Aristóteles, todo lazo de amistad basado en la utilidad o la virtud crea deberes e incidentes hohfeldianos entre aquellos que son amigos. En la sección 1 proporciono una presentación rápida de la obra de Hohfeld y del modelo hohfeldiano de Wenar. En la sección 2 presento mi tesis sobre la creación de ciertos incidentes hohfeldianos y ciertos deberes en las amistades basadas en la virtud y la utilidad tal como fueron concebidos por Aristóteles. En la sección 3 ofrezco una caracterización general de la teoría de la amistad de Aristóteles y de los tres grandes tipos de amistad que reconoce. En la sección 4 defiendo la tesis de que los deberes se crean solamente en las amistades basadas en la virtud y la utilidad. En la sección 5 especifico cuáles son los incidentes hohfeldianos creados por estos dos tipos de amistad. En la sección 6 especifico las dos maneras en que, según Aristóteles, podrían crearse estos incidentes y deberes. En la sección 7 concluyo con una breve recapitulación de la argumentación.

264 |

Palabras clave: Aristóteles, Hohfeld, amistad, normatividad, deber.

1. Hohfeld, Wenar and the hohfeldian incidents

Wesley Newcomb Hohfeld was an American jurist who published a series of articles between 1909 and 1917 that were very important for 20th century analytical philosophy of right and established Hohfeld as a major precursor to the deontic logic that was later formulated by Von Wright.¹ His two major contributions were the articles “Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning” (Hohfeld 1913) and “Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning” (Hohfeld 1917). In these articles, Hohfeld analyzed how jurists and judges alike use the word “right” to speak of the rights of groups and individuals such as the right of free speech, the right to vote, the right to abort and etc.

¹ On this point see Saunders 1990: 465. Although some have questioned the usefulness of the hohfeldian framework, as Hudson and Husak 1980 for example, these attempts are more often than not met with quick and thorough replies like the one we find in Perry 1980 against Hudson and Husak 1980.

According to Hohfeld, although the word “right” was used in these contexts to name several different juridical relations, there are some basic meanings of the word, each of those basic meanings express a clear and simple juridical fact and all rights are in fact complex juridical facts made up of the agglutination of these simple juridical facts. Although his analysis was confined to the use of the word in the juridical realm, his concepts been used by many who followed him to analyze the way we talk about rights in the most diverse contexts.²

Indeed, we do say that we have the right to believe in a proposition p, that we have or don't have the right to feel a certain way and that we have or don't have the right to do a certain action. Besides, we say not only that a citizen has the right to vote, but also that a football player has the right to hit the ball with his feet or his head, but not with his hands, that the chess player has the right to take a certain time to decide what move he is going to make and that he has or does not have the right to move a certain piece in a certain way, just like we say that a judge has the right to order somebody's arrest and that the officials in customs have the right to order a traveler to open his bags.

Today, many scholars have been working on Hohfeld's theory in order to improve and expand its capacities.³ Others have chosen to apply it in order to analyze and clarify the works of other philosophers.⁴ In the case of Aristotle, the hohfeldian incidents were used with great success by Fred Miller Jr. to clarify Aristotle's political thought in *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics* (Miller Jr. 1997) and in “Aristotle's Philosophy of Law” (Miller Jr. 2007).⁵ Although the present work is indebted to the contributions of professor Fred Miller Jr., the use that is made of the hohfeldian incidents in the present work is original in at least two ways: in what follows, I use the expanded model proposed in Wenar 2005: 223-237 instead of the dominant model,⁶ and I employ this model in Aristotle's theory of

I 265

² For example, Wenar 2015.

³ For example, Wenar 2005 and Biasetti 2015.

⁴ In the case of Thomas Hobbes this use is particularly developed. Indeed, the first standard application of the hohfeldian incidents to Hobbesian thought has already been rightly criticized in Curran 2002, 2006a and 2006b, and the errors that were pointed out have already been overcome in Yates 2013.

⁵ The author also used the hohfeldian incidents to clarify affirmations we find in several of our primary sources for ancient Greek law in Miller Jr. 2009.

⁶ In the classic model we have only four incidents – privileges, claims, powers and immunities. Although Hohfeld decided to call ‘right’ what others and I prefer to call ‘claim’, this same fourfold division is the one we find at the heart of the two tables of eight jural opposites we find in Hohfeld 1913: 30 and Hohfeld 1917: 710. As noticed by Cook 1919: 724-725,

friendship – an area of his work in which the hohfeldian incidents have not yet been employed to clarify his thought.

For the purposes of this paper, the expanded hohfeldian model can be summed up as follows.

An individual has a *single privilege* (S. Pr.) to ϕ when he has no duty not to ϕ and a *duty to ϕ* . This is maybe the case of a sheriff right to break down a door behind which a wanted fugitive is locked *if* we assume the right came with a duty to break down the door and pursue the fugitive. On the other hand, an individual has a *paired privilege* (P. Pr.) to ϕ when he has no duty to ϕ or not to ϕ . This is the case of the chess player that has the right to capture his opponent's pawn and the right to abort many believes women should have.

An individual has a *claim* (Cl.) on another when this other has a duty towards him to ϕ or not to ϕ . For every claim possessed by one individual there is some other who has a duty towards him to fulfill that claim. Your (Cl.) that I not strike you correlates to my duty not to strike you, your (Cl.) that I help you correlates to my duty to help you, your (Cl.) that I do what I promised correlates to my duty to do what I promised, and an employee's (Cl.) to his pay correlates with his employer's duty to pay him.

266 | An individual has a *single power* (S. Po.) when he has the ability to create, waive, or annul some hohfeldian incident and a *duty to do so or not do so*. A judge has a (S. Po.) to sentence a convicted criminal under mandatory sentencing laws, annulling many of his rights, because once the decision of the jury is made he is not free to sentence or not sentence the criminal. On the other hand, an individual has a *paired power* (P. Po.) when he has the ability to create, waive, or annul some hohfeldian incident and has no duty to do so or not do so. For example: we have a (P. Po.) of promising or not promising things to others, which creates a claim of fulfillment in the ones who are promised something.

—

these four terms were already employed by lawyers and judges at the time Hohfeld wrote his works in order to express the same concepts he would later formulate, but they were not always used in a consistent manner to express *only* these concepts. It should also be pointed out that although the consistency of the hohfeldian notion of a privilege was questioned in Moritz 1960: 9-10, Moritz 1973 and Christie 1973: 814-822, the answers provided in Mullock 1970a, Mullock 1970b and Mullock 1977 were sufficient to resolve all of the concerns raised by Moritz and Christie and that no new questions regarding the consistency of that notion have been put forward ever since. Nevertheless, the expanded model designed in Wenar 2005 is a significant improvement over this model because it allows us to clearly distinguish between two different types of privileges and powers, those that are simple and those that are paired.

An individual has an *immunity* (Im.) towards another when this other lacks the ability to change his normative situation in a particular way. We say that a tenured professor has an (Im.) to being fired, which correlates to the university's lack of a power to fire him, and that a witness sometimes has an (Im.) against prosecution, which correlates with the government's lack of power to prosecute her.

Since the adoption of hohfeldian language to clarify Aristotle's thought has already been defended and justified in Miller Jr. (1997: 87-142), I will not elaborate much on this matter. Nevertheless, there is one objection that can be made against the employment of this language that, as far as I know, Miller Jr. does not address, namely, that hohfeldian models employ the notion of duty and that, according to many, such talk is not helpful at all when it comes to analyzing the work of Greek philosophers.

In my opinion, the best way to address these doubts in the present context is to explain why we should talk of duty and of hohfeldian incidents when carrying out the analysis of Aristotle's theory of friendship. In what sense does our talk of duties and hohfeldian incidents make a difference? What does the notion of duty add to it? What would be lost if instead of using the idea of duty we simply referred to justice, or if we spoke only of normative consequences or normative requirements? I believe that the argument in the next pages can be used to answer these questions, and it might be useful to provide a brief summary of it both in order to clarify how exactly it can be used to answer them and to prepare the reader for the exposition that is to follow.

I 267

2. Duties and hohfeldian incidents in Aristotle's theory of friendship

As I intend to show, there is one concept that is central to Aristotle's theory of friendship which justifies our talk of duty while applying the hohfeldian model proposed above, namely, the term *opheilema* (NE VIII 13, 1162b5-34; IX 2, 1164b23-1165a35), which is usually translated as either debt or obligation. As we shall see, Aristotle believes that virtue and utility friendships always create debts or obligations of cooperation between friends, which means that to have a friend of this type means owing them certain actions or behaviors in virtue of having this precise relationship with him.

I say this word justifies our talk of duty while employing hohfeldian language because, although the word duty has several meanings, in one of these meanings to have a duty is to owe the performance of an action to

somebody or some group, and this is the meaning of the word which I'm using. Therefore, one might say that the reason I believe we are justified in employing this concept of duty in Aristotle's theory of friendship is because I believe that whenever there is an *opheilema* there is also a duty in this sense. As we shall see in section V, the word *opheilema* was indeed used – both by Aristotle and before him – to indicate a debt or an obligation that has the general form of an action that is owed to somebody by somebody. To have an *opheilema*, in these cases, is to owe an action to somebody, and since this is precisely the definition of the concept of duty that I'm employing, we can say that at least in these cases to have an *opheilema* is to have a duty in the sense of the word that is pertinent for this discussion.

In light of this, I think it is indeed reasonable to propose the use of this notion of duty to clarify this aspect of Aristotle's theory of friendship. But the use of the hohfeldian model implies not only the use of this notion of duty but also the use of at least some of the hohfeldian incidents. As we shall see, for this use to be fully justified we need to bear in mind not only Aristotle's use of the term *opheilema*, but also his talk of accusations (*enklémata*) and recriminations (*mémipseis*) between friends (Aristotle, NE VIII 13, 1162b5–34), and of a friend's capacity or ability both to “liberate” a friend, so to speak, of the performance of any actions that this friend owes to him because of their friendship (Aristotle, NE VIII 14, 1163b18–23), or, alternatively, to exact (*epizetéo*) from him what their friendship allows (Aristotle, NE VIII 14, 1163b13–18).

If what is said below is correct, these aspects of Aristotle's theory could be perspicuously formulated in hohfeldian terms by saying that to every debt a friend has to another friend there is a claim that the debt is paid – a hohfeldian incident – that belongs to him who is owed, and that he who is owed has a paired power over he who owes because he has the ability to simply waive his claim, doing away both with it and with the friend's duty. If we accept these conclusion, I see no reason not to recognize that the notion of duty I am employing does not hinder our understanding of Aristotle's thought, and that this very same notion can be used, together with the expanded hohfeldian model, to further our understanding of the normative consequences of utility and virtue friendships in Aristotle's thought. If what is said in what follows is correct, we should include duties and hohfeldian incidents among these consequences.

I believe I have said enough about the hohfeldian model I have chosen to employ and about the concept of duty that features in it to show why I believe it can be helpful to those who seek to understand Aristotle's theory of friendship. It is now time to turn our attention to this theory and see if our interpretation of it can support the claims we have made so far.

3. *Justice, friendship and cooperation in Aristotle*

In book I of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle says that all human beings have a desire for happiness and that happiness is an end that is both complete and sufficient (Aristotle, *NE* I 7, 1097a35–b22). In book IX, he says that human beings need friends in order to be happy because they need to live with others so as to be happy (Aristotle, *NE* IX 9, 1169b17–21), and there are at least two passages of his work where a strict relationship between having friends and living in community is postulated. These passages are the following:

The objects and the personal relationships with which friendship is concerned appear, as was said at the outset, to be the same as those which are the sphere of justice. For in every community we find some sort of justice and friendship: one notes that shipmates and fellow-soldiers speak of each other as “my friend”, and so in fact do the partners in community. But their friendship is limited to the extent of their community, as is the kind of justice that exists between them. (Aristotle, *NE* VIII 9, 1159b25–30)

It is manifest therefore that a political community is not merely the sharing of a common locality for the purpose of preventing mutual injury and exchanging goods. These are necessary preconditions of its existence, yet nevertheless, even if all these conditions are present, that does not therefore make a political community, for a political community is a community of families and of clans in living well, and its object is a full and independent life. At the same time this will not be realized unless the partners do inhabit one and the same locality and practice intermarriage; this indeed is the reason why family relationships have arisen throughout the political communities, and brotherhoods and clubs for sacrificial rites and social recreations. But such organizations are produced by the feeling of friendship, for friendship is the motive of social life; therefore, while the object of a political community is the good life, these things are means to that end. (Aristotle, *Pol.* III 5, 1280b30–40)

As we can see, Aristotle thinks not only that friendship and justice exist in every form of community, but also that friendship is the reason why men live in communities. To be a part of a community is to be connected by a bond of friendship with the others who are a part of it. Although Aristotle recognizes the existence of many different types of community throughout his work, the purposes of this paper make it unnecessary to work out the many differences between the many communities mentioned by Aristotle.

As it is the case with many of his theories, Aristotle departed greatly from his predecessors when it came to explaining friendship. Before him, there were those who thought that it was caused by likeness and those who thought it was caused by difference (Aristotle, *EE* VII 1, 1235a5–28, *NE* VIII 1, 1155a33–8). Aristotle himself thought that these explanations were too general to say anything meaningful about friendship, and he ended up rejecting both explanations in favor of his own functional account in which friendship is explained teleologically. For the philosopher, friendship is something that happens as a means to some good that is the end of the friendship.

In both ethical treatises, Aristotle recognizes the existence of three great kinds of friendship, namely, pleasure friendship, utility friendship and virtue (or character) friendship (Aristotle, *EE* VII 1, 1236a32–33, *NE* VIII 3, 1156a7–8). These three kinds are distinguished according to the kind of good at which they aim, but what exactly does it mean to say that a given friendship “aims at” a good of one of these three kinds?

As we go through his theory of friendship in the *NE*, we see that Aristotle recognized the existence of many different kinds of community, that according to him to each community corresponds one bond of friendship, and – crucially – that in every bond of friendship the friends expect each other to cooperate proportionally to the achievement of the goal that is the aim of the friendship.⁷ According to the interpretation I’m proposing, in two of the three great kinds – namely, in utility and virtue friendships – the bond of friendship creates not only a mutual expectation of cooperation, but also a duty to cooperate.

Nevertheless, it is important to notice that this cooperation can take place in many ways and that, according to Aristotle, the duties created by these bonds of friendships are not always sufficient to produce cooperation. In order for us to properly understand Aristotle’s theory of friendship these two points must be clear. In what follows, I’ll deal with them in the order they were stated.

In what concerns the way cooperation happens, Aristotle assumes that if me and my friend are friends in view of the pleasure of drinking together, then we will be disposed to cooperate so as to both (a) drink together and (b) have and give pleasure in an appropriate way in drinking together so as to perpetuate our friendship and keep having opportunities of drinking together in the future (Aristotle, *NE* VIII 4, 1158a18–23). In doing so, we would regularly cooperate towards the achievement of having pleasure in

⁷ As recently noted in Pakaluk 2005: 263.

drinking together and naturally create in each other the expectancy of future mutual cooperation towards the same end. But according to Aristotle the pleasure in being around each other and in both giving and receiving pleasure from each other is only typical of pleasure and virtue friendship.

In a friendship of utility, it may very well be the case that the only act of cooperation is an exchange of goods that each friend obtained independently. These cases of friendship can happen even when the friends do not have any pleasure in each other's company, take no pleasure in helping each other out and the only aim each friend has in the friendship is the benefit with which the other is supposed to provide him (Aristotle, *NE* VIII 4, 1157a12-14). Although it must be clear that to Aristotle this is friendship in its lowest form (Aristotle, *NE* VIII 4, 1158a18-19), we should also stress the fact that he counts an association of this form as a case of utility friendship.⁸

Virtue friendship is a kind of friendship that is significantly different from both pleasure friendship and utility friendship. Virtue friendship is similar to pleasure friendship because in both kinds the friends take pleasure in being together and benefiting each other, and it is similar to utility friendship because in both cases the friends are useful to one another (Aristotle, *NE* VIII 4, 1157a20-25). Nevertheless, according to Aristotle we become virtuous by doing virtuous actions ourselves, which means one person cannot provide another with virtue in the same way one can provide another with pleasure or useful things. It is simply not possible to just "give" virtue that way. Besides, even if it were possible that would not be what Aristotle calls virtue friendship because according to him virtue friendship is a friendship between people who are already virtuous.⁹ Because of this peculiarity it is not easy to determine what is the good that is provided and aimed at in virtue friendship; scholars have disagreed considerably in this matter.

