

# T Ó P I C O S

Revista de Filosofía de Santa Fe (Rep. Argentina)

**Director:** *Fernando Babr* (Univ. Nac. del Litoral/CONICET)

**Comité Editorial:**

*Julio De Zan* (Univ. Nac. de Entre Ríos/CONICET); *Anibal Fornari* (Univ. Católica de Santa Fe/CONICET); *María Elena Candiotti* (Univ. Nac. de Entre Ríos/Univ. Nac. del Litoral); *María Inés Prono* (Univ. Nac. del Litoral); *María del Pilar Britos* (Univ. Nac. de Entre Ríos); *Diana López* (Univ. Nac. del Litoral).

**Consejo de Asesores Editoriales:**

*Ezequiel de Olaso* (†); *Edgardo Albiñu* (Univ. Nac. de Gral. San Martín/Univ. del Salvador); *Ricardo Maliandi* (†); *Alberto Moreno* (†); *Juan Carlos Scanonne S.J.* (Univ. del Salvador); *Roberto Walton* (UBA/CONICET); *Arturo Andrés Roig* (†); *Víctor Rodríguez* (Univ. Nac. de Córdoba); *Daniel Brauer* (UBA/CONICET); *Alberto Moretti* (UBA/CONICET); *Mario Caimi* (CONICET) y *Leiser Madanes* (Univ. Nac. de La Plata/CIF).



ARFIL



edicionesUNL

*“TÓPICOS es una publicación periódica semestral coeditada por ARFIL (Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe), entidad con personería jurídica, y la UNL (Universidad Nacional del Litoral) cuyo objetivo principal es la promoción de un espacio de diálogo e intercambio de producciones en el campo de las investigaciones filosóficas. La Revista está destinada a la comunidad académica de investigadores y estudiosos de los problemas que aborda la filosofía actual y la historia de la propia disciplina. Está abierta a todas las orientaciones filosóficas y al diálogo interdisciplinario con las ciencias. Publica artículos y contribuciones originales en lenguas española y portuguesa que aporten avances en el conocimiento de los temas abordados y que contribuyan al debate sobre los problemas actuales de la filosofía teórica, de la filosofía práctica y de la interpretación y crítica de la historia de la filosofía en su sentido más amplio, o del pensamiento y de la cultura. Los trabajos publicados resultan de interés por lo tanto para un público más amplio que el de los especialistas en las disciplinas filosóficas”.*



**Revista indexada en:**

EBSCO: [www.ebsco.com](http://www.ebsco.com)

Latindex: [www.latindex.org](http://www.latindex.org)

Red AlyC: [www.redalyc.uaemex.mx](http://www.redalyc.uaemex.mx)

Scientific Electronic Library Online: [www.scielo.org](http://www.scielo.org)

The Philosopher's Index – USA: [www.philinfo.com](http://www.philinfo.com)

**Diseño y diagramación interior:** Esteban Ponce

Imagen de tapa: <http://flickrhivemind.net/>

**Propietario-Editor:** ARFIL (Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe)

Personería Jurídica N° 337/98

**Correspondencia:**

e-mail: [revistatopicos@gmail.com](mailto:revistatopicos@gmail.com)

**Canje:**

Secretaría de Investigación

Facultad de Humanidades y Ciencias -Universidad Nacional del Litoral

Ciudad Universitaria S/N -1er Piso

Santa Fe (3000), Argentina

## ÍNDICE

### NÚMERO 27

#### Artículos

- RICARDO IBARLUCÍA, “*La filosofía de la Revolución francesa en un curso de Luis Juan Guerrero de 1939*” ..... 5
- FERNANDO LIZÁRRAGA, “*La igualdad en el contrato social rousseauiano. Una mirada desde la justicia como equidad de John Rawls*” ..... 27
- GUADALUPE REINOSO, “*La escritura escéptica como clave de lectura: los prólogos de Wittgenstein*” ..... 49
- MANUEL TIZZIANI, “*En el camino de la contingencia. Montaigne y el fundamento místico de la ley*” ..... 65

#### Reseñas y comentarios

- MARÍA LUZ OMAR, Reseña a Lozano-Vásquez, Andrea (comp.), *Platón y la irracionalidad* ..... 87

### NÚMERO 28

#### Artículos

- JOSÉ TOMÁS ALVARADO, “*Estados de cosas y relaciones de fundación*” .... 93
- MANUEL BERRÓN, “*Principios y conclusiones en una axiomatización de la astronomía de Acerca del cielo I de Aristóteles*” ..... 123
- LUIS NIEL, “*Psicología descriptiva y ‘mereología’ en Carl Stumpf*” ..... 151
- DIEGO TAJER, “*Alcances y problemas del dialeteísmo*” ..... 179

#### Reseñas y comentarios

- CHANTAL ROSENGURT, Reseña a Jean-Marie Schaeffer, *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética* ..... 201



## La filosofía de la Revolución francesa en un curso de Luis Juan Guerrero de 1939\*

*Ricardo Ibarlucía\*\**

**Resumen:** El presente artículo aborda un capítulo olvidado de la filosofía argentina del siglo veinte. Su tema principal es un curso sobre la filosofía de la Revolución francesa impartido por Luis Juan Guerrero (1899-1957) en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires en 1939. Tomando como punto de partida los programas de los cursos que Guerrero dictó como Profesor de Ética en la Universidad de Buenos Aires durante la década de 1930, el trabajo reconstruye en detalle su argumento sobre la oposición entre la conciencia histórica y la conciencia revolucionaria inherente al pensamiento filosófico del siglo XVIII y proporciona relevante información sobre el contexto y las fuentes filosóficas, históricas y sociológicas que discute.

**Palabras clave:** Luis Juan Guerrero, Revolución francesa, Iluminismo, Conciencia histórica, Conciencia revolucionaria.

**Abstract:** This paper deals with a forgotten chapter of the Twentieth-century Argentine Philosophy. The main subject is a lecture-course on the Philosophy of the French Revolution delivered by Luis Juan Guerrero (1899-1957) at the Colegio Libre de Estudios Superiores of Buenos Aires in 1939. By taking as a point of

---

\* Este texto forma parte de un trabajo más amplio sobre la trayectoria filosófica de Luis Juan Guerrero de la Universidad Nacional de San Martín y la École des Hautes Études en Sciences Sociales, desarrollado en el marco del proyecto UNSAM/Instituto de Investigaciones sobre el Patrimonio Cultural, 2012-2104 (MOO5) “Historia de las ideas estéticas en la Argentina: de la Revolución de Mayo al Bicentenario”, con el auspicio del proyecto WORLDBRIDGES: Philosophy of History and Globalisation of Knowledge. Cultural Bridges Between Europe and Latin America (F7-PEOPLE-2013-IRSES: 612644).

\*\* Doctor y Licenciado en Filosofía. Investigador Principal del Centro de Investigaciones Filosóficas. Profesor Titular de Estética y Problemas de Estética contemporánea en la Universidad Nacional de San Martín, donde dirige el programa de Historia de las ideas estéticas argentinas del Instituto de Investigaciones sobre el Patrimonio Cultural. Está a cargo de la edición de las obras de Luis Juan Guerrero. Dirección electrónica: [ribarlucia@gmail.com](mailto:ribarlucia@gmail.com)

departure the syllabi of the courses that Guerrero gave as Professor of Ethics at the University of Buenos Aires during the 1930s, it reconstructs in detail his argument on the opposition between historical consciousness and revolutionary consciousness inherent to the philosophical thought of the eighteenth century. It also provides relevant background and contextual information about Guerrero's philosophical, historical and sociological sources.

**Keywords:** Luis Juan Guerrero, French Revolution, Enlightenment, Historical Consciousness, Revolutionary Consciousness.

En septiembre 1930, al producirse el golpe militar de José Félix Uriburu, Luis Juan Guerrero fue destituido de sus funciones como Delegado Interventor en la Facultad de Ciencias Económicas y Educacionales de la Universidad Nacional del Litoral y separado de su cargo de Profesor Titular de Estética en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata. Temiendo mayores represalias a causa de su pasado anarquista,<sup>1</sup> se marchó a Europa y a su regreso, alrededor de un año y medio más tarde, se sumó a las actividades del Colegio Libre de Estudios Superiores (CLES), fundado en Buenos Aires por Roberto Giusti, Carlos Ibarguren, Alejandro Korn, Narciso Laclau, Aníbal Ponce y Luis Ressig como polo alternativo al “espíritu profesional” predominante en la enseñanza universitaria oficial.<sup>2</sup>

En 1932, brindó allí un primer “curso de especialización” de nueve clases sobre “Historia de la formación estética”, al que siguió, en 1933, otro de doce clases sobre “Estética del Iluminismo”.<sup>3</sup>

En 1936, habiendo recuperado su cátedra en la UNLP y asumido como Profesor Titular de Ética y Director del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Guerrero

---

<sup>1</sup> Sobre la actividad de Guerrero, entre 1920 y 1926, como miembro de la Liga de Educación Racionalista y la Editorial Argonauta, donde publicó textos de Rudolf Rocker, Errico Malatesta, Luigi Fabbri y Piotr Kropotkin, entre otros, véase nuestro trabajo “Luis Juan Guerrero, el filósofo ignorado”, en Guerrero, *Estética operatoria en sus tres direcciones*, estudio preliminar, apéndice bibliográfico y edición al cuidado de Ricardo Ibarluúa: *I. Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas*, Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín, Biblioteca Nacional de la República Argentina, Las Cuarenta, 2009, [pp. 9-93] pp. 12-18.

<sup>2</sup> Colegio Libre de Estudios Superiores, *Quince años de labor, 1930-1945*, Buenos Aires, Talleres Gráficos de E. Bustos, 1946, p. 3.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 46.