According to some, virtue friendships help and/or improve the practice of virtuous actions.¹⁰ According to others, virtue friendships would provide the individuals that took part in it with a special kind of pleasure, namely,

I 271

⁸ The question of the presence of goodwill in all friendships has been much discussed, and Mulgan 1999: 23 may be right when he says that the most prudent thing we can do is to leave the question open. Since the thesis I'm defending does not depend on this point, I'll not elaborate on my position. For an opinion different than my own see Zingano 2015: 205.

⁹ On the difference between being friends with someone because of their character and because of their personality – which can be the case in pleasure friendships – see Reiner 1991: 78-82.

¹⁰ Kraut 1989: 135-136, 169-170, Millgram 1987: 371, Schollmeier 1986: 379-388, Schoeman 1985: 292.

the pleasure of being aware and contemplating the virtuous friend and his virtuous activities.¹¹ A third interpretation argues that virtue friendships help virtuous men to better understand themselves because, since Aristotle states that such a friend is “another self”, it is possible for us to see and better understand ourselves by observing these friends and their virtuous behavior.¹² A fourth interpretation claims that virtue friends allow individuals to continue to perfect themselves even after they have acquired the virtues.¹³

For the purposes of this discussion it is unnecessary to choose any one of these interpretations, and it could even be conceded that different kinds of virtue friendship could aim at different benefits. Nevertheless, it is worth noticing that, whether the final aim is simply to cooperate in order to be able to achieve even greater feats, to delight in some sort of virtuous pleasure by contemplating these actions, to observe them in order to attain self-knowledge, or to provide us with a model that we can imitate in order to continue to perfect ourselves even after we acquire the virtues, according to all interpreters it is with the performance of virtuous actions that virtue friends are committed.

Having clarified how I understand the three kinds of friendship, I can now move on to my thesis about the duties that are created by utility and virtue friendships.

272 |

4. Aristotle on debts, duties, accusations and recriminations in virtue and utility friendships

According to Aristotle,

Accusations (*enklémata*) and recriminations (*mémpseis*) occur solely or chiefly in friendships of utility, as is to be expected. In a friendship based on virtue each party is eager to benefit the other, for this is characteristic of virtue and of friendship; and as they vie with each other in giving and not in getting benefit, no complaints nor quarrels can arise, since nobody is angry with one who loves him and benefits him, but on the contrary, if a person is of good feeling, he requites him with service in return; and the one who outdoes the

¹¹ Annas 1977: 548, 550, Schroeder 1992: 214.

¹² Cooper 1977: 301-302, Cooper 1980: 324, and Arreguín 2010.

¹³ Vakirtzis 2015.

other in beneficence will not have any complaint against his friend, since he gets what he desires, and what each man desires is the good. Nor again are complaints likely to occur between friends whose motive is pleasure either; for if they enjoy each other's company, both alike get what they wish for, and it would seem ridiculous to charge (*enkaléo*) somebody for not being agreeable to you, when you need not associate with him if you do not want to do so. But a friendship whose motive is utility is liable to give rise to complaints (*enklematiké*). For in this case the friends associate with each other for profit, and so each always wants more, and thinks he is getting less than his due; and they make it a grievance that they do not get as much as they want and deserve; and the one who is doing a service can never supply all that the one receiving it wants. It appears that, as justice is of two kinds, one unwritten and the other defined by law, so the friendship based on utility may be either customary (*ethiké*) or conventional (*nomiké*). Hence occasions for complaint chiefly occur when the type of friendship in view at the conclusion of the transaction is not the same as when the relationship was formed. Such a connection when on stated terms is one of the conventional type, whether it be a purely business matter of exchange on the spot, or a more liberal accommodation for future repayment, though still with an agreement as to the quid pro quo; and in the latter case the debt (*ophellema*) is clear and cannot cause dispute, though there is an element of friendliness in the delay allowed, for which reason in some states there is no action at law in these cases, it being held that the party to a contract involving credit must abide by the consequences. The customary type on the other hand is not based on stated terms, but the gift or other service is given as to a friend, although the giver expects to receive an equivalent or greater return, as though it had not been a free gift but a loan; and as he ends the relationship in a different spirit from that in which he began it, he will complain. (Aristotle, *NEVIII* 13, 1162b5-34)¹⁴

I 273

As we can see, the key concepts in this text are the ideas of accusation (*enklémata*), recrimination (*mémipseis*) and debt (*ophellema*). This latter term

¹⁴ Although many still translate *ethike* as 'moral', the use of this word by interpreters of Aristotle's thought has been heavily criticized by Anscombe 1958: 1-2 and, even if I managed to answer the author's objections, if I translate *ethike* as moral I might give the reader the false impression that I believe that the duties created by this kind of friendship are moral duties. As for the translation of *nomike* as legal, which is also still very common, it could give the impression that these friendships and the duty they create are legal duties. In fact, the only difference Aristotle is seeking to establish is a difference between friendships where the debts that are owed are clearly established by convention and friendships where what is owed is left unspecified, even though the fact that something is owed is not denied by any party.

is the most important of the three, for the accusations and recriminations are about unpaid debts, and they rely on the assumption that the friend owed to the individual that is complaining to pay the debt. Since according to the definition of duty we are using to have a duty is to owe an action to somebody, it seems more than reasonable to say that those who have *ophellemma* in the sense of the word that is being employed by Aristotle also have duties according to the definition we are using.

That being said, it is important to notice that according to what is said in the passage just quoted accusations (*enklémata*) and recriminations (*mémpseis*) never occur in virtue friendships, are ridiculous in pleasure friendships and most common in utility friendships. Given such a disparity, it seems that we need to ask if Aristotle thought that debts and duties were present in every friendship. In order to answer this question, we will need to understand Aristotle's reasons for saying that accusations (*enklémata*) and recriminations (*mémpseis*) never occur in virtue friendships, are ridiculous in pleasure friendships and most common in utility friendships.

According to what was said above, the reason that complaints and recrimination will never happen in virtue friendships is not because virtue friends don't have debts or duties towards each other, but because virtuous people will never ask of anyone, let alone a friend, more than what is fair, and virtuous people are by definition people who desire to act virtuously. Since to satisfy a duty towards a virtue friend is to act virtuously, it is indeed reasonable to say that virtuous people will actually seek to satisfy their duties towards each other not only for the benefit of their friends, but also because by doing so they'll be acting virtuously.

But when Aristotle says that complaints aren't likely to arise between pleasure friends because "it would seem ridiculous to charge somebody for not being agreeable to you, when you need not associate with him if you do not want to do so", it does seem like he is saying that no pleasure friends need to be associated with each other, and that no debts or duties concerning the giving and receiving of pleasure are created between pleasure friends. Aristotle is not really denying that pleasure friends may accuse and recriminate one another for not being pleasant to each other. What he is saying is that such complaints are always ridiculous, and if they are always ridiculous it is because there can never be any real debts or duties at stake between pleasure friends. For where there are debts or duties, then it is at least conceivable that there can be justified charges in case the debt is not paid and the duty is not fulfilled.

Although at first one might feel inclined to resist this argument, and maybe even try to find other passages of Aristotle's work that would justify the attribution of debts and duties to pleasure friends, I believe if we take a

look at a few of the associations that Aristotle counts as pleasure friendships we will see that not attributing duties to these friendships is a welcome result. Indeed, Aristotle specifically mentions as examples of pleasure friendship the friendship between witty people (Aristotle, *NE* VIII 3, 1156a12-14, VIII 4, 1157a5-7), the lover and the loved (Aristotle, *NE* VIII 4, 1157a5-12) and children (Aristotle, *NE* VIII 4, 1157a25-33), and it seems that in all of these cases it is very counter intuitive to posit the existence of debts and duties of cooperation to achieve the goal of the friendships in question.

According to Aristotle's theory, two friends who like each other because they are witty will try to be together in order to enjoy each other's wittiness as best as they can. In these cases, it is reasonable to say that each friend will expect the cooperation of the other in the joint task of being witty together. But it is also certainly ridiculous to imagine these people feeling like they have been taken advantage of and accusing and recriminating each other for not having been witty in a particular occasion, or to imagine that any one of them would demand of the other that he be witty now, or in a particular way, in order to repay his own wittiness in one or more past occasion.

The friendship between lover and the loved is a special case because Aristotle thinks it can become a virtue friendship when, as a result of intimacy, both have come to know and love each other's virtuous character. But, when it is for pleasure, Aristotle represents it as a friendship where the lover delights in looking at the beloved and the beloved delights in being looked at. To say that in these cases the people involved in such a friendship *owe* these actions to each other, so that any one of them would be justified in demanding, accusing and recriminating the other for not doing his part, seems very unintuitive, and the interpretation I'm offering exempts us from trying to justify this affirmation.

I 275

To make matters even more difficult, in the case of children there is the additional question of whether or not it is plausible to propose that they could have the concepts of debt and duty and be capable of applying it among themselves.

Given all these difficulties, it is indeed fortunate that Aristotle did not claim that pleasure friendships could give rise to justified recriminations and complaints. If we accept this thesis we will be positing an important difference between pleasure and utility friendships, and the first thing we have to be clear about is what exactly does that difference amount to. In my view, the difference is a difference between what you can only expect and what you can not only expect, but also demand of somebody. Pleasure friends can expect but cannot demand of each other that they repay with pleasure the pleasure they have been given, but utility and virtue friends can both expect and demand of each other that they repay proportionately

whatever benefit they have been given whenever and however they can.

Indeed, according to Aristotle,

(...) friendship exacts (*epizetéo*) what is possible, not what is due; requital in accordance with deservingness is in fact sometimes impossible, for instance in honoring the gods, or one's parents: no one could ever render them the honor they deserve, and a man is deemed virtuous if he pays them all the regard that he can. (Aristotle, *NE* VIII 14, 1163b13-18)

Although the philosopher speaks of friendship generally in this passage, I believe what Aristotle has previously said about pleasure friendships is enough for us to understand he is talking only about utility and virtue friendships in this passage. It is only in these friendships that one would be justified in exacting anything of one's friends, for it is only in these friendships that the friends really owe anything to each other.

Before we move on, it might be prudent to point out that the interpretation I'm proposing does not erase the difference between pleasure and virtue friendships, nor does it render duty talk irrelevant in both cases. Indeed, although Aristotle believes complaints are ridiculous in pleasure friendships and rules out their occurrence in virtuous friendships, it seems to me that his reasons for ruling them out in virtuous friendships are different from his reasons for ruling them out in pleasure friendships, and nothing that is said above commits us with thinking otherwise.

In the case of virtuous friendships, Aristotle seems to believe that both the character of the individuals involved in the friendship and the duties that pertain to each is known to both parties, and that these characters are such that they make each one sure of the other's efforts to fulfill their reciprocal duties. That they would be so assured is understandable, for it is the mark of a virtuous man to spontaneously seek to do virtuous actions, and to fulfill one's duties towards one's friends when the friendship is a virtue friendship is to act virtuously.

In other words, according to the interpretation I'm proposing there are no duties to cooperate in the case of pleasure friendships, while in the case of virtue friendships there is always a duty to cooperate, and the reason why it makes no sense to complain or recriminate a virtuous friend for his behavior is because you know his character is such that he would have fulfilled his duty to you if he could and, according to Aristotle, friendship can only exact what is possible. That is all that friends are allowed to ask of each other.

Having showed why I believe all bonds of virtue and utility friendship do indeed create duties between friends, I will now try to clarify which Hohfeldian incidents I believe these two kinds of friendship always create.

5. On the hohfeldian incidents that are created by virtue and utility friendships

As we have seen, Aristotle states that if A is a utility or virtue friend of B for the sake of C, then A has a duty towards B to contribute proportionally or equally to the achievement of C, and B has a duty towards A to contribute proportionally or equally to C. Since Aristotle clearly thought these duties were owed to another and could be exacted by this other, I see no reason not to recognize that, in hohfeldian terms, we could say that both friends have a (Cl.) of proportionate contribution towards the goal of the friendship on each other.

So, if what is said above is correct, we can safely conclude that utility and virtue friendships create duties and at least one hohfeldian incident between friends, namely, a claim of proportionate contribution. But there is one passage which allows us to say that such friendships also create a (P. Po.).

Indeed, according to Aristotle,

(...) a debtor ought to pay what he owes, but nothing that a son can do comes up to the benefits he has received, so that a son is always in his father's debt. But a creditor may discharge his debtor, and therefore a father may disown his son. (Aristotle, *NEVIII* 14, 1163b18-23)

I 277

As we can see, in this context to discharge can only mean to annul the debtor's debt, one's own (Cl.) that the debt be paid and the debtor's correlative duty of paying the debt. In this passage, Aristotle claims that a father may actually discharge the son's debt to him altogether by disowning him, just like any creditor may discharge his debtor. In light of what has been said so far, it seems plausible to suggest that he would also agree that a father may discharge his son from any particular duty he has towards himself without renouncing him altogether and annulling all the debts and duties his son has towards his own father.

Since the (Cl.) generated in every virtue and utility friendship is about the paying of debts, it seems that Aristotle thinks that with this (Cl.) comes the (P. Po.) of discharging or not discharging this (Cl.) and, consequently, of annulling or not annulling its correlative duty. This (P. Po.) can be exercised with regard to a (Cl.) and a duty that exists either by virtue of the kind of friendship the friends have or of some service that was rendered by one friend to the other. In each case, he who is owed the duty may discharge his friend from the obligation of fulfilling it – either at a particular occasion, or at all.

I believe I've said enough to ground my thesis according to which the bonds of virtue and utility friendship as conceived by Aristotle always

create duties and at least some of the hohfeldian incidents. But how exactly are these duties and hohfeldian incidents created? This is what I attempt to show in the next section.

6. On how duties and hohfeldian incidents are created in virtue and utility friendships

If we look to Aristotle's text for clues as to how duties and hohfeldian incidents are created inside virtue and utility friendships, it seems we must conclude that according to him these duties can be created either by the bonds of friendship themselves (Aristotle, *NE* VIII 9, 1159a35–1160a2) or through the mutual interaction of the friends in their acts of cooperation (Aristotle, *NE* VIII 14, 1163b12–19). By using the word *opheilema* in *NE* VIII 13, 1162b5–34 to name debts that are created in both these ways Aristotle is following a practice that can be seen in Greek literature before him, and it will be profitable to take a quick look at a few of those occurrences in order for us to have a better idea of the kind of normative relation that Aristotle is envisioning.

278 |

The passages I selected are (a) “on this property, I have the following debts” (Demosthenes, *Private Orations* 42: 26), (b) “I owe many thanks to the gods” (Sophocles, *Antigone*: 315), (c) “I’m not obligated to die for you” (Euripides, *Alcestis*: 682), (d) “Come, let me see; what do I owe? Twelve minae to Pasias” (Aristophanes, *Clouds*: 18–21), (e) “Socrates: Really I am greatly indebted to you, Theodorus” (Plato, *Statesmen*: 257^a), (f) “I have produced witnesses to the fact that I did not enter the magistrates’ hall, and that, as the fine was unjustly imposed on me, I neither owe it nor in justice ought to pay it” (Lysias, *Lysias* 9: 9), and (g) “I owe you a repayment in proportion” (Herodotus, *Persian Wars*: 1.41–42).

Occurrences (a), (d) and (f) are about pecuniary debts, but in (b), (c) and (g) what is owed is an action. Aristotle and the Greeks applied the word *opheilema* for debts of both kinds, and for this reason we must assume that whatever Aristotle says about *opheilema* should be valid for debts of both kinds. This shouldn’t surprise us. After all, it may very well be argued that in (a), (d) and (f) what was owed was also an action, namely paying whatever it is that was due.

As we can see, the word *opheilema* was indeed used – both by Aristotle and before him – to indicate a debt or an obligation that has the general form of an action that is owed to somebody by somebody. To have an *opheilema*, in these cases, is to owe an action to somebody, and since this is precisely the definition of the concept of duty I’m employing, we can say

that at least in these cases to have an *ophelema* is to have a duty in this sense of the word.

In (c), Feres, the father of Alcestis, replies to his son's scolding of him for not having accepted to die in his place stating that he has no such duty, and he does so with the following words:

I begot you and raised you to be the master of this house, but I am not obliged to die for you. I did not inherit this as a family custom, fathers dying for sons, nor as a Greek custom either. [685] For you are happy or unhappy for yourself alone. What you should in justice have received from me you have: you rule over many subjects, and I shall leave to you many acres of land, for I received the same from my father. (Euripides, *Alcestis*: 682-688)

The first thing I would like to note is that the father of Alcestis states that he does not have the duty to die for his son because the customs of his country and his family did not establish such a duty. Also, the formulation of the supposed custom makes it clear that the character is actually referring to the inexistence of a rule that regulates this aspect of the relationship between parents and children so as to create the duty his son is supposing he had. Last but not least, in claiming that he received no such custom from his family or his country Feres both recognized that the political community and the family had customs that created duties for the individuals that are a part of them, and supposed that they were the only origins of any debts and duties. For he implies that if he did not receive the duty from one of these two sources, then he simply does not owe that action to his son.

I 279

As we can see, Aristotle is following the ideas of his time when he recognizes that an individual had certain debts and duties by virtue of participating in certain communities. But he also followed the Greeks when he recognized that debts and duties could be created in other ways. In (b), for example, the guard that notified Creon that Polinices' body had been buried says he owes many thanks to the gods for not having been killed by the king on account of the news he brought, clearly assuming that it was somehow due to their help in that particular occasion that he is still alive, and that it was the help they provided at that time that created in him the debt he is now mentioning. As we shall see, the same thing can be said of the passages (e) and (g).

Passage (e) can be read as follows,

Socrates: Really I am greatly indebted to you, Theodorus, for my acquaintance with Theaetetus and with the Stranger, too.

Theodorus: Presently, Socrates, you will be three times as much indebted,

when they have worked out the statesman and the philosopher for you.
(Plato, *Statesmen*: 257a)

In this passage, Socrates affirms that he has himself become indebted to Theodorus when he met Theaetetus and the Stranger through him. Theodorus did Socrates a great service because both Theaetetus and the Stranger have proven to be great companions for Socrates in his search for knowledge. Because of this, Socrates recognizes he now owes Theodorus something of importance. Theodorus replies states that this debt will yet grow, for the two will keep helping him until they work out the statesman and the philosopher. As the value of the service he has rendered grows, suggests Theodorus, so does Socrates' debt to him.

As for the passage from Herodotus' *Histories*, it can be read as follows:

Croesus sent for Adrastus the Phrygian and when he came addressed him thus: "Adrastus, when you were struck by ugly misfortune, for which I do not blame you, it was I who cleansed you, and received and still keep you in my house, defraying all your keep. Now then, as you owe me a return of good service for the good which I have done you, I ask that you watch over my son as he goes out to the chase. See that no thieving criminals meet you on the way, to do you harm. Besides, it is only right that you too should go where you can win renown by your deeds. That is fitting for your father's son; and you are strong enough besides". "O King", Adrastus answered, "I would not otherwise have gone into such an arena. One so unfortunate as I should not associate with the prosperous among his peers; nor have I the wish to do so, and for many reasons I would have held back. But now, since you urge it and I must please you (since I owe you a return of good service), I am ready to do this; and as for your son, in so far as I can protect him, look for him to come back unharmed". (Herodotus, *Persian Wars*: 1.41-42)

As we can see, in this passage the debt between the two men was also created by the help that one of them provided the other at a particular time. But this passage is also helpful because it shows us something that the passage about customary friendships of utility only suggests, namely, that a friend could ask of another friend for some specific action as repayment for some debt. This is an action that could have normative consequences between the friends, just as it does in the passage from Herodotus where Adrastus recognizes that he must perform the action that Croesus is asking of him. For it is clear that he did not have the duty of protecting the son of Croesus before he was asked by him. Before Adrastus asked, Croesus had the duty to reciprocate Adrastus' favor in a proportionate way. Once Croesus

asked him and Adrastus recognized that protecting Croesus' son would be reciprocating Croesus' favor in a proportionate way, then Adrastus' acquired the duty to accept the task and to protect Croesus' son. If Croesus had asked something different of him, but of equal importance and difficulty, he would presumably feel obliged to accept and do it too.

As we saw above, Aristotle does seem to recognize that this is possible at least in customary friendships of utility. Indeed, according to the philosopher in this kind of friendship the first service is rendered as a gift, the giver expects to receive an equivalent or greater return but what is to be returned – which is the debt that he is owed – is not clearly stated at the beginning. Because of this fact, customary friendships of utility leave room for this kind of request. In Aristotle's language, we could perfectly well say that Croesus and Adrastus have a utility friendship of the customary kind, for the terms of their exchange were not previously stated, and that when called upon by Croesus to pay his debt in a particular way Adrastus chose to accept the request.

Last but not least, if what was said above is correct we can very well say that, in all uses of the word *opheilema* that were analyzed above, whenever someone has an *opheilema* one does owe an action to some people or group of people. Although we cannot rule out an occurrence where this word points us towards something different, we can say that whenever it is used like it is used in these passages it marks the presence of a duty – if, off course, the word duty is taken in the sense that we are taken it here.

I 281

I believe I have sufficiently justified my thesis. It is now time to conclude.

7. Conclusion

According to what was said above, the bonds of utility and virtue friendships as conceived by Aristotle always create duties of proportionate contribution between friends, even though it is only in utility friendships these duties give rise to accusations and recriminations, and at least two hohfeldian incidents.

The thesis about the creation of duties was grounded in an analysis of the Aristotelian use of the word *opheilema*. According to the interpretation defended above, the reason we can say that these two types of friendship create duties is because both types of friendship create that which Aristotle calls an *opheilema* (NEVIII 13, 1162b5–34; IX 2, 1164b23–1165a35) and, as we have seen, to have an *opheilema* in the sense of the word we find both in Aristotle and before him is to owe an action to somebody, and to owe an action to somebody is to have a duty in the sense of the word that is pertinent to us.

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

If what was said above is correct, we can conclude that to every duty of proportionate contribution between friends there is, in each friend, a claim to the fulfillment of this duty by the other friend and a paired power to liberate that same friend from this duty. And, if this is so, then the thesis announced in the beginning, namely, that virtue and utility friendships create duties and hohfeldian incidents between friends, has been proven.

BIBLIOGRAPHY

- Annas, J.** (1977), “Plato and Aristotle on Friendship and Altruism”, *Mind*, 86: 532–554.
- Anscombe, G. E. M.** (1958), “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33: 1–19.
- Aristophanes**, *Clouds. Wasps. Peace*, translated by H. Jeffrey (London: Harvard University Press, 1998).
- Aristotle (EE)**, *The Athenian Constitution, the Eudemian Ethics, On Virtues and Vices*, translated by H. Rackham (London: Harvard University Press, 1935).
- Aristotle (EE)**, *Aristotelis Ethica Eudemia*, edited by R. Walzer and J. Mingay (Oxford: Clarendon Press, 1991).
- Aristotle (NE)**, *The Nicomachean Ethics*, translated by H. Rackham (London: Harvard University Press, 2003).
- Aristotle (NE)**, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, edited by I. Bywater (Oxford: Clarendon Press, 1894).
- Aristotle (Pol.)**, *Politics*, translated by H. Rackham (London: Harvard University Press, 2005).
- Aristotle (Pol.)**, *Aristotelis Politica*, edited by W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1957).
- Arreguín, H.** (2010), “The Role of Self-Knowledge in Aristotelian Friendship”, *Kriterion*, 51: 117–128.
- Biasetti, P.** (2015), “Hohfeldian Normative Systems”, *Philosophia*, 43: 951–959.
- Christie, G. C.** (1973), *Jurisprudence: Text and Readings on the Philosophy of Law* (Saint Paul: West Publishing Company).
- Cook, W.** (1919), “Hohfeld's Contributions to the Science of Law”, *The Yale Law Journal*, 28: 721–738.
- Cooper, J.** (1977) “Friendship and the Good in Aristotle”, *The Philosophical Review*, 86: 290–315.

- Cooper, J.** (1980) "Aristotle on Friendship", in Rorty (1980: 301-40).
- Curran, E.** (2002), "Hobbes's Theory of Rights: A Modern Interest Theory". *The Journal of Ethics*, 6: 63-86.
- Curran, E.** (2006a), "Can Rights Curb the Hobbesian Sovereign? The Full Right to Self-Preservation, Duties of Sovereignty and the Limitations of Hohfeld", *Law and Philosophy*, 25: 243-265.
- Curran, E.** (2006b), "Lost in Translation: Some Problems with a Hohfeldian Analysis of Hobbesian Rights", *Hobbes Studies*, 19: 58-76.
- Demosthenes**, *Private Orations: XLI-XLIX*, translated by A. T. Murray (London: Harvard University Press, 1964).
- Euripides**, *Cyclops. Alceste. Medea*, translated by D. Kovacs (London: Harvard University Press, 1994).
- Herodotus**, *The Persian Wars, Books 1-2*, translated by A. D. Godley (London: Harvard University Press, 1920).
- Hohfeld, W. N.** (1913), "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning". *The Yale Law Journal*, 23: 16-59.
- Hohfeld, W. N.** (1917), "Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning". *The Yale Law Journal*, 26: 710-770.
- Hudson, S. and D. Husak** (1980), "Legal Rights: How Useful Is Hohfeldian Analysis?" *Philosophical Studies*, 37: 45-53.
- Kraut, R.** (1989) *Aristotle on the Human Good* (Princeton, N.J.: Princeton University Press).
- Lysias**, *Lysias*, translated by W. R. M. Lamb (London: Harvard University Press, 1930).
- Miller Jr., F.** (1997), *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics* (Oxford: Clarendon Press).
- Miller Jr., F.** (2007), "Aristotle's Philosophy of Law", in Miller and Biondi (2007: 79-110).
- Miller Jr., F.** (2009), "Origins of Rights in Ancient Political Thought", in Salkever (2009: 301-330).
- Miller, F. and Biondi, C. A.** (2007) (comps.), *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence: Volume 6: A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics* (Dordrecht: Springer).
- Millgram, E.** (1987). "Aristotle on Making Other Selves." *Canadian Journal of Philosophy*, 17 (2): 361-376.
- Moritz, M.** (1960). *Über Hohfelds System der juristischen Grundbegriffe* (Lund: CWK Gleerub).
- Moritz, M.** (1973), "On the Hohfeldian Privilege: Reply to Philip Mullock", *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, 59: 427-432.
- Mulgan, R.** (1999), "The Role of Friendship in Aristotle's Political Theory", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 2: 15-32.
- Mullock, P.** (1970a), "Manfred Moritz on the Hohfeldian Privilege", *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, 56: 545-548.

- Mullock, P.** (1970b), “The Hohfeldian No-Right: A Logical Analysis”. *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, 56: 265-272.
- Mullock, P.** (1977), “‘Saving’ the Hohfeldian Privilege”, *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, 63: 255-259.
- Pakaluk, M.** (2005), *Aristotle’s Nicomachean Ethics: An Introduction* (New York: Cambridge University Press).
- Perry, T.** (1980), “Reply in Defense of Hohfeld”, *Philosophical Studies*, 37: 203-209.
- Plato**, *The Statesman. Philebus. Ion*, translated by Harold North Fowler and W. R. M. Lamb (London: Harvard University Press, 1975).
- Reiner, P.** (1991), “Aristotle on Personality and Some Implications for Friendship”, *Ancient Philosophy*, 11: 67-84.
- Rorty, A.** (1980) (comp.), *Essays on Aristotle’s Ethics* (Berkeley: University of California Press).
- Salkever, S.** (2009) (comp.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought* (New York: Cambridge University Press).
- Saunders, K.** (1990), “A Formal Analysis of Hohfeldian Relations”, *Akron Law Review*, 23: 465-506.
- Schoeman, F.** (1985), “Aristotle on the Good of Friendship”, *Australasian Journal of Philosophy*, 63: 269-282.
- Schollmeier, P.** (1986), “An Aristotelian Motivation for Good Friendship”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 91: 379-388.
- Schroeder, D. N.** (1992), “Aristotle on the Good of Virtue-Friendship”, *History of Political Thought*, 13 (2): 203-218.
- Sophocles**, *Antigone. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus*, translated by H. L. Jones (London: Harvard University Press, 1994).
- Vakirtzis, A.** (2015), “Mimesis, Friendship, and Moral Development in Aristotle’s Ethics”, *Rhizomata*, 3 (2): 125-142.
- Wenar, L.** (2005), “The Nature of Rights”, *Philosophy & Public Affairs*, 33: 223-253.
- Wenar, L.** (2015), “Rights”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/rights/>>.
- Yates, A.** (2013), “A Hohfeldian Analysis of Hobbesian Rights”, *Law and Philosophy*, 32: 405-434.
- Zingano, M.** (2015), “The Conceptual Unity of Friendship in the Eudemian and the Nicomachean Ethics”, *Apeiron*, 48: 195-219.

Recibido: 11-2016; aceptado: 06-2017

Normatividad subjetiva y objetiva en Hobbes

HORACIO SPECTOR

Universidad Torcuato Di Tella

Universidad de San Diego

—

Resumen: En este trabajo critico la interpretación moralizada de la obligación política en Hobbes que defiende Luciano Venezia. Exploro una lectura diferente que evita una dicotomía tajante entre las razones prudenciales y las razones morales y subraya en cambio la discontinuidad entre la normatividad subjetiva de la ley natural y la normatividad objetiva de la ley positiva. Sostengo que el contrato de sujeción política establece obligaciones objetivas recién cuando el soberano exige el cumplimiento de los contratos. La obligación política es entonces una forma de obligación jurídica. Además, enfatizo que la comunidad moral de Hobbes solo es posible dentro del Estado.

I 285

Palabras clave: Hobbes, obligación política, normatividad, positivismo jurídico, contrato social.

Subjective and Objective Normativity in Hobbes

Abstract: In this paper, I criticize Luciano Ve-

nezia's moralized interpretation of the Hobbesian concept of political obligation. I explore a different reading that avoids a clear-cut dichotomy between prudential and moral reasons and underscores instead the discontinuity between natural law's subjective normativity and civil law's objective normativity. I contend that the pact of political subjection establishes objective obligations only when the sovereign requires the fulfillment of contracts. Political obligation is then a form of legal obligation. In addition, I emphasize that Hobbes's moral community is only possible within the State.

Key words: Hobbes, political obligation, normativity, legal positivism, social contract.

286 | La reciente obra de Luciano Venezia, *Hobbes on Legal Authority and Political Obligation*, es una cuidadosa e innovadora pieza de exégesis de la teoría política de Hobbes. Venezia trata de mostrar, de una manera plausible, que la lectura tradicional de Hobbes no es correcta (Venezia 2015). De acuerdo con la interpretación tradicional, el razonamiento práctico que está detrás del cumplimiento de la ley por parte del súbdito es de tipo prudencial o autointeresado. Es porque el derecho establece sanciones que el súbdito tiene razones para obedecer sus normas. Supongamos que el soberano establece un orden normativo autoritativo que fija las obligaciones de los súbditos, pero omite amenazarlos con castigos para el caso de incumplimiento. En esta lectura los súbditos no tendrían razones para cumplir con las directivas de este orden, por más que ellos hayan convenido a través del contrato otorgar tales poderes al soberano. Venezia rechaza esta conclusión. Para ello propone una interpretación alternativa o heterodoxa de la teoría de Hobbes. Esta interpretación afirma que los súbditos tienen una obligación moral de cumplir los mandatos del soberano que deriva del contrato por el cual le cedieron sus derechos con el fin de que este proteja sus vidas asegurando la paz.

En este trabajo voy a plantear algunas dudas sobre la interpretación de Venezia y voy a sugerir una lectura que tiene mucho en común, pero también divergencias, con la interpretación tradicional. En términos generales, mis diferencias con Venezia provienen del hecho de que yo visualizo dos tipos de normatividad diferentes en la obra de Hobbes: una *normatividad moral* y una *normatividad jurídica*. Dicho de otra manera, en tanto que mantengo una lectura *dualista* de los textos de Hobbes sobre la normatividad, Venezia se muestra partidario de un enfoque *monista*. Él trata de explicar la normatividad jurídica sobre la base de la normatividad moral, reduciendo en el fondo la primera a la segunda. Mi posición es antirreduccionista, porque

pienso que Hobbes entiende la normatividad jurídica como diferente e independiente de la normatividad moral. Esta diferencia genera otros desacuerdos teóricos, aun cuando en general coincidimos en los pasajes de *Leviatán* que son críticos para dilucidar el pensamiento de Hobbes sobre la normatividad jurídica y moral.