dictó dos cursos más en la sede del CLES, en la Avenida Santa Fe 1145. El primero, “Renovación de la filosofía actual sobre la base del problema del trabajo”, se compuso de ocho clases y, sobre la base de las lecturas de Guerrero, puede inferirse que abordó, además del concepto de trabajo en Hegel y Marx, los desarrollos más recientes de Felix Krüger, Bernhard Groethuysen y Karl Löwith.<sup>4</sup> El segundo, “Soledad y comunidad como raíces de la filosofía de nuestro tiempo”, de seis clases, trató la misma problemática del programa “Direcciones de la ética social en la filosofía alemana contemporánea”, que Guerrero impartió ese año en la UBA.<sup>5</sup> Este programa se dividía en seis unidades: I. *Ética de la “coexistencia”* (la importancia de Johann Gottlieb Fichte y Ludwig Feuerbach en la “renovación del problema del *tiß*”; la “proyección sentimental” y la teoría de Max Scheler de la “comprensión del prójimo”; la “radicalización del problema de la coexistencia” en Martin Heidegger; “el sujeto de la existencia cotidiana”; “el individuo en el papel del hombre social” según Karl Löwith; el “horizonte ontológico y ético para la interpretación de la noción de coexistencia”); II. *Ética de la “comunidad”* (la filosofía romántica, la sociología de Ferdinand Tönnies y el “dualismo de comunidad y sociedad”; la “Ética de la comunidad” de Max Scheler y Othmar Spann; crítica de la noción de *Gemeinschaft*); III. *Ética del “Espíritu Objetivo”* (la teoría hegeliana y las lecturas de Wilhelm Dilthey, Hans Freyer y Nicolai Hartmann; los “problemas de la Ética” del *Objekte-*

---

<sup>4</sup> *Ibid.* Se ha conservado de este curso una fotografía reproducida en la revista *Foro y Notariado* de Bahía Blanca en 1957, con ocasión del fallecimiento de Guerrero (Archivo General de la Nación, Departamento de Documentos Fotográficos, n° 107324). Cfr. Felix Krüger, “Die Arbeit des Menschen als philosophisches Problem” y Bernhard Groethuysen, “Die Idee der Arbeit in der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung”, *Blätter für Deutsche Philosophie. Zeitschrift der Deutschen Philosophischen Gesellschaft*, hrsg. von Hugo Fischer, Bd. 3, 1929-30; Karl Löwith, “Max Weber und Karl Marx” y Herbert Marcuse, “Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs”, respectivamente en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 67, H. 1/2, 1932 y Bd. 69, H. 3, 1933. Guerrero cita otro trabajo de Marcuse en su programa de Ética de 1934: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main, Felix Meiner, 1932. Al respecto, véase Guerrero, “Ética: curso complementario (a cargo del profesor adjunto)”, PCUBA, 1934, p. 141.

<sup>5</sup> *Ibid.* y *Cursos y Conferencias. Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*, año V, vol. X, n°7, Buenos Aires, agosto 1936, p. 782.

tiver Geist y el “horizonte ontológico y ético” para su interpretación); IV. *Ética de la “historicidad”* (las “influencias divergentes” de Hegel y Jacob Burckhardt; Dilthey, Paul Yorck von Wartenburg y el examen de los conceptos de “temporalidad” e “historicidad” en *Sein und Zeit*, seguidos de una crítica de “su significado ético”); V. *Ética de la “voluntad social”* (las polémicas sobre “sociología del saber”; la teoría de las “ideologías” de Karl Mannheim; la “sociología existencialista” de Hans Freyer como “Ética de la voluntad social” y el “sociologismo ético”); VI. *Ética de la “acción política”* (el “existencialismo político” de Carl Schmitt, las posturas de Freyer y Alfred Bäumler y una crítica del “activismo” ético-político).<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Guerrero, “Ética. Direcciones de la ética social en la filosofía alemana contemporánea”, Universidad de Buenos Aires, Programas de los cursos, Buenos Aires, Imprenta y Casa Editora “Coni” [en adelante: PCUBA], 1936, pp. 49-54. Una amplia bibliografía, que comprendía sólo títulos en castellano, francés, italiano e inglés “al alcance de los alumnos”, consignaba como fuentes: Hans Freyer, “Los sistemas de la historia universal”; *Revista de Occidente*, Madrid, n° 99, 1931; Karl Jaspers, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, trad. de Ramón de la Serna, Barcelona, Labor, 1933; Martin Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, *Sur*, n°5, Buenos Aires, 1932 (trad. de Raimundo Lida) y *Cruz y Raya*, n°6, Madrid, 1933 (trad. de Xavier Zubiri); Carl Schmitt, “El proceso de la neutralización de la cultura”, *Revista de Occidente*, Madrid, n° 80, 1930; Othmar Spann, *Filosofía de la sociedad*, Madrid, Revista de Occidente, 1933; Oswald Spengler, *El hombre y la técnica: contribución a una filosofía de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe, 1932 y *Años decisivos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1934; Spranger, *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*, trad. de Ramón de la Serna, Madrid, 1935. Entre los estudios críticos se mencionaban: Carlos Astrada: *El juego existencial*, Buenos Aires, Babel, 1933, *Idealismo metafísico y metafísica existencial*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1936, “Max Scheler y el problema de una Antropología filosófica”, *Revista de la Universidad de Córdoba*, año XVI, n° 1/2, marzo-abril de 1929, “Vida y espíritu de la Metafísica scheleriana”, *Sur*, n°4, Buenos Aires, 1931 y “Heidegger y Marx”, *Cursos y Conferencias*, vol. II, n° 10, abril de 1933; Ernesto Grassi, “Il problema de la metafísica immanente di M. Heidegger”, *Giornale critico della filosofia italiana*, Milano-Roma, tomo 11, n°4, 1930; Emmanuel Lévinas, “Heidegger et l’Ontologie (*Revue philosophique de la France*, París, mai-juin 1933; Francisco Romero, “Guillermo Dilthey”, *Humanidades*, XXII, 1930; Jean-Wahl, “Heidegger et Kierkegaard”, *Recherches philosophiques*, Paris, n°2, 1932 y “Le problème de choix, l’existence et la transcendence dans la philosophie de Jaspers”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 41, 3, 1934.