1. Derecho y razonamiento práctico

Cabe observar que la teoría política de Hobbes ha ejercido una influencia notable en el positivismo jurídico del siglo XX, especialmente en autores como John Austin y Hans Kelsen. Con varias excepciones (H.L.A. Hart, Joseph Raz, etc.) los positivistas han adoptado un conjunto de cuatro tesis hobessianas:

(1) la *tesis de la autoridad*: la normatividad jurídica se funda en la autoridad del gobernante (esto es, en su poder soberano) y no en la verdad o corrección moral de sus normas y directivas,

(2) la *tesis de la coerción*: la autoridad jurídica requiere esencialmente de la imposición de sanciones,

(3) la *tesis del autointerés*: los súbditos obedecen los mandamientos de la ley positiva porque tienen miedo a las sanciones impuestas por el soberano, y

(4) la *tesis conceptual*: los conceptos de “justicia”, “derecho” y otros que se usan en el lenguaje jurídico solo son inteligibles en el marco de la ley positiva (a su vez entendida como un orden normativo coercitivo y autoritativo).

I 287

De estas cuatro tesis, las tres primeras son relevantes para debatir la interpretación de Venezia (la cuarta no desempeña ningún papel en su análisis, pero apoya la interpretación tradicional en la medida en que muestra que la inteligibilidad del concepto de justicia presupone la coerción del poder soberano). Venezia cree que el enfoque tradicional, que subraya la tesis de la coerción, es erróneo. Sin embargo, advierte que hay apoyo textual para esa interpretación. Así, de conformidad con esta interpretación, los súbditos tendrían la obligación de obedecer los mandamientos del soberano porque este les infunde un temor suficiente como para disuadirlos de actuar en sentido contrario. Venezia cita una serie de textos de los cuales extrae la siguiente conclusión “Hobbes establece la idea de que los súbditos tienen obligaciones políticas vinculantes porque obedecer el derecho es la mejor manera de promover su autointerés racional” (Venezia 2015: 30; traducción del autor) Dada esta conclusión, resulta sorprendente que Venezia continúe su obra persiguiendo una interpretación alternativa.

Venezia muestra que la filosofía jurídica contemporánea es renuente a mirar en la coerción un elemento central del derecho.¹ En parte, esto es cierto; pero esto solo no haría la interpretación del concepto hobessiano de autoridad errónea. Por otro lado, es cierto que, si la obligación política es entendida como el deber moral de obedecer los mandamientos del soberano, entonces no puede fundarse meramente sobre la base de razones meramente prudenciales porque tal deber moral carecería de fundamento. Pero este argumento sería circular porque presupone que Hobbes adopta un concepto moderno de obligación política como obligación moral de obedecer al soberano. Lo que Venezia necesita probar es que Hobbes funda la autoridad del soberano en una obligación moral que proviene de la ley natural.

Para fundar su interpretación, Venezia se centra en la tesis de la autoridad, que afirma que la razón de los súbditos para obedecer una directiva del soberano es solamente que este la ha promulgado. Venezia propone una interpretación moral de la tesis de la autoridad, que podemos llamar la tesis de la *autoridad moral del soberano*:

Tesis de la autoridad moral del soberano: las directivas jurídicas introducen razones exclusionarias morales para que los súbditos las obedezcan en virtud de haber sido promulgadas por el soberano (Venezia 2015:42).

288 |

Según Venezia, la tesis de la autoridad moral se apoya en el supuesto de que el soberano tiene un derecho a imponer exigencias moralmente vinculantes a sus súbditos. De esta manera, la teoría de los mandatos de Hobbes se apartaría de un análisis basado en el poder de coerción del soberano y en su capacidad *de facto* para ordenar (como cosa diferente de aconsejar). Vale decir que de acuerdo con esta interpretación Hobbes ya no sería un representante (de hecho, el primer representante) del positivismo jurídico moderno. Pero si la coerción del soberano no es un elemento central en la obligación política, el problema de Venezia es cómo explicar que la mera promulgación del soberano pueda constituir para los súbditos una razón para actuar de conformidad con el mandato promulgado que es independiente del contenido del mandato. Desde el punto de vista de una teoría iuspositivista como la de John Austin o incluso la de H. L. A. Hart, las razones independientes del contenido de los mandatos jurídicos derivan de los propios actos de promulgación por la autoridad, sin importar qué sea lo que los mandatos les exigen a los súbditos o ciudadanos hacer.

—

¹ Sin embargo, véase Schauer 2015 para un enfoque ortodoxo.

Vale la pena extenderse sobre esta cuestión. Como se dijo, la tesis de la autoridad moral es una variante moralizada de la tesis de la autoridad. Es porque el soberano tiene autoridad moral para dictar mandatos que estos constituyen razones formales (independientes del contenido) para los súbditos. La interpretación positivista tradicional ofrece, por supuesto, una explicación de la tesis de la autoridad basada en la tesis de la coerción y en la tesis del autointerés. Pero, obviamente, Venezia desea construir una interpretación alternativa que prescinda de estas dos tesis. El cree que, si bien el deseo de evitar la sanción contribuye a la motivación de los súbditos, la justificación de cumplimiento de las normas promulgadas por el soberano no deriva del autointerés sino de una obligación moral genuina. Para ello el autor se ve llevado a explorar conceptos y herramientas de la teoría del razonamiento práctico, en especial, tal como fueron desarrollados por Joseph Raz. Como se sabe, para Raz una autoridad práctica se define como una persona (o grupo de personas) que emite directivas dirigidas a otras personas pretendiendo que ellas tomen tales directivas como razones para hacer lo que dicen las directivas y además como razones que *excluyen* cualesquiera otras razones que ellas puedan tener para hacer algo diferente. En esta lectura, el poder soberano de Hobbes sería una autoridad práctica que pretende proveer razones exclusionarias para que los súbditos obedezcan sus mandatos.

Es importante subrayar que Venezia toma la teoría conceptual de la autoridad de Raz pero no su teoría de la justificación. Raz dice que la autoridad se define en función de la capacidad de una persona o grupo de personas de emitir razones de primer orden y razones exclusionarias de segundo orden que precluyan cualesquiera otras razones que los súbditos pudieran tener para actuar en sentido diferente del prescripto. A veces se tiende a confundir la teoría conceptual de Raz con su concepción normativa, llamada «teoría del servicio». Esta última incluye tres tesis: la *tesis de la preclusión o exclusión* (según la cual la autoridad provee razones exclusionarias), la *tesis de la justificación normal* (que dice que la justificación de la autoridad normalmente ha de establecerse en términos de la aptitud de las directivas de la autoridad para hacer que los súbditos se alineen mejor con las razones que ellos independientemente tienen) y la *tesis de la dependencia* (para la cual las directivas autoritativas deben basarse en razones que los súbditos tienen independientemente de la autoridad) (Raz 1986: 38). La primera tesis tiene afinidad con la teoría conceptual de Raz, pero es diferente de ella en tanto que afirma que una autoridad *justificada* debe poseer el poder de facto de ofrecer razones exclusionarias. En cambio, la teoría conceptual dice que una persona o asamblea no puede *ser* una autoridad si no tiene la capacidad de proveer razones exclusionarias. Venezia, como decimos, toma la teoría conceptual de Raz, pero descarta su teoría normativa de la autoridad.

La interpretación de Venezia presenta dos notas muy interesantes. Por un lado, el concepto de autoridad de Hobbes pasa a ser un concepto de autoridad práctica que no necesita definirse en términos del poder coercitivo de la autoridad. Por otro lado, las razones que generan los mandatos autoritativos del soberano no son razones de autointerés (de “primer orden”), sino razones exclusionarias (de “segundo orden”). Entonces, la normatividad de las directivas del soberano deriva, no de una normatividad prudencial o autointeresada, sino de una normatividad moral. El temor a las sanciones aplicadas por el incumplimiento de las directivas se convierte, así, en un rasgo contingente, absolutamente no esencial del concepto de autoridad soberana. Venezia concede que normalmente la autoridad ejerce la coerción mediante la amenaza de sanciones, pero no sería este el mecanismo que conecta las directivas del soberano con el razonamiento práctico de los súbditos.

2. El concepto de obligación en Hobbes

Hay una diversidad de interpretaciones de las leyes naturales de Hobbes y del tipo de razones prácticas que estas leyes naturales proveen. Una posición es que las leyes naturales establecen obligaciones morales y no solo razones prudenciales (Nagel 1959).² La otra posición es que las leyes naturales no establecen obligaciones en un sentido estricto, sino razones autointeresadas que pueden expresarse con la noción de “deber” (o incluso “obligación”) pero que son diferentes de las obligaciones morales que están orientadas a los intereses de los demás o de la propia comunidad (Nagel 1959). La interpretación de Venezia se acerca a la primera posición, puesto que él necesita postular que los súbditos tienen una genuina obligación moral de obedecer los contratos. En concreto, él apela al carácter moralmente obligante de la segunda y tercera ley natural, que establecen, respectivamente, la obligación de celebrar convenios de renuncia *recíproca* de derechos en pos de la paz y de la defensa mutua (segunda ley) así como la obligación de cumplir con los pactos celebrados (tercera ley).

La interpretación contractualista que ofrece Venezia conecta la obligación política con las obligaciones morales establecidas por las leyes naturales. Así, para Venezia, las órdenes del soberano generan razones exclusionarias en el sentido de Raz, pero no por su carácter coercitivo, sino porque los súbditos tienen la obligación moral de cumplir los mandatos de la au-

² Warrender 1957; Dyzenhaus 2001.

toridad política que deriva del contrato de sujeción que suscribieron con el fin de lograr la paz y asegurar la defensa propia. Por este contrato los súbditos renuncian a una parte de sus derechos a favor de un poder soberano siempre y cuando la transferencia de derechos de todos sea recíproca e igualitaria y además idónea para proteger la propia vida y preservar la paz. Venezia entiende que el contrato de sujeción implica que los contratantes se obligan mutuamente y respecto del soberano renunciando a una parte de sus derechos naturales y, concomitantemente, asumiendo la obligación de respetar el pacto y obedecer las directivas que el soberano promulga en ejercicio de las potestades que le confiere el pacto. La obligación política estaría basada de esta forma en la obligación moral de cumplir el contrato de sujeción, más que en las razones prudenciales que los súbditos tienen para evitar los castigos impuestos por el soberano para el supuesto de incumplimiento. Mientras que el enfoque ortodoxo sostiene que la racionalidad de los súbditos es prudencial o de autointerés, Venezia sostiene que esta es una racionalidad moral.

En la teoría de Hobbes, como se sabe, las personas en el estado de naturaleza se ven llevadas a suscribir el contrato de sujeción merced a las leyes naturales. Venezia desarrolla una interpretación contractualista de acuerdo con la cual la celebración del pacto de sujeción provee de razones exclusivas a los contratantes para obedecer las directivas dictadas por el soberano. Estas razones no serían razones de autointerés o prudenciales sino al final de cuentas razones morales que encuentran su fundamento en las leyes naturales.

I 291

De conformidad con la interpretación de Venezia, Hobbes utiliza dos teorías de la racionalidad: la teoría de las razones prudenciales, que justifica o explica el comportamiento belicoso de las personas en el estado de naturaleza, y la teoría de las razones morales, que justifica o explica la conducta de los súbditos de obediencia al soberano en la comunidad política. Un punto importante es que las razones morales en Hobbes, según la lectura de Venezia, derivan de las leyes naturales, puesto que las leyes positivas solo pueden generar razones morales a través de la mediación de las razones morales aplicables a la obediencia de esas leyes positivas. Conviene tener presente este punto, porque es el que voy a explorar más en profundidad. También es dable señalar que Venezia no es del todo claro respecto de si las razones prácticas de Hobbes son fundamentalmente justificativas o explicativas, pero ciertamente presupone que las razones derivadas de los mandatos del soberano son fundamentalmente justificativas, como indicaré más adelante.

La teoría contractualista que Venezia encuentra en Hobbes requiere aceptar que los súbditos tienen una obligación moral de obedecer al soberano que viene establecida por la obligación moral de cumplir el pacto de sujeción. La obligación moral de cumplir los pactos celebrados, esta-

blecida por la tercera ley natural de Hobbes, tiene una forma condicional: si uno celebra un pacto, entonces tiene la obligación moral de cumplirlo. Puesto que los súbditos satisfacen la condición de esta obligación moral condicional, en el sentido de que verdaderamente (y no hipotéticamente) han celebrado el pacto de sujeción, una obligación moral se desprende de esa ley, a saber, la obligación moral de obedecer las directivas dictadas por el soberano. Entonces, es importante subrayar que para Venezia el convenio es un hecho real, no simplemente una hipótesis. Si fuera una hipótesis, no podría activar la consecuencia normativa de la obligación condicional de respetar los convenios celebrados. Un convenio hipotético no implica una obligación real o actual, sino, a lo sumo, una obligación hipotética. Venezia defiende una interpretación factual, no hipotética, del convenio de sujeción (Venezia 2015: 102).

La interpretación de Venezia supone, entonces, aceptar la siguiente proposición:

Tesis de la continuidad: la obligación política de obedecer las directivas del soberano tiene el mismo carácter que las obligaciones morales establecidas por las leyes naturales.

292 |

Para fundamentar la atribución de esta tesis a Hobbes, Venezia toma el pasaje del *Leviatán* en el que Hobbes sostiene que la ley natural y la ley positiva se contienen mutuamente:

La ley natural y la ley civil se contienen una a la otra, y tienen una extensión idéntica. Porque las leyes naturales, que consisten en equidad, justicia, gratitud y otras virtudes morales dependientes de estas, no son propiamente leyes en el estado de mera naturaleza [...], sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y la obediencia. Solo cuando se establece una república son efectivamente leyes, no antes; pues entonces son los mandatos de la república y, por tanto, leyes civiles también. Pues es el poder soberano quien obliga a los hombres a obedecerlas. Pues en las diferencias de los hombres privados declarar qué es equidad, qué es justicia y qué es virtud moral, y hacerla vinculantes, requiere las ordenanzas del poder soberano y el establecimiento de castigos para quien las conculque; ordenanzas que, por lo mismo, forman parte de la ley civil. En consecuencia, la ley natural es una parte de la ley civil en todas las repúblicas del mundo. De modo recíproco, la ley civil es también una parte de los dictados de la Naturaleza. Porque la justicia, es decir, cumplimiento de los pactos y dar a cada uno lo suyo, es un dictado de la ley natural. Pero cada súbdito de una república ha pactado obedecer la ley civil [...] y, por tanto, la obediencia a la ley civil forma parte también de la

ley natural. La ley civil y la ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley, donde la parte escrita se denomina civil, mientras la no escrita se denomina natural.³

De este párrafo, Venezia saca la siguiente conclusión: “La tesis de la contención mutua establece que la ley natural y la ley civil forman un conjunto unificado de normas” (Venezia 2015: 85). Esta conclusión apoya la tesis de la continuidad. Sin embargo, a mi juicio Hobbes usa “contención” y “parte” en un sentido no estricto. La ley natural y la ley civil se contienen mutuamente en el sentido de que la ley civil convierte a la ley natural en una verdadera ley, y la ley natural justifica el deber de obedecer la ley positiva. Este entrelazamiento normativo no significa que la ley natural y la ley positiva formen parte del mismo sistema normativo.

En efecto, en el párrafo relativo a la contención mutua, antes citado, Hobbes dice claramente que las leyes naturales no son propiamente leyes sino “cualidades” o “disposiciones”. Hobbes reafirma el carácter *no legal* de las leyes naturales en otro pasaje:

Los hombres suelen dar el nombre de leyes a estos dictados de la razón, pero lo hacen impropriamente, pues no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a su conservación y defensa, mientras que propiamente la ley es la palabra de aquel que tiene por derecho mando sobre otros. Sin embargo, si consideramos los mismos teoremas tal como se nos entregan en la palabra de Dios, que por derecho manda sobre toda cosa, entonces se les llama leyes con propiedad. (Hobbes 1980: 254)

I 293

Hobbes nos dice que las leyes de la naturaleza no establecen obligaciones en un sentido estricto, pero también aclara que se las puede considerar leyes cuando se adopta la perspectiva de los hombres en relación con Dios, quien tiene poder soberano sobre ellos. Además, parece claro que Hobbes adopta la misma concepción no legalista cuando define el concepto de ley natural como “precepto o regla general encontrada por la razón, por la cual se le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebate los medios de preservar la misma, y omitir aquello con lo que cree puede mejor preservarla” (Hobbes 1980: 228). La conclusión que puede inferirse, pienso, es antitética a la tesis de la continuidad. Ciertamente, el carácter de las llamadas obligaciones generadas por las leyes naturales es dife-

³ Venezia 2015: 85-5; Hobbes 1980: 349.

rente del carácter obligatorio de las leyes civiles sancionadas por el soberano. Las leyes naturales son dictados de la razón orientados a la preservación de la propia vida. Sin embargo, esto tampoco significa (no necesariamente, al menos) que tales dictados de la razón sean no morales (como cosa diferente de “inmorales”). De hecho, la distinción entre razones prudenciales y razones morales podría considerarse como ajena al pensamiento de Hobbes, en la medida en que él cree que razones prácticas vinculadas con la seguridad personal (y, quizás, también relacionadas con los bienes que pueden obtenerse al amparo del poder soberano) guían a las personas a procurar establecer formas seguras de cooperación mutua cuya expresión institucional más acabada es el Estado soberano.

3. *Dos tipos de normatividad*

Para Venezia, como se dijo, la racionalidad prudencial no desempeña un rol central en la justificación de la obligación política. Según Venezia, la obligación política es un tipo de obligación moral. Así, Venezia dice que “contrariamente a lo que usualmente se asume, las sanciones por el incumplimiento no desempeñan un rol central, aunque cabe admitir que normalmente están presentes en los sistemas jurídicos” (Venezia 2015: 42). Sin embargo, esta posición se ve luego matizada, cuando dice: “Las sanciones por incumplimiento introducidas por el derecho también desempeñan un rol importante en el razonamiento práctico de los súbditos” (Venezia 2015: 107-108). Esta posible contradicción desaparece si suponemos que Venezia traza una diferencia entre las razones prácticas como razones justificantes y las razones prácticas como motivos. Entonces, él diría que las sanciones tienen importancia motivacional en las elecciones de los súbditos, pero no justifican la obligación política. Aunque las amenazas coercitivas del soberano *obligan* a los súbditos a obedecer el derecho, no establecen la *obligación* de los súbditos de obedecer el derecho. La obligación es de carácter moral y para Venezia se deriva, como se dijo, del carácter moralmente vinculante del pacto de sujeción.

No es que la interpretación moralizada de las razones de los súbditos para cumplir las leyes naturales sea incontrovertible. Tiene sus críticos. Por ejemplo, Thomas Nagel trata de mostrar que la obligación moral no desempeña ningún rol en el *Leviatán* y que lo que Hobbes llama “obligación moral” se basa exclusivamente en consideraciones de autointerés racional (Nagel 1959: 69).

Ahora bien, la construcción de Venezia se apoya en una concepción de normatividad moral deontológica (esto es, no consecuencialista) que es

propia de la concepción tradicional de la ley natural. De acuerdo con esta concepción, la ley natural establece obligaciones morales que el soberano debe determinar y hacer observar mediante sus pronunciamientos positivos. En filósofos contemporáneos como Joseph Raz este concepto de obligación o deber moral se asume sin cuestionamientos. Lo que es controvertible, no obstante, es si Hobbes no representa un punto de ruptura en esta lectura escolástica de la ley natural. De hecho, según Hobbes las leyes naturales son «dictados de la razón» que actúan *in foro interno*. Son una expresión de la razón natural, más que de una racionalidad moral entendida en clave kantiana, por ejemplo. Como dictados de la razón, las leyes naturales de Hobbes no son leyes en un sentido estricto. A diferencia de las leyes positivas, no establecen una obligación *in foro externo*. Hobbes aclara este punto en el siguiente pasaje:

Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, atan a un deseo de que tuvieran lugar, pero *in foro externo*, esto es, a ponerlas en acto, no siempre, pues quien fuera modesto y tratable, y cumplierse todo cuando prometiére, en tiempo y lugar donde ningún otro hombre lo hiciese, no haría sino hacerse presa de otros y procurar su propia y cierta ruina, contra la base de toda ley de naturaleza, que tiende a la preservación de la naturaleza. Y además, aquel que teniendo suficiente seguridad de que otros observarán las mismas leyes con respecto a él, no las observe él mismo, no busca la paz, sino la guerra y, por consiguiente, la destrucción de su naturaleza por violencia. (Hobbes 1980: 252-253)

I 295

En otras palabras, antes del establecimiento del Estado soberano solo tenemos una forma de normatividad subjetiva. Las personas tienen razones prácticas (un “deber” racional) para procurar realizar una diversidad de acciones que tienden a superar el estado de naturaleza y establecer una comunidad política en la cual las condiciones perniciosas de la belicosidad y agresividad mutuas son reemplazadas por una convivencia pacífica y productiva. Las obligaciones de *procurar* hacer esas cosas (por ejemplo, buscar la paz) están sujetas a que se den las circunstancias objetivas apropiadas. Por ejemplo, las circunstancias tienen que ser tales que el pasar del mero procurar al hacer objetivo no importa un sacrificio personal desmedido, porque ello sería contrario, también, a la razón natural. Las obligaciones *in foro interno* actúan en el plano subjetivo como deberes de *buscar* una convivencia pacífica y civilizada en la medida en que las demás personas están también dispuestas a participar en el proyecto colectivo en forma recíproca y equitativa. Una vez que estas circunstancias se dan porque de hecho el ejercicio de la razón natural conduce a la celebración del pacto de sujeción, las obligaciones sub-

jetivas establecidas por la ley natural permanecen como obligaciones subjetivas pero su significación práctica se ve menguada por el surgimiento de las obligaciones de hacer y no hacer fijadas objetivamente (es decir, por escrito y públicamente) por el soberano. Las obligaciones jurídicas son principalmente obligaciones de *ejecutar*, antes que obligaciones de *procurar*. Un tribunal solo considera relevante investigar la culpa subjetiva (o intencionalidad) de un sujeto cuando este ha violado una obligación objetiva de hacer o no hacer. Es decir, es solo cuando alguien ha violado una obligación jurídica que la indagación del plano subjetivo se puede volver relevante. En términos generales, un tribunal de justicia no investiga creencias e intenciones como tales, o sea, si no tienen una manifestación en la conducta objetiva o externa. Hobbes expresa esta idea cuando afirma que las obligaciones fijadas por la ley positiva son obligaciones *in foro externo*.

Es recién con las seguridades de la coordinación respaldada con el poder coercitivo del Estado que tales motivaciones pueden manifestarse externamente en conductas apropiadas de colaboración con otros sin que ello conlleve un riesgo significativo para los intereses propios, y, sobre todo, para la preservación de la propia vida. Ahora bien, Venezia concede que la respuesta de Hobbes al tonto (*the Foole*) (quien plantea que puede no ser irrazonable ni, por ende, injusto quebrantar los pactos cuando uno puede por este medio obtener un bien personal) se apoya en razones prudenciales o de autointerés. Aun así, él defiende su interpretación basada en razones morales y trata de encontrar apoyo textual para ella.

Mi sugerencia es que tal vez no sea adecuado plantear una dicotomía entre razones prudenciales y razones morales para interpretar la respuesta al tonto. Efectivamente, si pensamos que Hobbes entiende a un agente racional como alguien que maximiza siempre (en todos los casos) su autointerés, no es fácil hallar una forma de reconciliar la razonabilidad y la justicia en todos los casos en los que la maximización del autointerés requiera tomar decisiones injustas. Más aún, los comentaristas en general están de acuerdo en que los intentos de buscar esa reconciliación dentro de los límites de la teoría de juegos, al estilo de David Gauthier, no son totalmente satisfactorios (Zimmerling 1989). Sin embargo, una visión simplista de la teoría de Hobbes de la naturaleza humana, que la contrapone absolutamente con la de Aristóteles, muy posiblemente sea incorrecta. Sabemos que el principio moral de defensa propia establece una libertad moral para preservar la propia vida. Si un agente ejerce esa libertad, su conducta podría ser caracterizada como autointeresada pero esta caracterización sería engañosa porque en este caso no hay una incompatibilidad entre las razones prudenciales y las razones morales. Lo que ocurre es que la razón moral en juego es una razón legitimante, antes que una razón obligante o prohibitiva. O sea que hay

casos en los que la distinción entre ambos tipos de razones se esfuma. Pero si esto ocurre con las razones morales legitimantes, ¿no podría ocurrir algo parecido con todas las razones morales? Hobbes cree que un agente razonable orienta sus decisiones a su propio bien, pero el bien de una persona incluye una diversidad de bienes solo disponibles dentro de una comunidad política. Además, Hobbes no utiliza la noción de “maximización”, que es propia de la economía moderna. Entonces, tal vez el enfoque de Hobbes de la racionalidad o razonabilidad humana sea más matizado. La razón le dicta a cada agente racional estar dispuesto a buscar formas de construir una comunidad política, siempre y cuando los demás estén igualmente dispuestos y ello pueda hacerse sin poner en riesgo la propia vida. Esto sugiere que una agente racional buscará celebrar el contrato político en la medida en que sea viable establecer un poder soberano y, por lo tanto, ello no represente un costo esperado excesivo en términos de autoprotección. No se trata de maximizar la utilidad propia en un sentido estrecho y cortoplacista, sino de buscar el bien personal como parte de una asociación política cuando la ecuación de costos y beneficios sea razonable y los costos presentes puedan ser acomodados dentro de la búsqueda de beneficios más amplios. Si esta lectura es correcta, entonces el ser humano de Hobbes no es un agente puramente egoísta, sino antes bien una persona prudente e inteligente inclinada a cooperar con los demás mas no dispuesta a inmolarse. La creación del Estado es justamente la clave de una disposición cooperativa no temeraria. Tanto razones prudenciales como razones morales justificantes guían a los agentes racionales a contener sus tendencias a la formación de una comunidad política cuando los costos de un sacrificio unilateral son prohibitivos (y sus beneficios esperados no significativos).

I 297

Por supuesto, esa lectura presupone que las razones morales se solapan con las razones prácticas en general. Y esto, a su vez, parece implicar que las obligaciones morales como tales son de difícil articulación dentro de la teoría de Hobbes (pese a la argumentación en sentido contrario ofrecida por Venezia). Pero no hace falta llegar a una conclusión tan radical. Aun sin llegar a sostener, lisa y llanamente, que las obligaciones morales entendidas en el sentido del *deontologismo moral* no tienen cabida en la teoría de Hobbes, se podría afirmar que el concepto de obligaciones morales *in foro externo* (cuya disponibilidad Venezia requiere para afirmar que los súbditos tienen una obligación moral de obedecer al soberano) es problemático dentro de una visión que equipara las obligaciones *in foro externo* con las obligaciones jurídicas. Entonces, mi propia interpretación de la posición de Hobbes es como sigue. O bien tenemos razones prácticas en un sentido amplio (no clasificables como razones prudenciales o morales, ni menos como obligaciones morales objetivas) para seguir aquellos cursos de acción que son capaces de

preservar la propia vida en el largo plazo, o bien tenemos obligaciones jurídicas establecidas por las leyes positivas como resultado de la constitución del Estado sobre la base de las razones prácticas del primer tipo. Por cierto, cabría aclarar que las razones prácticas pueden llegar a ser *decisivas* dadas ciertas circunstancias (por ejemplo, la disposición a buscar la paz por parte de todos los candidatos a integrar el Estado), pero estas razones decisivas no son obligaciones morales en el sentido de que solo atienden al interés de los demás o a un interés público que por hipótesis aún no existe como tal. Por consiguiente, en mi opinión la apelación a la diferencia entre razones prudenciales y razones morales es un tanto anacrónica para la interpretación del pensamiento de Hobbes, cuyo concepto de obligaciones *in foro interno* como dictados de la razón parece no ser categorizable como razones prácticas o bien prudenciales o bien morales. O, si se quiere, la idea de moralidad que presenta Hobbes no está escindida totalmente del concepto de preservación de la propia vida, que, tal vez, deba ser visto como un interés híbrido, a la vez personal y moral.

4. Deberes prácticos y obligaciones jurídicas: el carácter vinculante del contrato político

298 |

De acuerdo con la tesis de la autoridad, el Estado dispone de autoridad política para dictar órdenes que, por el solo hecho de haber sido dictadas por él, independientemente de su contenido, constituyen razones exclusionarias para los súbditos. Si se rechaza la tesis de la autoridad moral propuesta por Venezia, ¿cómo se explica que el contrato de sujeción pueda generar una *obligación* política? En función de una concepción subjetivista de las leyes naturales, el deber práctico, *in foro interno*, de cumplir con los contratos no es idéntico a una obligación *in foro externo*. Por lo tanto, salvo que se rechace el carácter vinculante u obligante del contrato de sujeción, es menester encontrar una interpretación de su capacidad para generar “obligaciones objetivas”. Esto significa reconocer, por supuesto, que es difícil rebatir una interpretación de Hobbes en forma contundente, y que solo cabe evaluar los méritos comparativos de diferentes hipótesis interpretativas. En tanto y en cuanto la hipótesis de Venezia es plausible, mi cometido no es rebatirlo, sino antes bien mostrar sus posibles debilidades (amén de subrayar sus notas atractivas) y sugerir una interpretación diferente.

Recordemos que las obligaciones que provienen de la ley natural no están fijadas en un sentido público e incontrovertible por una autoridad humana. De ahí que motiven discrepancias y desacuerdos que solo pueden ser zanjados (en la sociedad humana, al menos) por el arbitrio del soberano

(Madanes 2001: 31-93). La fijación pública soberana de las obligaciones dictadas por la razón las convierte en obligaciones objetivas y, entonces, adquieren un doble carácter: por un lado, continúan siendo razones prácticas pero ahora *decisivas* puesto que el soberano asegura que respondiendo a esas razones los súbditos no ponen en peligro sus propias vidas; por otro lado, se convierten también en obligaciones objetivas respaldadas por el poder coactivo del soberano. Esta interpretación trata de cortar el nudo gordiano de la normatividad hobbesiana explicando el doble carácter de las razones de los súbditos para cumplir las directivas del soberano: como razones prácticas, que merced a la constitución del poder soberano, pasan a ser decisivas (deberes prácticos) por la desaparición del riesgo de vida que caracteriza al estado de naturaleza, y como obligaciones públicas fijadas por el poder soberano que solucionan el problema del desacuerdo que afecta a los “dictados de la razón”, es decir, a los deberes prácticos expresados por la ley natural. Cabe aclarar que el hecho de que Hobbes exprese estos deberes prácticos con un lenguaje imperativo no los hace obligaciones objetivas. En efecto, podría haber otras explicaciones de la formulación imperativista. Por ejemplo, podría pensarse que esa formulación tiene el sentido de indicar su origen en la voluntad soberana de Dios, rindiéndole de esta forma el tributo que la época exige. O, tal vez, podría sugerirse que Hobbes simplemente sigue el estilo tradicional de formulación de la ley natural, sin que ello implique que considere a los deberes prácticos así expresados como obligaciones morales (con el sentido, por ejemplo, del deber moral prescripto por el imperativo categórico de Kant).

I 299

De acuerdo con lo dicho, nuestra propuesta es que Hobbes sostiene el carácter vinculante del contrato de formación del Estado, aun cuando la explicación de tal carácter no venga dada por la tesis de la autoridad moral del soberano que defiende Venezia. En lugar de esa tesis, Hobbes estaría comprometido con la siguiente:

Tesis del carácter vinculante de los contratos: el deber práctico de cumplir con los convenios celebrados (en tanto y en cuanto los demás también los cumplan y se encuentren garantizadas además las otras condiciones necesarias para que ese cumplimiento no destruya la propia vida) se transforma en una obligación jurídica (*in foro externo*) al momento en que la ley positiva establece el carácter obligatorio o vinculante de los pactos celebrados.

Una consecuencia de esta tesis es que la ley positiva se aplica retroactivamente (por así decirlo) a los pactos preexistentes de cesión de derechos para permitir la constitución del poder soberano, es decir, a los pactos celebrados con anterioridad al establecimiento del poder soberano y a la sanción

por este de una prohibición de quebrantar las promesas mutuas incluidas en esos pactos. Esta consecuencia no afecta el principio de irretroactividad penal (para el caso de que pretenda encontrarse tal principio en el positivismo de Hobbes). La razón es que el propio contrato de sujeción política prevé que el poder soberano puede aplicar sanciones por incumplimiento de las directivas que dictará en ejercicio de los poderes conferidos por el propio pacto de sujeción, de manera tal que las partes no se pueden ver sorprendidas cuando el soberano ejerce las potestades concedidas por el contrato. Más aún, cabe aclarar que la aplicación de sanciones por incumplimiento del contrato de obligación política solo podría ser considerada retroactiva, en un sentido estricto, si tales sanciones hubiesen sido previstas luego del quebrantamiento del contrato, y no meramente luego de su celebración.