En 1938, Guerrero dictó en el CLES el curso “Panorama de las relaciones entre la teoría y la práctica en la historia del pensamiento filosófico”, compuesto de seis clases.<sup>7</sup> Al año siguiente, su interés se focalizó en la filosofía de la historia. En “Interpretación histórica de la vida humana” – o “Actualidad de la filosofía de la historia”, como también se anunció este curso de seis clases en la revista *Cursos y conferencias*–<sup>8</sup> se ocupó aparentemente de temas similares a los del programa “Problemas éticos de la filosofía de la historia” de la UBA. Este último programa se dividía en tres grandes unidades: A) *Formación de la conciencia histórica*, abarcando el siglo XVIII y el Romanticismo; B) *Estructuras de la Historia*, que comprendía, por un lado, “Las objetivaciones espirituales y los peligros del extrañamiento objetivo” y, por el otro, “El dinamismo histórico” y sus interpretaciones; C) *Sentido de la Historia*, que articulaba cuatro puntos: “La tesis de la historicidad de la existencia humana”, “La Historia como actividad y el problema de la libertad humana”, “La historia como pensamiento y los problemas de la Filosofía de la Historia” y, por último, “Eticidad e Historia en Hegel”.<sup>9</sup> La bibliografía incluía obras de la Escuela de Marburgo (Ernst Cassirer), el neo-idealismo (Benedetto Croce, Giovanni Gentile, Guido de Ruggero, R. G. Collingwood), la axiología (Max Scheler), el existencialismo cristiano (Nikolai Berdiaeff, Arnold Kempf, Paul Tillich, Étienne Gilson), la *Leipziger Schule* (Hans Freyer), la sociología formal (Alfred Vierkandt), el círculo parisino de Alexandre Kojève y la Escuela de Frankfurt (Raymond Aron, Éric Weil), así como del Warburg Institut (Raymond Klibansky, Herbert J. Paton, Erwin Panofsky, Fritz Saxl), la moderna historia cultural de Johan Huizinga, la historia de las mentalidades (Groethuysen), la mitología de las sociedades primitivas (Lucien Lévy-Bruhul), la historia de la filosofía (Émile Bréhier) y las tesis de José Ortega y Gasset sobre “historiología”.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Colegio Libre de Estudios Superiores, *Quince años de labor*, p. 46.

<sup>8</sup> *Ibid.* y *Cursos y Conferencias*, año VIII, vol. XV, n°1-2, Buenos Aires, abril-mayo de 1939, p. 196.

<sup>9</sup> Guerrero, “Ética. Tema: Problemas éticos de la Filosofía de la Historia”, PCUBA, 1939, p. 47.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 48-49. Entre las obras citadas, cabe destacar: Raymond Aron, *Essai sur la théorie de l' Histoire dans l' Allemagne contemporaine*, Paris, Alcan, 1933 e *Introduction à la Philosophie de l' Histoire. Essai sur les limites de l' objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1937; Nicolás Berdiaeff, *El sentido de la Historia*, Barcelona, Araluce, 1936), Ernst Cassirer, *La filosofía dell' Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1936; R. G.

En julio de 1939, Guerrero participó del primer “curso colectivo” del CLES, en el que intervinieron también Simón M. Neuschlosz, Ricardo Caillet Bois, José Luis Romero, Luis Roque Gondra, Julio V. González, Émile Gouiran, Jorge Romero Brest, Ariel Maudet, Julio E. Payró, Enrique Gallo, Erwin Leuchter, Patrick O. Dudgeon, Alberto Palcos, Emilio Ravignani, Juan C. Vedoya, Juan E. Cassani y Julio Caillet-Bois.<sup>11</sup> Dedicado a la Revolución francesa, este ciclo de treinta y tres clases tenía el firme propósito de contrarrestar el silencio que las autoridades nacionales habían impuesto en todas las universidades a la conmemoración del sesquicentenario. Sin embargo, cuando la revista *Cursos y Conferencias* publicó, en 1940, dos gruesos volúmenes con las exposiciones, el estallido de la Segunda Guerra Mundial y la rápida capitulación de Francia arrojaban su sombra sobre este documento de la intelectualidad argentina que se reconocía en los ideales de libertad, igualdad y fraternidad de 1789.<sup>12</sup> “La burguesía francesa, otrora tan erguida sobre viejas conquistas, está muda —escribía Reissig en el prefacio—. Sus trofeos y sus mitos, sus instituciones y sus dogmas, se archivan. ¿Qué es de aquella burguesía pujante que supo movilizar millones