5. Conclusión

La lectura que he explorado aquí proyecta una imagen diferente de la teoría moral de Hobbes. Usualmente se lo interpreta como un partidario del egoísmo normativo. Sin embargo, Hobbes cree que la naturaleza humana está orientada a la búsqueda de una convivencia social cooperativa que, lamentablemente, no es posible mientras persiste el estado de naturaleza y no se constituye un poder soberano. El hecho de que las personas busquen preservar su propia vida no es necesariamente incompatible con esa visión de la naturaleza humana. En las condiciones del estado de naturaleza, no pueden manifestarse las disposiciones sociales que están asentadas en una concepción amplia de las razones prudenciales porque prima la libertad natural de defensa propia. Una vez establecido el Estado, quedan aseguradas las condiciones para que las personas puedan responder a los dictados de la razón sin poner en riesgo su defensa personal. Es entonces, cuando las condiciones de aplicación de la ley natural se vuelven adecuadas, que un interés personal ilustrado da lugar a formas de conducta morales que podrían parecer ir a contramano de las razones prudenciales. No obstante, Hobbes analiza la moral como un complejo de deberes prácticos y obligaciones jurídicas que permiten la paz, la industria, el cultivo de la tierra, la navegación, las construcciones, el cómputo del tiempo, las artes, las letras y los demás aspectos que caracterizan a una sociedad próspera y productiva. La comunidad moral solo deviene posible, entonces, dentro del Estado, y es por ello que una contraposición entre moral y derecho no tiene gran sentido en la teoría política de Hobbes.

Todas mis consideraciones no deberían oscurecer el hecho de que la contribución de Luciano Venezia a la interpretación de la concepción de

Hobbes del poder soberano y la obligación política es sumamente valiosa. Su obra revela un estudio concienzudo y muy profesional de la literatura clásica y moderna, así como una reflexión detenida de muchas cuestiones difíciles en la teoría hobbesiana. En este estudio crítico no he pretendido rebatir su posición ni fundamentar acabadamente una posición alternativa. Tan solo exploré una mirada diferente del concepto de obligación política en Hobbes y puse de manifiesto mis discrepancias con algunas tesis de Luciano. El debate en torno al verdadero sentido del mensaje de Hobbes nunca se cerrará y esto es justamente lo que hace tan interesantes estos textos de la modernidad temprana: ideas clásicas se entremezclan con intuiciones nuevas produciendo un mosaico que parece desafiar la posibilidad de una reconstrucción lógica.

BIBLIOGRAFÍA

- Dyzenhaus, D.** (2001), "Hobbes and the Legitimacy of Law", *Law and Philosophy*, 20 (5): 461-498.
- Hobbes, T.** (1980), *Leviatán*, traducción de Antonio Escotado, segunda edición (Madrid: Editora Nacional).
- Madanes, L.** (2001), *El árbitro arbitrario: Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión* (Buenos Aires: Eudeba).
- Nagel, T.** (1959), "Hobbes's Concept of Obligation", *The Philosophical Review*, 68: 68-83.
- Raz, J.** (1986), *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press).
- Schauer, F.** (2015), *The Force of Law* (Cambridge: Harvard University Press).
- Venezia, L.** (2015), *Hobbes on Legal Authority and Political Obligation* (London: Palgrave Macmillan).
- Warrender, H.** (1957), *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation* (Oxford: Clarendon Press).
- Zimmerling, R.** (1989), "La pregunta del tonto y la respuesta de Gauthier", *Doxa*, 6: 49-76.

I 301

Recibido: 04-2017; aceptado: 06-2017

Rafael Braun (1935-2017)

El pasado 8 de octubre falleció en Buenos Aires, a los 82 años, nuestro querido Rafael Braun, presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) durante el período 1982-1985, miembro de numerosas Comisiones Directivas, cofundador en 1975 de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* y miembro de su primer Comité de Redacción que, durante varias décadas, se reunió puntualmente los segundos y cuartos martes de cada mes.

I 303

Licenciado en Teología por la Universidad Católica Argentina en 1963, año en que fue ordenado sacerdote, Raffy –como lo llamábamos todos– había obtenido su Doctorado en Filosofía en la Universidad de Lovaina, en 1966, con la tesis *Le théorie de la vertu dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*, publicada luego como libro por la misma universidad. A su regreso al país, se incorporó como uno de los primeros socios de nuestra institución y, gracias a sus gestiones ante la Fundación Eduardo Braun Menéndez, pudimos iniciar la hemeroteca. Años más tarde, Raffy habría de donarnos su riquísima y variada biblioteca particular. La compra de nuestra casa de la calle Miñones no hubiese sido posible sin su intervención, que nos permitió recibir un crédito sumamente generoso.

En el ámbito académico, Raffy se desempeñó como profesor de Teología Moral en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, de Filosofía Política en la Universidad del Salvador y de Ética Política en la Universidad de Belgrano. Publicó, en colaboración con Natalio Botana y Carlos Floria, *El régimen militar* (Buenos Aires: La Bastilla, 1973). Entre sus artículos cabe destacar: “Revolución o anarquía: La disolución del gobierno según Locke” (*Man and World*, 4, 1971), “Reflexión política y pasión humana en el realismo de Maquiavelo” (*Desarrollo Económico*, XIII, 49, 1973), “La teoría de la guerra en los *Elements of Law* de Hobbes” (*Revista Latinoamericana de Filosofía*, I, 2, 1975), “La religión civil de J.-J. Rousseau” (*Manuscrito*, III, 2, 1980), “The Human Rights Question in U.S. – Latin American Relations” (en Kevin J. Middlebrook and Carlos Rico eds., *The United States and Latin America in the 1980s*, University of Pittsburgh Press, 1986).

Como investigador del CIF, Raffy se abocó, como él explicara en la presentación de su proyecto, al “análisis de las cuestiones morales planteadas por la prolongación del proceso de muerte”. Su plan de trabajo atendía el examen de dos grandes problemáticas: por un lado, “la aplicación de la distinción entre matar y dejar morir a los casos de enfermos en estado vegetativo permanente, artificialmente nutridos e hidratados”; por otra, “la incidencia de los costos económicos de la prolongación artificial del morir a la luz de una justa asignación de recursos entre sectores y al interior del sector salud”.

De 1978 a 1993, Raffy fue director de la revista *Criterio*. A partir de 1983, con el advenimiento de la democracia, participó activamente en los debates en radio, diarios y televisión acerca de la ley de divorcio y los juicios a militares y a guerrilleros por violaciones de los derechos humanos. En sus intervenciones públicas, abordó además temas tales como la fertilización asistida, la clonación, la muerte digna o eutanasia y otras cuestiones de ética aplicada. Sus argumentos siempre estuvieron basados en razones, nunca en un principio de autoridad, manteniendo una postura propia e independiente. En 1996 fue distinguido con el premio de Derechos Humanos de la *B'nai B'rith* argentina.

Debo a largas conversaciones con Raffy la convicción de que la distinción entre la esfera pública y la privada es la clave para comprender a los filósofos políticos modernos. También le debo su contagioso entusiasmo por la obra de Michael Walzer, cuyo artículo “Philosophy and Democracy” resultó insoslayable para comprender otra distinción clave de la modernidad, contraria a la tradición clásica, a saber, que conocer cuáles son las decisiones correctas no equivale a tener derecho a decidir y que, por lo tanto, no es saludable que los cambios en las normas que afectan a toda

la sociedad se introduzcan por medio de sentencias judiciales, en vez de amplios acuerdos parlamentarios.

Leiser Madanes
CIF

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Esteban Lythgoe y Luis A. Rossi, *Ser y Tiempo, singularización y comunidad*, Buenos Aires, Biblos, 2016, 207 pp.

El presente libro se propone, como lo indica su introducción, examinar el desarrollo de la filosofía de Martin Heidegger en el período comprendido entre 1927 y 1930 (cfr. pp. 13 y ss). Los autores aclaran en la “Presentación” que dicha elección no es arbitraria, pues toman como eje la cuestión “de la continuidad y de la ruptura del proyecto de la analítica existencial” como hilo conductor de los diversos temas que tratan (cfr. p. 9). Los temas y problemas que serán abordados, siguiendo este criterio, están desarrollados en las dos partes que componen el libro. La primera, dedicada a la noción de singularización, es titulada “La analítica existencial. Continuidad y ruptura entre 1927 y 1930” (pp. 13-102) y está a cargo de Esteban Lythgoe; la segunda, dedicada a la cuestión de la comunidad, es titulada “El problema de la comunidad en *Ser y Tiempo*” (pp. 103-200) y está a cargo de Luis Rossi. Ambas partes exhi-

ben desde su inicio hasta su respectivo final un equilibrio argumental, un nivel de especificidad en el tópico tratado por cada una de ellas y una similitud de extensión; todo lo cual redundará en el equilibrio y unidad temática que el libro ofrece al lector especializado en la obra de Heidegger. Ambas partes, como se aclara en la “Presentación”, son el resultado de los estudios llevados adelante en un proyecto de investigación plurianual titulado “La filosofía de Martin Heidegger entre 1927-1945: historia y política en diálogo con Carl Schmitt y Ernst Jünger” financiado por Conicet, lo cual da cuenta del sólido trabajo de indagación que respalda las páginas que a continuación se reseñan.

En la primera parte —luego de señalarse la referencia a diversos artículos en los cuales se elaboraron tramos fundamentales de las reflexiones que siguen— se afirma una de las hipótesis centrales que la orientan, a saber, frente a aquellos

I 307

comentadores que han sostenido que la temporalidad es una instancia originaria que se halla en un plano más fundamental que propiedad e impropiiedad, el autor, asentándose en que Heidegger define lo originario en términos de total y propio, rechaza esa posición sostenida por los intérpretes (cfr. p. 17). En este marco se destaca que es el habla el existencial que cumple el papel disruptivo que lleva a pasar de la impropiiedad a la propiedad a través de la vocación. Complementariamente, luego de esta reflexión, se discute el tema central de la sección, esto es, si hay una continuidad entre el proyecto de la analítica existencial en *Ser y Tiempo* y el curso de 1929-20: *Los conceptos fundamentales de la metafísica* o si hay una ruptura entre ambos. Inclínándose el autor por esta segunda hipótesis (cfr. p. 21) presenta y desarrolla un conjunto de argumentos sobre una serie de cambios que se producen entre ambas obras que reponemos a continuación. Se destaca en su exposición la historización de los templos de ánimo en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* y la función que cumple el tedio en ellos (en especial desde p. 26 en adelante), el análisis de la temporalidad y el problema el éxtasis del presente (cfr. p. 41 y ss.) El análisis del acontecer histórico del *Da-sein* (p. 58 y ss.) cumple también un destacado y central papel en esta sección. En este marco cobra relevancia una hipótesis que el autor defiende en toda esta parte del libro a su cargo: que el habla es un fenómeno tan originario como la temporalidad, con lo cual en *Ser y Tiempo* se le asigna la función que la temporalidad “no puede encarar”, esto es, explicar el pasaje de la impropiiedad a la propiedad, (cfr. p. 66 en adelante). Reviste importancia el rastreo de este punto en el curso *Los conceptos funda-*

mentales de la metafísica en el cual dicho pasaje sí es explicado, por medio del análisis del tedio profundo, desde una temporalidad horizontal y no extática (p. 66 y ss.). Se sugiere, adicionalmente, que el análisis de la impropiiedad puede tener un lugar central en esta explicación del abandono del carácter extático de la temporalidad (cfr. p. 69). Se destaca de modo prominente en esta sección del libro el punto 4 dedicado a “El lugar de los modos de ser”; relevante es, en este sentido, el señalamiento del autor en torno a la importancia de la propiedad y la impropiiedad y el lugar de lo originario. En este contexto argumental resulta de suma utilidad para el investigador centrado en este tema la precisa, crítica y lograda reposición del debate acerca de la relación entre lo óntico, lo ontológico y lo originario entre los principales intérpretes contemporáneos (cfr. pp. 78-83) En esta reconstrucción del debate se demuestra, por parte del autor de la sección, un amplio manejo del espectro de comentadores de la obra heideggeriana y una perspectiva de análisis crítica y sólidamente fundamentada. Merecen destacarse especialmente dos aspectos de la quinta y breve sección dedicada a la alteridad: el primero de los aspectos, es la presentación del carácter negativo del otro en *Ser y Tiempo* para lo cual el autor aclara que coincide con la mayoría de los intérpretes que sostienen que la solicitud substitutivo-dominante es el modo de “ser-con” con mayor peso en *Ser y Tiempo* y que la solicitud anticipativo-liberadora permanece “subdesarrollada” utilizando la expresión de Dieter Thomä (cfr. p. 96). El segundo de los aspectos a destacar es la función concientizadora que tiene la filosofía en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Esta primera parte concluye

con una explicitación, confirmatoria a juicio del autor, de su hipótesis centrada en una ruptura entre el proyecto de *Ser y Tiempo* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (cfr. pp. 99-102). Esta conclusión le permite enumerar los diferentes temas tratados que justifican su puesta en cuestión de la continuidad entre ambas obras; en este sentido, aclara que las modificaciones temáticas entre los dos textos deben ser “enmarcadas dentro de una redefinición de la labor filosófica” (p. 101).

En la segunda parte, luego de referirse a diferentes artículos en los cuales expuso las tesis principales que ahora se desarrollarán *in extenso* en esta parte del libro, el autor señala que en términos políticos Heidegger parece seguir dos direcciones opuestas al mismo tiempo: si la apropiación del sí mismo del *Dasein* significa alcanzar la singularización y contrarrestar la despersonalización que *Ser y Tiempo* encuentra como característica de la vida cotidiana, entonces “no es fácil de entender, cómo es posible que esa misma singularización del *Dasein* permita el acontecer de la comunidad tal como se lo expone en el § 74 de esta obra” (p. 105). En este sentido, el autor explicita su objetivo central: buscar una dimensión política en *Ser y Tiempo*, la cual se encuentra en la relación historicidad-comunidad; por ello el trabajo buscará explicitar de qué forma en dicha obra se caracteriza a la comunidad (cfr. p. 106). Siguiendo este hilo conductor el autor señala que debe examinarse el vínculo de la filosofía heideggeriana con la tradición “ya que este es el primer nivel a partir del cual quedan establecidas las implicaciones políticas de la obra” (pp. 106-107). Este señalamiento le permite discutir la recepción de *Ser y tiempo* entre quienes la consideran una

obra antitradicionalista y de ruptura y entre quienes la consideran una obra que retorna indirectamente a las ideas más tradicionales de la metafísica occidental. El análisis continúa explicando los problemas de la singularización del *Dasein*. Cabe señalar, en este punto, la cuestión de la modalización existencial de la política en la cual el autor señala que la política descubrirá su fundamento último en la ontología del *Dasein* (cfr. p. 121). Se destaca en este señalamiento la comparación de *Ser y tiempo* con la obra de Carl Schmitt *El concepto de lo político*, de la cual se puede concluir que: “... Heidegger encuentra en la analítica existencial la posibilidad de una ontología fundamental que servirá de base para las ontologías regionales, como por ejemplo, la que se ocuparía de la política” (p. 124). Hacia el final de este punto el autor señala una de las tesis más originales de su planteo, que a su vez, da lugar a la continuación del libro: “Creemos que no puede comprenderse el sentido pleno del existencial ‘ser-con’ si no es a la luz de la teoría sociológica alemana contemporánea del primer Heidegger” (p. 130). Luego el desarrollo argumental atraviesa el análisis del tópico Comunidad-Sociedad, un examen de los hábitos que lleva a la imposibilidad de la indiferencia modal y la comunidad y la experiencia del frente. Con respecto al primer eje, luego de analizarse el tópico Comunidad-Sociedad en la obra de Ferdinand Tönnies se procede al examen y establecimiento de una serie de meticulosos y muy logrados matices entre Heidegger y Simmel; en este sentido es que el autor afirma en torno a los desarrollos sociológicos de Simmel: “Simmel llevará estas ideas a un límite, en un sentido que anticipa la ontología social expuesta por Hei-

degger en *Ser y Tiempo*” (p. 141). Es así que en el análisis de las nociones de comunidad y sociedad, entendidas como posibilidades del “ser-con”, se explicita el carácter incierto que la indiferencia modal tiene para la analítica existencial (cfr. pp. 148-153). El autor no deja de remarcar la combinación entre descripción fenomenológica y crítica cultural que atraviesa a la analítica existencial en los términos siguientes: “El hecho que *Ser y tiempo* haya incorporado esos conceptos sociológicos muestra que Heidegger cree que pueden ser asimilados y adaptados al edificio de la ontología fundamental...” (p.154). Siguiendo este criterio, llegamos al análisis de los hábitos, una de las secciones más logradas de esta segunda parte del libro. Destacamos de este análisis sus dos puntos: el “acontecer de la comunidad”, en el cual se explica que la vida social es entendida por Heidegger como pérdida, con lo cual “la propiedad del *Dasein* se conquista *contra* la sociedad” (p. 166) y la específica referencia y comparación con la filosofía de Kierkegaard (cfr. p. 172); y “La elección del héroe” en el cual se afirma que la máxima singularización es la condición para que la comunidad acontezca (cfr. p. 181). Fi-

nalmente, el análisis de la experiencia del frente, resulta ser una confirmación de la ya mencionada dificultad para la indiferencia modal, pues los templos de ánimo se transforman, según señala el autor, en “conceptos crítico-culturales” (cfr. pp. 189 y ss).