---

Collingwood, *Human Nature and Human History*, London, H. Milford, 1936; Benedetto Croce, *Teoria e storia della Storiografia*, Bari, Laterza, 1938 y *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938; Hans Freyer, “Los sistemas de la historia universal”, *Revista de Occidente*, n° 99, 1933; Giovanni Gentile, “Introduzione a una nuova filosofia della storia”, *Giornale critico della filosofia italiana*, Anno 18, n°2, 3 y 4, 1937; Johan Huizinga, *Sobre el estado actual de la ciencia histórica: cuatro conferencias*, trad. de María de Meyere, Madrid, Revista de Occidente, 1934; Raymond Klibansky & H. J. Paton, Warburg Institute (eds.), *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer* [con ensayos de E. Panofsky y F. Saxl], Oxford, The Clarendon Press, 1936; José Ortega y Gasset, “La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología”, *Revista de Occidente*, n° 66, 1928 y “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, *Revista de Occidente*, n° 125, 126 y 127, 1933-1934; Richard Peters, *La estructura de la Historia Universal en Juan Bautista Vico*, Madrid, Revista de Occidente, 1930; Max Scheler, “Idea del hombre y la historia”, *Revista de Occidente*, n° 41, 1926 y *Sociología del saber*, Madrid, Revista de Occidente, 1935; Paul Tillich, *The Interpretation of History*, New York/London, Charles Scribner’s Son, 1936; Alfredo Vierkandt, *Filosofía de la sociedad y de la historia*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1934; Eric Weil, “De l’interêt que l’on prend à l’histoire”, *Recherches philosophiques*, IV, 1934-1935.

<sup>11</sup> Colegio Libre de Estudios Superiores, *Quince años de labor*, p. 12.

<sup>12</sup> *Cursos y Conferencias*, 2 tomos: *La Revolución francesa I*, año IX, vol. XVI, n° 2-3, Buenos Aires, mayo-junio 1940; *La Revolución francesa II*, n°4-5, julio-agosto 1940.

de hombres en el 89 y que recogió los abultados frutos de la primera gran revolución?”<sup>13</sup>

Guerrero tuvo a su cargo el curso inaugural, titulado “La conciencia histórica en el siglo XVIII” y compuesto de dos clases. La versión taquigráfica se reprodujo, con algunas modificaciones y ampliaciones, en el primer tomo de la edición especial de *Cursos y conferencias* sobre la Revolución Francesa, distribuida en cuatro capítulos: “I. La conciencia histórica en el plano de la filosofía iluminista”; “II. La conciencia histórica en el plano de la existencia burguesa”; “III. Las antinomias de la conciencia histórica”; “La conciencia revolucionaria de 1789 y su herencia en los movimientos sociales del siglo XIX”.<sup>14</sup> Su papel en el marco del ciclo dedicado a la Revolución francesa, advierte Guerrero en la introducción, es el tratamiento de un problema filosófico concreto: “dilucidar si la voluntad revolucionaria de los hombres de 1789 proviene de la concepción de la vida histórica forjada por los pensadores de esa época o si, por el contrario, la niega o la transforma”.<sup>15</sup> Lejos de querer plantear, como lo han hecho tantos autores, desde Hippolyte Taine hasta Daniel Mornet, el conocido problema de la “influencias intelectuales” en la Revolución, su propósito es examinar “las relaciones entre conciencia histórica y la conciencia histórica” del Siglo de las Luces.<sup>16</sup>

Dicho de otra manera, su intención es considerar la conciencia revolucionaria del Iluminismo “en sus relaciones de continuidad y de antagonismo a la vez, y casi podríamos decir en sus relaciones dialécticas”, con la conciencia histórica de la época.<sup>17</sup> Con este fin, tratará la cuestión “en dos planos diferentes”: primero, “en el proscenio de las controversias filosóficas del siglo, es decir, en el ámbito de las luces intelectuales que caracterizó al movimiento iluminista y que se tradujo (...) en la constitución de la Filosofía de la Historia”; luego, descendiendo “al plano más profundo

---

<sup>13</sup> Luis Reissig, “Prefacio”, *Cursos y Conferencias: La Revolución francesa I*, [pp. 1265-1266] p. 1265.

<sup>14</sup> Guerrero, “La conciencia histórica en el siglo XVIII”, *Cursos y Conferencias, La Revolución francesa I*, pp. 1267-1303.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 1267.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 1268. Guerrero alude a Hippolyte Taine, *Les origines de la France contemporaine*, 5 Tomes, Paris, Hachette, 1875-1893, particularmente los tomos II, III y IV, consagrados a la Revolución, y Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, Librairie Armand Colin, 1933.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 1268.

de las convicciones y creencias de los hombres de la época” para rastrear “las intuiciones pre-filosóficas fundamentales” sobre las que se modeló “la imagen del hombre, la sociedad y la historia” propias del Tercer Estado.<sup>18</sup> Sin pretender remontarse hasta las fuentes más profundas de estas creencias colectivas, la exposición no será más que “un fantasmagoría de ideas”, justificable porque los hombres de esta época “presentaban precisamente sus problemas más vitales de una manera fantasmagórica: como ideas desprendidas de la humilde vida que las nutría”.<sup>19</sup> Como ha observado Hegel en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia*, recuerda Guerrero, “toda la especulación del siglo XVIII obedeció a las leyes de la razón” y la misma Revolución francesa tuvo “en el pensamiento su comienzo y su fin”: “(...) por primera vez, el hombre penetró en la historia, *consciente de su condición humana*, queriendo amoldar el curso de las cosas a los ‘principios’ que regían en el mundo de sus propias ideas”.<sup>20</sup>