Se trata de un libro especializado que no solo combina equilibradamente un eximio conocimiento del período que se analiza, una precisa exégesis de los textos fuentes y un conocimiento erudito de los comentaristas, sino también tiene el mérito de sostener y defender con solidez y precisión tesis filosóficas e interpretativas novedosas, alternativas a las canónicas y, por ello a veces polémicas, sobre los temas tratados, permitiendo así una reapertura y actualización de discusiones y problemas que atañen al período del cual ambos autores se ocupan. En definitiva, es un libro de suma utilidad tanto para el especialista en la obra de Heidegger que quiera profundizar en estos temas con tesis actualizadas, como para aquellos que quieren introducirse a esta etapa de su pensamiento de un modo crítico.

MARIO GÓMEZ
Universidad de Buenos Aires

**Vera Waksman, *El laberinto de la libertad: Política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*,
Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica,
2016, 435 pp.**

El texto de Vera Waksman tiene su origen, como la misma autora señala en las primeras páginas del libro, en un trabajo de tesis doctoral realizado en el marco de un programa de cotutela entre la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8.

El objetivo del escrito es demostrar que, pese a la diversidad de facetas que presenta el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau, existe un hilo conductor que recorre los diferentes trabajos y también la vida de este singular filósofo, un hombre capaz de escribir tragedias y novelas sin dejar de cuestionar las ciencias y las artes; extranjero en Francia, pero también en su propia patria; colaborador de la *Enciclopedia* y, al mismo tiempo, crítico de la difusión del conocimiento. El concepto que otorga unidad a la obra es, según Waksman, la noción de *amor de sí*, un principio originario que Rousseau atribuye a todos los seres humanos y que parece asociarse con su inquietud por la libertad. La necesidad de articular esos dos conceptos conduce a la autora a poner en cuestión la interpretación, muy difundida por cierto, según la cual el *amor de sí* es en los trabajos de Rousseau un sentimiento natural positivo que se perdería definitivamente en el momento en que los hombres abandonan el estado primigenio y comienzan a compararse con otros individuos.

El texto está dividido en cuatro partes, cada una de las cuales contiene

dos capítulos. En la primera, que lleva por título: “El problema: el amor de sí mismo y la libertad”, Waksman presenta los dos conceptos en torno a los cuales gira el texto: el amor de sí y la libertad. Se ocupa de sacar a la luz los principios antropológicos que constituyen el sustrato de toda la filosofía de Rousseau y de examinar, a la luz de las críticas del filósofo ginebrino a Thomas Hobbes, la historia hipotética a través de la cual el autor del *Contrato social* explica de qué manera los individuos, libres por naturaleza, acabaron en un estado de servidumbre, tras la firma del pacto ilegítimo entre ricos y pobres. A la base de esos análisis, que remiten en particular al *Discurso sobre las ciencias y las artes* y el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, se encuentran las distinciones realizadas por el filósofo entre “ser” y “parecer” y entre “amor de sí” y “amor propio”.

En la segunda parte del texto, “La educación y la formación del individuo”, se aborda la cuestión de la educación. Luego de reconstruir la extensa y problemática historia del concepto de “amor de sí mismo”, que parece ocupar una plaza central en la obra del filósofo ginebrino y constituye el hilo que recorre el libro de Waksman, la autora presenta la noción como un principio que sirve como orientación para el correcto desenvolvimiento del individuo y para el desarrollo de una sociabilidad

I 311

no destructiva. Dicho principio, explica, subsiste a pesar de las instituciones que tienden a anularlo. El tutor que presenta Rousseau en *Emilio o de la educación*, señala Waksman, debe ocuparse de *preservar y expandir el amor de sí* de su pupilo, evitando que degenera en *amor propio concentrado*. En esta sección la autora ya no se ocupa solo del sujeto aislado, como había hecho en la anterior, sino también y principalmente de la inserción de este en la sociedad, su desnaturalización –un tipo de desnaturalización, en todo caso, diferente al que había presentado en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*.

Luego, se detiene en el problema de la libertad en el nivel de la política. La tercera sección del texto, que lleva por título “La política como condición de la libertad”, gira en torno al concepto de “voluntad general”, una categoría, como se sabe, central en la obra del filósofo ginebrino, que aparece por primera vez en la entrada “Economía política” (1755), que preparó para el volumen V de la célebre *Enciclopedia*, editada por Denis Diderot y Jean Le Rond d’Alembert. El trabajo al que en esta parte se dedica mayor atención es, sin embargo, el *Contrato social* en sus diferentes versiones. Waksman examina el momento de la invención del concepto de “voluntad general”, sus características y sus límites. La autora se ocupa, además, de mostrar en este tramo de la obra cómo funciona el *amor de sí mismo* en el plano de la teoría política rousseauiana, es decir, se encarga de analizar en qué medida ese *amor de sí mismo* puede expandirse hasta alcanzar a otros seres sin degenerar en *amor propio concentrado*. Se presentan, de este modo, los fundamentos de una política legítima, a partir de los que se puede construir una vida comunitaria que no anule la libertad de los individuos. En la

última parte de la sección, se analizan las condiciones de realización de ese tipo de sociedad. Ocupa allí un lugar primordial la figura del legislador, un personaje excepcional que podría transformar a un individuo aislado en una parte de una totalidad, la voluntad general.

En la cuarta y última parte, “El hombre recobrado. El filósofo y la libertad”, se examina el sentido de la filosofía y el lugar del filósofo en la obra de Rousseau. La autora se pregunta si puede establecerse una relación entre la filosofía y el amor de sí mismo. La respuesta parece ser la figura del filósofo como paseante solitario, que recorre los trabajos de madurez de Rousseau, *Confesiones*, *Diálogos* y *Enseñanzas de un paseante solitario*. Así, Waksman, luego de haberse encargado de analizar la cuestión del sujeto en relación con otros seres, a través de la educación y la política, vuelve a ocuparse del individuo en soledad. No se trata, sin embargo, en este caso, del hombre natural, el salvaje, sino de un sujeto que ha atravesado el proceso de desnaturalización, que ha expandido su amor de sí, pero que al no lograr encontrar un lugar adecuado en la ciudad, vuelve sobre sí mismo. Para abordar este tema, la autora se apoya en la relación que Rousseau estableció a lo largo de sus textos con la figura de Sócrates, quien también, como se sabe, tuvo problemas para encontrar un lugar en la ciudad.

El trabajo se cierra con algunas consideraciones finales. En las mismas, Waksman señala, una vez más, la importancia de la idea de *amor de sí*, en la medida en que es la base sobre la que se apoya el concepto de libertad en la filosofía de Rousseau. Además, menciona una serie de tensiones que parecen desprenderse de la obra, en tanto ese

concepto de libertad también depende de figuras extraordinarias como el pedagogo o el legislador.

Para concluir, consideramos que el rigor con el que Waksman desarrolla las hipótesis de la obra, así como el carácter integrador del trabajo de un corpus que suele considerarse difícil de asir en su conjunto, sin que eso signifique pasar por alto las tensiones

que lo atraviesan, permiten considerar al texto como un valioso aporte tanto para los especialistas como para todas aquellas personas interesadas en la obra de Rousseau y en general en la filosofía del siglo de las Luces.

ADRIÁN RATTO

CONICET

Universidad de Buenos Aires

Gerardo Botteri y Roberto Casazza, *El sistema astronómico de Aristóteles: Una interpretación*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, 400 pp.

Como bien indica el título, en *El sistema astronómico de Aristóteles: una interpretación*, Gerardo Botteri y Roberto Casazza ofrecen una interpretación de las doctrinas de Aristóteles acerca de los movimientos celestes. Dicho esto, los autores declaran que su trabajo constituye en realidad una ampliación de la exposición aristotélica, limitada a veinte líneas de *Metafísica* Λ, capítulo 8, en función de brindar una doctrina coherente y compatible de la necesidad de múltiples motores inmóviles que den cuenta no solo de los movimientos celestes sino también que aseguren la regularidad en los cambios de generación y corrupción del mundo sublunar, como el mismo Aristóteles pretendía. En este sentido, es meritorio que Botteri y Casazza adviertan que lo que Aristóteles dejó escrito al respecto evidencia la búsqueda de una explicación sistemática, es decir, una investigación que dé cuenta de todo lo que

se propone explicar, procedimiento ya científico que no dista de la pretensión contemporánea. Los autores intentan ofrecer este sistema que recoja y compatibilice las posiciones aristotélicas que se presentan *prima facie* irreconciliables, a saber, la necesidad de un Primer Motor Inmóvil y la postulación de una pluralidad de motores inmóviles.

Atendiendo a la estructura del libro, se encuentra dividido en nueve capítulos ordenados en grado ascendente de especificidad y un apéndice final con una selección de treinta y un pasajes bilingües de los textos aristotélicos dispuestos en orden temático que respaldan la investigación precedente y facilitan la tarea del lector. En el capítulo primero, los autores nos introducen en la concepción de Aristóteles de la *phýsis* para pronto llamar la atención acerca de que la fuerte presencia de círculos y esferas en su cosmología está determinada por razones ópticas, a saber, por la diaria

I 313

observación directa del cielo nocturno: epistémicas, por la predictibilidad que otorgaba la trigonometría vigente; pero también históricas, puesto que el pensamiento del filósofo se circunscribe bajo un paradigma esferizante. Inmersos en la tradición de representación esférica del cielo detallado en los capítulos dos y tres, Eudoxo, Calipo y luego Aristóteles son los primeros en intentar explicar los movimientos observables del cielo postulando exclusivamente traslaciones circulares simples. En el capítulo cuatro, los autores exponen que ambos matemáticos concluyeron mediante interpretación geométrica el número de esferas necesario para asegurar los tres principales movimientos distinguibles del cielo, a saber: a) un movimiento uniforme de traslación, b) el movimiento directo de los “planetas”, con períodos propios y órbitas distintas, y en movimiento con sentido contrario a la esfera exterior, y c) el comportamiento errático de los planetas visibles sobre sus órbitas. Así establecieron de límite una esfera exterior en la cual se encuentran las estrellas fijas, que explica el movimiento a) y otras esferas homocéntricas para cada planeta que permiten los movimientos b) y c), para lo cual Botteri y Casazza ofrecen múltiples esquemas ilustrativos.

En el capítulo quinto los autores exponen y analizan pormenorizadamente el sistema astronómico de Aristóteles. Ellos afirman que la investigación de Aristóteles pretende no solo dar cuenta de los movimientos, sino de sus causas. Por este motivo, adoptando como base el modelo de Eudoxo/Calipo, Aristóteles construyó un sistema unificado del cielo conforme a su doctrina del Primer Motor. La postura de los autores frente a las supuestas contradicciones que presentan los textos aristo-

télicos de astronomía es que es posible compatibilizar la necesidad de afirmar la existencia de un Primer Motor Inmóvil único, en tanto jerárquica y ontológicamente preeminente, con la postulación de otros motores inmóviles de naturaleza semejante para explicar la complejidad de la *phýsis*. La necesidad de una pluralidad de motores estaría dada por la imposibilidad de dar cuenta de la diversidad de los entes particulares en el ámbito sublunar con la sola postulación de un solo principio, puesto que no habría manera de explicar las fisuras de lo Mismo, es decir, la irrupción de lo Otro.

Los autores reconocen en el texto de la *Metafísica* Λ , capítulo 8, las siguientes características: la existencia de tantos motores como esferas necesarias para describir los movimientos celestes; el orden jerárquico de los motores según el orden de los movimientos de los astros, siendo primero el Primer Motor Inmóvil responsable del movimiento del primer cielo que contiene las estrellas; el número de $N-1$ esferas antigiratorias por cada subsistema calipino de N esferas, gran novedad aristotélica que cumple la función subsidiaria de evitar el desgarramiento del cielo; y que cada esfera de cada sistema calipino mueve a la inferior y es movida por la superior, excepto las primeras esferas, que solo mueven. Toda la explicación de Aristóteles conforma para Botteri y Casazza una mecánica *sui generis*, resultando imposible abordar su explicación desde las mecánicas antiguas y desde la mecánica actual. De todos modos, respecto a esta última, es meritorio que los autores reconozcan que a pesar de inapropiada, ya que construye un modelo que niega las realidades transfísicas, puede resultar un recurso técnico para decirnos algo más del sistema.

Sin más rodeos, la solución propuesta por los autores al problema de la incompatibilidad es pensar el modelo aristotélico del cielo como compuesto por dos sistemas superpuestos: el sistema del primer cielo y el sistema de los movimientos planetarios particulares. El primero, compuesto de siete esferas, da cuenta del movimiento diurno del cielo como un todo. Es el sistema rector de la rotación de la totalidad que regula y unifica la dinámica del conjunto, y, a causa de la acción atractora del Primer Motor y a través de las primeras esferas, retarda el movimiento particular de cada astro. Por su parte, el segundo sistema da cuenta de los movimientos de los planetas y consta de 48 esferas giratorias y antigiratorias con movimientos superpuestos. Los autores identifican que incluso el mismo Aristóteles se permite considerar el movimiento de rotación diario haciendo abstracción de los otros movimientos planetarios, lo que permite imaginar un continuo monoaxial en rotación, en el cual los astros más alejados del centro son más veloces. En los capítulos finales del libro, Botteri y Casazza dan una respuesta desde esta interpretación a las discusiones todavía abiertas en torno a la investigación aris-

totélica del cielo, a saber, el desarrollo de las ideas de Aristóteles (lectura genética), qué teología subyace y cuál sería la posición de Aristóteles acerca de la animación del cielo, evidenciando así que ellos están bien al tanto de las discusiones vigentes en la materia.

A modo de conclusión, es imperioso reconocer que los autores han trabajado con minuciosidad de análisis los argumentos de Aristóteles y los propios, sin descuidar lo dicho hasta el momento por otros especialistas ni los debates vigentes, relevando una vasta cantidad de bibliografía pertinente. Con todo, el gran mérito del libro es brindar una perspectiva amplia de la investigación astronómica aristotélica, devenida de la especialización de Botteri y Casazza en las concepciones filosóficas del cielo, hecho que los lleva no solo a enriquecer el planteo al comparar con cuestiones actuales en la materia sino que acerca las difíciles cuestiones técnicas de la física, la astronomía y la geometría a lectores que, aunque con cierto conocimiento de Aristóteles, no están versados en aquellas.

I 315

ÁNGEL AUGUSTO PASQUALE
Universidad Nacional de La Plata

Róbson Ramos dos Reis, *Aspectos da Modalidade: A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*, Rio de Janeiro, ViaVerita, 2014, 375 pp.

En *Aspectos da Modalidade: A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*, Reis emprende un estudio sistemático en torno a la categoría de posibilidad en el contexto de la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger. Concentrándose fundamentalmente en el análisis de los escritos vinculados a *Sein und Zeit*, el autor interpreta que la originalidad de la noción heideggeriana de posibilidad radica en abordar el problema de la modalización en el marco de la ontología y en exhibir una perspectiva ontológico-existencial de la posibilidad que no se reduce a su dimensión lógica tradicional.

Los dos hilos conductores que atraviesan el libro consisten, en primer lugar, en dilucidar el significado ontológico-existencial del concepto heideggeriano de posibilidad y, en segundo lugar y a partir de este desarrollo, en fundamentar el primado de lo posible sobre lo efectivo en esta plataforma ontológico-existencial. La explicación de ambos puntos se desenvuelve articuladamente a lo largo de seis capítulos que recogen un vasto aparato crítico de estudios clásicos y actuales sobre la problemática.

En el primer capítulo titulado “Modalidades na fenomenologia hermenêutica”, Reis comienza señalando una dificultad metodológica que le sirve como puntapié inicial para la presentación del problema: aunque Heidegger no desarrolla una teoría ri-

gurosa sino más bien preparatoria de las modalidades existenciales, se detecta en *Sein und Zeit* un determinado concepto de posibilidad que sería susceptible de una reconstrucción sistemática. En esta tarea reconstructiva, la posibilidad heideggeriana adopta un significado existencial, esto es, vinculado con la determinación ontológica de la existencia humana (*Da-sein*), que involucra una apertura comprensiva para los diversos sentidos de ser. La posibilidad existencial conllevaría una ampliación en relación con las formas tradicionales de tratar las nociones modales, al diferenciarse tanto de las modalidades lógico-enunciativas como de su significado categorial asociado al sentido de ser de la subsistencia (*Vorhandensein*).

Luego de contextualizar teóricamente el problema, en el segundo capítulo se profundiza el análisis de la noción existencial de posibilidad y —siguiendo a Richard Kearney— se la desglosa en sus tres acepciones: dos nominales, a saber, posibilidad (*Möglichkeit*) y poder-ser (*Seinkönnen*), y una verbal, posibilitar (*ermöglichen*). Este modo de proceder le permite a Reis examinar en detalle los diversos aspectos del proyecto fenomenológico-hermenéutico de Heidegger, particularmente su analítica existencial, pues estos tres significados permiten explicar las estructuras modales del *Dasein*.

“Possibilidade e aptidão” es el tercer capítulo, que busca definir con mayor especificidad la posibilidad exis-

tencial a partir de comparar el modo de ser de la existencia y el modo de ser de la vida orgánica (plantas y animales), los cuales, aunque comparten un vínculo ontológico, son irreducibles entre sí. Lo que le interesa resaltar al autor es que aun cuando la noción existencial de posibilidad se caracteriza por la reflexividad y la apertura trascendental para el ser, mientras que la posibilidad orgánica se distingue por las aptitudes o capacidades (*Fähigkeit*) y la apertura pulsional para algo, ambas nociones son distinguibles de la posibilidad como categoría de la subsistencia y habilitan una perspectiva adicional de comprender la posibilidad existencial.

Mientras que en estos primeros capítulos se analiza la posibilidad desde un marco propiamente existencial, los capítulos restantes proponen un desplazamiento en el nivel de análisis que vincula dicho concepto con contextos ontológicos más generales.

En el capítulo cuarto, se aborda el fenómeno de la verdad como la instancia que dispone al *Dasein* a la apertura para los distintos modos de ser. Lo que se intenta probar aquí es que en esta estructura del aparecer se da un tipo específico de posibilidad –la posibilidad interna– en función de la cual se comprenden los modos de ser. Al definir la posibilidad interna como lo posibilitante, como aquello que hace posible las diferentes maneras de determinación, de individuación y de fenomenalización, Reis sostiene que puede hablarse de una posibilidad alética en tanto posibilitadora del aparecer de entes determinados.

“A finitude na possibilidade” es el quinto capítulo que se articula en torno de la tesis de la primacía de lo posible sobre lo efectivo en el dominio de

la posibilidad existencial. Se parte del análisis de la estructura del proyecto, se examina el problema de la nihilidad de la existencia y se indaga sobre la cuestión ontológica de la negatividad para interpretarla como eje determinante tanto de la posibilidad existencial como de la posibilidad interna. En este estudio se revela que la finitud del ser es el fundamento originario del concepto heideggeriano de negación y que en las posibilidades existenciales e internas dicha finitud o falta de fundamento es el tiempo. En consecuencia, la prioridad de lo posible sobre lo efectivo en el campo existencial se explicaría en tanto el poder-ser temporal implica un fondo originario y excesivo de posibilidades que supera a todo posible ya efectivamente proyectado.

El último capítulo del libro plantea el tema metodológico de la justificación en la fenomenología hermenéutica, para aplicarlo al significado ontológico de la noción de posibilidad, al pluralismo de los modos de ser y para alegar que la determinación del modo de ser propio del *Dasein* acontece sobre la base de posibilidades existenciales. En otras palabras, se examina de modo claro y esquemático la estructura heideggeriana de la justificación que sirve como base para la ampliación y radicalización de la noción de posibilidad.

A modo de conclusión, podríamos decir que en *Aspectos da Modalidade: A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica* el autor inicia el camino hacia una elucidación de las modalidades siguiendo la dirección de la fenomenología hermenéutica. En este sentido, esta obra constituye una importante contribución en el campo filosófico contemporáneo. En efecto, si bien el análisis de Dos Reis habilita

nuevas formas de comprender la obra de Heidegger y de interpretar sus derivas conceptuales, la obra no se restringe a los debates suscitados dentro de los estudios heideggerianos en particular y en el dominio de la tradición de la fenomenología hermenéutica, sino que

el modo en que Reis plantea la problemática permite un diálogo fructífero con otras corrientes provenientes de la filosofía analítica.

MARÍA PAULA VIGLIONE
Universidad Nacional de La Plata

Francisco Naishtat, Enrique G. Gallegos, Zenia Yébenes Escardó (eds.), *Ráfagas de dirección múltiple: Abordajes de Walter Benjamin*, México, UAM, Unidad Cuajimapla, 2015, 424 pp.

318 |

Esta compilación reúne trabajos de investigadores hispano-americanos, más precisamente argentinos y mexicanos, en torno de la obra de Walter Benjamin. En la presentación que oficia de prólogo se explica a qué aluden las ráfagas nombradas en el título: a los efectos que suscita la obra del filósofo en sus lectores: “viento fuerte y repentino” pero también “golpe de luz vivo e instantáneo”. Se predicen múltiples direcciones de esas ráfagas ya que se abordan diversas inquietudes, momentos y trabajos de la obra del filósofo.

Por cierto, se trabajan aquí cuestiones referidas a la filosofía del arte y del lenguaje, a la política, a los objetos y al diálogo de Benjamin con otros pensadores. Cada uno de estos temas se corresponde con cada una de las partes en las que está dividido el libro: “Poesía, lenguaje y experiencia”, “Narración, historia y mesianismo”, “Ruinas, desechos y juguetes. Recreación de la potencialidad transformadora” y “Afinidades electivas. Benjamin en

diálogo con sus contemporáneos”.

La primera parte cuenta con los artículos de Enrique G. Gallegos, Florencia Abadi, Emiliano Mendoza Solís y Zenia Yébenes Escardó. Gallegos toma la obra de Baudelaire y la lectura benjaminiana de su poesía como orientada hacia la política para preguntarse si el arte cuenta todavía hoy con medios para la expresión política que no sean absorbidos por el capitalismo. Abadi trata la ampliación del concepto de experiencia en Benjamin, quien según el artículo recorrió un camino que partió de la crítica del concepto de experiencia de grado cero en Kant a un crecimiento, en primer lugar, hacia el ámbito de la religión y, luego, al de la política, teniendo como substrato en este pasaje el pensamiento histórico-filosófico. Mendoza Solís toma como objeto la influencia del romanticismo en Benjamin y su visión de la poesía como dialéctica del misterio y la violencia. En el último artículo de esta primera parte, Yébenes Escardó sostiene

que Benjamin nos pone en contacto con la condición mágica del mundo, desmitologizándolo primero para reencantarlo después. La idea es que hay que despertar al mundo para que pueda entregarse al ensueño utópico.

La segunda parte, “Narración, historia y mesianismo”, se abre con el artículo de Anabella di Pego, que aborda allí la reclasificación benjaminiana de las formas modernas de narración: por un lado, Benjamin critica, según la autora, las formas tradicionales de narración, y, por otro, apuesta a la recreación de los motivos épicos de la narración oral y la incorporación de procedimientos del cine y la radio a la novela, el teatro y la historiografía crítica. En “El Barroco y la escatología en el *Trauerspielbuch*”, Naishtat polemiza con Agamben expresando su disenso respecto de la idea de que el tiempo mesiánico sea el del barroco, y manifestando que debe identificarse con el revolucionario siglo XIX. Por su parte, Lucía Pinto vuelve a las *Tesis sobre el concepto de historia*, para postular el desentendimiento entre la acción mesiánica y el tiempo mesiánico. Érika Lindig aborda el concepto de imagen dialéctica para defender la idea de su actualidad para una crítica del presente tanto por su dimensión indiciaria como por su carácter constructivo del discurso. El último artículo de esta parte es el de Paula Kuffer quien toma también el concepto de imagen dialéctica para señalar que no debe ser considerado objeto de visión sino de lectura y que se erige como momento de la ruptura de la continuidad de la historia de los opresores para dar paso a la historia de los oprimidos.

La tercera parte, “Ruina, desechos y juguetes. Recreación de la potencialidad transformadora” cuenta con artícu-

los de Alexis A. Chausovsky y Ana María Martínez de la Escalera. El primero hurga en las escrituras de Benjamin en busca de referencias sobre los juguetes o los objetos con los que los niños juegan y sostendrá que no plantean una mera relación instrumental con el mundo sino que permiten enriquecerlo. El segundo artículo de esta parte examina críticamente, con el instrumental interpretativo benjaminiano, la figura del museo, indagando transformaciones y permanencias, en relación con el mundo del arte, la pedagogía y el mercado.

Los artículos de la última parte, “Afinidades electivas. Benjamin en diálogo con sus contemporáneos” cuenta con las participaciones de María Castel, Luis Ignacio García y Mariela Vargas. Castel comenta críticamente el intercambio epistolar entre Benjamin y Adorno en el período previo a la polémica sobre la obra de arte en la época industrial. Con esto se aporta un contexto para mejor comprender dicho debate. El artículo de García propone que además del ya conocido impacto, en la obra de Benjamin, de *Espíritu de la utopía* de Bloch, puede reconstruirse un vínculo entre *Herencia de esta época* de este autor y el proyecto de los pasajes. Mariela Vargas analiza las referencias presentes en “Capitalismo como religión”, uno de los fragmentos póstumos benjaminianos, y a partir de ellas (Bloch, Weber, Cohen, Simmel) sostiene que en el escrito el filósofo esboza una teoría del origen del capitalismo y también que explora las posibles salidas de él.

Esta compilación, entonces, nos ofrece un heterogéneo abanico de las diversas miradas que sigue produciendo la recepción hispanoamericana de Walter Benjamin, respecto de sus obras,

campos y objetos de reflexión. Los autores de sus artículos nos permiten entrar en contacto con muchos de los debates actuales en torno de la figura del filósofo berlinés y con la relevancia de

su legado para seguir pensando a través de él nuestro presente.

JUAN A. GOLDÍN PAGÉS
Universidad de Buenos Aires

CONCURSO EZEQUIEL DE OLASO 2018

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* tiene el agrado de convocar nuevamente al concurso Ezequiel de Olaso, en esta ocasión para el año 2018. Este concurso, que se realizó por primera vez en 2003, está destinado a promover la labor creativa de los jóvenes filósofos de Hispanoamérica en temas relacionados con la obra y la enseñanza del recordado Ezequiel de Olaso (1932-1996), uno de los miembros fundadores de esta revista. En esta ocasión el tema del concurso es el escepticismo filosófico en todo su alcance, es decir, en la filosofía teórica, la filosofía práctica y la historia de la filosofía.

Las condiciones para participar del concurso son las siguientes. Los autores deben tener hasta 40 años en el momento de enviar su trabajo. Los artículos deben estar escritos en español, inglés o portugués y tener una extensión máxima de diez mil palabras. Deben ser trabajos inéditos que traten algún aspecto del tema general del concurso. Deben enviarse en formato PDF, normalizados de acuerdo con las instrucciones a los autores dispuestas por la RLF.

El jurado estará compuesto por Juan Manuel Comesaña (University of Arizona), Plínio Junqueira Smith (Universidade de São Paulo) y Carlos Thiebaut (Universidad Carlos III de Madrid).

El trabajo que resulte ganador del concurso será publicado en un número de la RLF que será determinado por el Comité Editorial. El jurado podrá designar hasta dos trabajos mencionados, que también serán publicados, aunque no necesariamente en un mismo número de la revista.

El Comité Editorial de la RLF recibirá los trabajos hasta el día 30 de julio de 2018. El Jurado anunciará los resultados del concurso el día 30 de septiembre de 2018. Cualquier situación no prevista en esta convocatoria será resuelta por el Comité Editorial de la RLF.

I 321

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

—

SUMARIO DEL VOLUMEN XLIII

—

ARTÍCULOS

MARTÍN BUCETA

La fenomenología del lenguaje de Merleau-Ponty como dialéctica entre la ciencia objetiva y la experiencia subjetiva del lenguaje _ 49

JUSTINA DÍAZ LEGASPE

Oraciones normativas y sensibilidad a la evaluación _ 29

EDUARDO N. GIOVANNINI

El reto de Hilbert en la teoría de las magnitudes poligonales: Un capítulo en la axiomatización sintética de la geometría euclidiana _ 207

I 323

JOEL THIAGO KLEIN

Considerações críticas acerca do libertarianismo de Nozick à luz da filosofia moral kantiana _ 65

MARIO NARVÁEZ

Uno intuitu videmus: La naturaleza del conocimiento intuitivo en Spinoza a la luz de Descartes _ 159

PAUL RATEAU

La tesis leibniziana del mejor de los mundos posibles: Significado y consideraciones _ 183

ABEL WAJNERMAN

La autonomía de la condición de habilidad para el proyecto analítico en teoría del conocimiento _ 9

ESTUDIOS CRÍTICOS

HORACIO SPECTOR

Normatividad subjetiva y objetiva en Hobbes _ 285

DOSSIER ARISTÓTELES

DANIEL SIMÃO NASCIMENTO

On the Normative Consequences of Virtue and Utility Friendships in Aristotle _ 263

DIEGO TABAKIAN

El conocimiento y la verdad como relativos en el pensamiento aristotélico _ 237

ACTUALIDAD FILOSÓFICA

ALEJANDRO CASSINI

La fragmentación de la filosofía: sus causas y sus consecuencias _ 105

CRÓNICAS

LEISER MADANES

Rafael Braun (1935-2017) _ 303

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

324 I

GERARDO BOTTERI y ROBERTO CASAZZA

El sistema astronómico de Aristóteles: Una interpretación (Pasquale) _ 313

DIANA COHEN AGREST

Spinoza, una cartografía de la Ética (Zorrilla) _ 139

ESTEBAN LYTHGOE y LUIS A. ROSSI

Ser y Tiempo, singularización y comunidad (Gómez)_ 307

MANUEL MAUER

Foucault et le problème de la vie (Dalmau) _ 141

QUENTIN MEILLASSOUX

Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia (Antonelli) _ 143

FRANCISCO NAISHTAT, ENRIQUE G. GALLEGOS, ZENIA YÉBENES
ESCARDÓ (eds.)

Ráfagas de dirección múltiple: Abordajes de Walter Benjamin (Goldín) _ 318

RÓBSON RAMOS DOS REIS

Aspectos da Modalidade: A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica
(Viglione) _ 316

SUMARIO

MARÍA JOSÉ VILLAVERDE RICO y GERARDO LÓPEZ SASTRE (eds.)
Civilizados y salvajes: La mirada de los ilustrados sobre el mundo no europeo
(Baranzelli) _ 135

VERA WAKSMAN
El laberinto de la libertad: Política, educación y filosofía en la obra de Rousseau
(Ratto) _ 311

I 325

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

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

A) ESTRUCTURA DE LOS TRABAJOS

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

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

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

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

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

B) NORMAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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

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

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

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

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

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

Libros

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

Compilaciones

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

Capítulos de libro

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

Artículos

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

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

SUSCRIPCIONES:

Para suscripciones, pedidos, correspondencia
o informaciones dirigirse a:

**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFIA**

Editada en:

Centro de Investigaciones Filosóficas

Miñones 2073 (C1428ATE)

Buenos Aires, Argentina

Fax: (54 11) 4787-0533

e-mail: rlf@retina.ar

www.cifnet.org.ar

En Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

BOX 1943 15 Southwest Park

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

Westwood, Mass 02090

U.S.A.

{ Argentina }

Individuos \$ 375

Instituciones \$ 750

{ Exterior }

Individuos U\$S 35 €35

Instituciones. U\$S 50 €50

+ gastos de envío

Impreso en Tecnoediciones S.R.L.

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

info@tecnoediciones.com.ar