La filosofía francesa del siglo XVIII ha sido “racionalista” en un sentido radical, sostiene Guerrero en el comienzo de la primera parte, retomando una tesis del filósofo italiano Antonello Gerbi.<sup>21</sup> Este racionalismo, cada vez más alejado de sus orígenes cartesianos y de las derivaciones jesuitas y jansenistas del siglo precedente, pasa de ser geométrico y metafísico a científico y experimental sobre todo en su asimilación del Iluminismo inglés. Así, se transforma paulatinamente en “un método, una actitud mental, una postura del hombre frente al mundo y la vida”, que podría sintetizarse “en una fórmula fácil pero engañosa: *racionalizar el mundo*”.<sup>22</sup> Junto con los progresos científicos, esta filosofía alienta “los planes polí-

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 1268-1269.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 1269. Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hrsg. von Georg Lasson, Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1919 mit erneut ergänzten Literaturhinweisen, Hamburg, Felix Meiner [Philosophische Bibliothek], 1988, Band II-IV: Dritter Abschnitt. Die Dritte Periode: Die neue Zeit: 3. Die französische Revolution und ihre Folgen, p. 920. Guerrero cita por la traducción de José Gaos: *Lecciones sobre Filosofía de la Historia universal*, prólogo de José Ortega y Gasset, 2 tomos, Madrid, Revista de Occidente (Biblioteca de Historiología), 1928, t. 2, Capítulo III: La Edad Moderna, p. 399.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 1269-1270. Cfr. Antonello Gerbi, *La política del Settecento. Storia di un'idea*, Bari, Laterza, 1928.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 1270.

ticos, las utopías sociales, los esquemas de la historia, las explicaciones de la vida natural y salvaje a través de los libros de viaje, los análisis de las costumbres en los más diversos pueblos y otras múltiples preocupaciones humanas, exclusivamente humanas.”<sup>23</sup> Su ideal filosófico es “la *felicidad del hombre*”, pero este ideal “ya no está la beatitud eterna, como en la visión cristiana, sino en la felicidad terrena de la vida”, como una meta asequible por medio del bienestar material, la libertad política, la conquista de una mejor posición social, la educación y la salud corporal.<sup>24</sup>

Esto es lo que hace del Iluminismo, “más que un movimiento teórico, un movimiento esencialmente práctico (...) que pone a la ciencia y el saber en general al servicio de ciertas aspiraciones culturales, políticas y sociales”.<sup>25</sup> Coincidiendo en este punto con Ernst Cassirer, para quien el concepto de razón iluminista se define como “el concepto no de un *ser* sino de un *hacer*”, según leemos en su obra sobre la *Aufklärung*, citada en italiano en la bibliografía del curso de Ética dictado en la UBA en 1939,<sup>26</sup> Guerrero argumenta que la filosofía francesa del siglo XVIII “se vuelve cada vez más radicalmente práctica”: “Comienza negando la concepción medioeval del mundo, de la vida del Estado y de la Iglesia. Y termina afirmando *una lucha social*. Termina plegándose a la Revolución Francesa.”<sup>27</sup> A diferencia del Iluminismo inglés, moderado en cuestiones políticas y religiosas, entregado más bien a la investigación científica, el Iluminismo francés “se convierte (...) en el vocero intelectual de un nuevo estado social que acaba de hacer su aparición en el escenario político: el Tercer Estado, la burguesía”.<sup>28</sup> De esta manera, la problemática iluminista tiene, en Francia, varias consecuencias: se piensa que la filosofía debe contribuir al bienestar común, interviniendo en la “*opinión pública*”, instruyendo al “pueblo” –que se identifica con la burguesía– y siendo “expresión de una espiritualidad colectiva” que se debate ingresar en la historia.<sup>29</sup>

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 1270-1271.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 1271.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Cfr. nota 10: Cassirer, *Filosofía dell'Illuminismo*, p. 22.

<sup>27</sup> Guerrero, “La conciencia histórica en el siglo XVIII”, p. 1271.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 1272.

La nueva condición humana que emerge en el siglo XVIII, a través de “una lucha por el saber y una lucha por el poder”, tiene un nombre: se llama “*conciencia del hombre en su época*”.<sup>30</sup> No sólo los filósofos franceses, sino también los alemanes y los ingleses, están convencidos de que la era en la cual viven tiene “una misión” y se proponen llevarla a su cumplimiento: “Por eso, de una u otra manera, asignan un sentido al *pasado* y trazan un camino para el *futuro*, siempre en función de las tareas *presentes*”.<sup>31</sup> Pero esta conciencia, “teórica y práctica a la vez”, de la situación del hombre en su tiempo supone afrontar dos problemas: el de la “*dependencia histórica*” y el de “las exigencias para *superar esas ataduras históricas* y labrar un porvenir de mayor dignidad humana.”<sup>32</sup> Con respecto al primero de estos problemas, el sentido histórico del Iluminismo se puede sintetizar en la célebre definición de Kant: “*es el tránsito de la minoría a la mayoría de edad del género humano*.”<sup>33</sup> La frase es menos una caracterización objetiva que una auto-representación, “una especie de auto-exposición de ese movimiento filosófico”: los hombres del Siglo de las Luces tienen, en efecto, “la conciencia de estar viviendo en una época de tránsito, en la aurora de un nuevo día, en la crisis hacia la mayoría de edad de la vida humana”.<sup>34</sup> De ahí que sea un error decir que esta filosofía es “esencialmente *anti-histórica*”,<sup>35</sup> como sostuvieron los románticos en una interpretación muy difundida:

La Filosofía de la Historia es (...), para el Iluminismo, la exposición de esa nueva conciencia de la madurez humana. En términos del propio siglo XVIII, es la exposición del “progreso” de la humanidad. En este sentido podríamos decir que el concepto mismo de Iluminismo es un concepto forjado en los dominios de la Filosofía de la Historia.<sup>36</sup>

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 1273.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*; cfr. Immanuel Kant, “*Beanwortung der Frage: Was ist die Aufklärung?*” (*Berlinische Monatsschrift*, Nr. 4, 1784), en *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, VIII, Berlin, 1923, pp. 33-42.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 1274.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 1272.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 1274.

En el interior del movimiento iluminista, aduce Guerrero, pueden distinguirse tres grandes corrientes de la filosofía de la historia. En primer término, la corriente central del “*progresismo culturalista*”, con dos subcorrientes: por un lado, “la concepción *racionalista*” (en parte Voltaire y Montesquieu, pero sobre todo Turgot, Condillac y Condorcet) que se remonta al siglo XVII y descansa en “una actitud vital de tipo *optimista*” y, por el otro, “la concepción *naturalista* y *mecanicista*” (Le Mettrie, Diderot, D’Alembert, Helvecio, Holbach), elaborada en el mismo siglo XVIII, que se funda en una actitud más bien “*pesimista*” de la vida humana, para la cual “la historia no está presidida por ninguna organización racional y por lo tanto tiene que moverse en un círculo de crecimiento, maduración y decadencia de los pueblos y los Estados”.<sup>37</sup> En segundo lugar, debe ubicarse la corriente opuesta del “*pesimismo cultural*”, inaugurada por Rousseau, esto es, “la concepción de la historia como un retroceso incesante de la humanidad”.<sup>38</sup> Por último, frente a estos dos esquemas, “que operan con abstracciones pseudo-históricas y morales”, se encontraría la corriente “*historicista*”, a saber, “el intento de una adecuada valoración del pasado”, que se inicia con la obra de Giambattista Vico, se cumple parcialmente en Francia con Montesquieu y alcanza su apogeo en Herder.<sup>39</sup>

La actitud peculiar del hombre moderno —o dicho de una manera más concreta, subraya Guerrero en el principio de la segunda parte de su trabajo: “del hombre de la burguesía francesa del viejo régimen en su movimiento de ascenso económico, político y social”— frente al mundo y la vida puede ser vista a la luz de tres factores, que han sido puestos de relieve por Benno von Wiese en su estudio Herder y el Romanticismo: el sentimiento ambivalente de “colaboración” de la época con la existencia personal, la secularización del tiempo y, finalmente, la crisis de la cultura moderna.<sup>40</sup> En primer término, el sentimiento de que la época colabora positiva o negativamente con la existencia del individuo, cuyo análisis requeriría una investigación sociológica muy amplia desde sus orígenes en el Renacimiento y la

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.1274-1275.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 1275.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 1282. El trabajo de Benno von Wiese, citado por Guerrero a pie de página, es “Kritik der eigenem Zeitalter von Herder bis zur Romantik”, *Die Schildgenossen*, Jg. 9, Nr. 5, 1929, pp. 355-372.

controversia entre la “virtud” y la “fortuna” hasta la Francia de la *querelle des Anciens et des Modernes*, “que inaugura propiamente el siglo XVIII y dibuja las líneas de su horizonte de preocupaciones”, despierta un interés hermenéutico en la historicidad de la época. En otras palabras, “*la comprensión del tiempo* en un sentido histórico (...) procura aclarar los enigmas del pasado y la dirección del porvenir, para poder interpretar mejor el *sentido el presente*.”<sup>41</sup>

Con el proceso de secularización, al que Guerrero dedica un largo *excursus* en el que discute las teorías de Bernhard Groethuysen en su *Philosophische Anthropologie*,<sup>42</sup> la consideración de la existencia humana pasa de la pertenencia esencial a una “*comunidad de destino*”, como en la Edad Media, donde el hombre sólo estaba en relación consigo mismo a través de Dios, al “dominio íntimo de la vida del alma”.<sup>43</sup> A partir del Renacimiento, el hombre se busca a sí mismo en su “*naturaleza inmediata*”, en lo que experimenta “*como hombre solo*”; el racionalismo muy pronto transforma las “*experiencias del alma*” en “*ideas de la conciencia*” y la cuestión entera de “*la interpretación de la propia vida*” en “*el problema de la auto-conciencia*”.<sup>44</sup> En el plano de la conciencia histórica, encontramos que la historia cristiana de la salvación se ha convertido en “*una Filosofía humana y mundana de la Historia*”.<sup>45</sup> El *seculum* –ahora en el sentido moderno de la época– es aún una totalidad espacial y temporal que refleja el alma de cada individuo, pero se ha vaciado de su contenido teológico: las representaciones escatológicas sobre el Apocalipsis y el Juicio Final, que desvalorizaban el presente, como estado transitorio ante la inminente llegada de Cristo, cede ante la “*conciencia temporal*” moderna, que se concibe fundamentalmente como *conciencia histórica o aún más como sentido de la propia época*”.<sup>46</sup> La respuesta cristiana a las viejas inquietudes sobre el destino del hombre y la sucesión de los tiempos pierden su fuerza de convicción, pero el problema permanece. El Iluminismo, con su teleologismo y su fe en el progreso, “no es una nueva concepción del mundo, sino ante todo una nueva actitud frente al mundo”, subraya

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 1283.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 1284 y 1285, nota 9. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, München und Berlin, R. Oldenbourg, 1931.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 1285.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 1286.

<sup>46</sup> *Ibid.*

Guerrero: “No es una categoría exclusivamente teórica, sino una noción práctica, *una noción polémica*, una categoría elaborada en los forcejeos del hombre con su propia historia.”<sup>47</sup>

En los tiempos modernos, la representación escatológica del destino del género humano se ha transformado “en una dirección puramente secular y mundana”.<sup>48</sup> Con el Humanismo, los bienes y valores del cristianismo, “desprendidos del cielo, han quedado agrupados bajo la idea central de la cultura”.<sup>49</sup> Hasta mediados del siglo XVIII, esta idea es indudablemente “el concepto básico –o por lo menos la imagen de atracción mágica– de todas las preocupaciones por la historia, la sociedad y la propia época”.<sup>50</sup> Si en el cristianismo la conciencia histórica había implicado “una *preparación* y, a la vez, en una *disposición* para el fin”, también las supone ahora, sólo que “el fin ya no consiste en la superación del *seculum* por la Eternidad, sino (...) en *la máxima elevación del siglo*, hasta llegar a una época concebida como equivalente de la Eternidad”.<sup>51</sup> En un primer momento, esta emancipación de los fundamentos teológicos se traduce en un racionalismo optimista para el cual el sentido histórico consistiría en un progreso y perfeccionamiento de todas las capacidades humanas. Bajo esta perspectiva, el pasado aparece como “una sucesión de etapas hacia el esclarecimiento, dentro del mundo, que produce la cultura racional.”<sup>52</sup> Pero después de este momento de optimismo –cuya finalidad de esclarecimiento o iluminación racional da al movimiento de las Luces su nombre y su programa de acción– sobreviene otro de signo inverso: un período de crisis, representado por Rousseau, que en su *Discours sur les sciences et les arts*, escrito en 1750, denuncia que el desarrollo de la cultura sólo enmascara la corrupción de las costumbres y la decadencia moral.

En las teorías contra-ilustradas de Rousseau, más claramente que en ningún otro autor de la época, se expresan las “antinomias de la conciencia histórica” del siglo XVIII que Guerrero examina en la tercera sección de

---

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 1287.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 1288.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 1289.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*

su trabajo.<sup>53</sup> El filósofo ginebrino procede a un “trastocamiento de todos los valores culturales realizados en la historia” y, en su condena radical del progreso, “llega a la negación de la historia”.<sup>54</sup> En efecto, frente a la historia iluminista, concebida como un desarrollo progresivo a través de una sucesión de etapas culturales, Rousseau postula “un estado extra-histórico, un estado que concibe como *naturalidad*”.<sup>55</sup> Sin embargo, en *Émile* y en *Julie*, pero sobre todo en *Du Contrat social*, no queda prisionero de “este antagonismo entre el estado de naturaleza y el régimen de cultura”, entre las demandas de una libertad originaria y las formas inauténticas de la organización social, sino que busca resolverlo dentro de la propia dinámica histórica, integrando “*la libertad en el orden*”: el “contrato social” será la síntesis de “la vida natural espontánea” y “la vida histórica opresora”, del *amour de soi* y la *volonté de nous*, capaz de elevar la libre auto-enajenación del individuo en la *volonté générale* a “principio de la convivencia humana”.<sup>56</sup>

Pero la riqueza de esta dialéctica no sería apreciada por sus contemporáneos: frente a la tesis del progresismo cultural, que ha de prolongarse en el liberalismo pre y post-revolucionario, la obra de Rousseau se presenta como “una *antítesis* escurridiza”, dotada de una inquietante “duplicidad”.<sup>57</sup> Una antinomia ciertamente persiste en la filosofía social del iluminismo: el hombre que “*produce*” los bienes culturales, las costumbres y las instituciones y el hombre que “los *comprende*, que lo llena de racionalidad”, en el sentido de Max Weber, no es el mismo.<sup>58</sup> Mientras que todas estos fenó-

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 1290.

<sup>54</sup> *Ibid.*.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 1291.

<sup>56</sup> *Ibid.*; cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou Principes du Droit politique*, en *Œuvres complètes*, tome III : *Du Contrat social. Écrits politiques*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard: Bibliothèque de la Pléiade, 1964, Livre I, Chapitre VI, pp. 360-362 y Livre II, Chapitre III y Chapitre IV, pp. 371-375.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 1292. Guerrero no menciona ninguna obra de Max Weber en este texto, ni en ninguno de los programas de los cursos dictados en la UBA y la UNLP. La referencia muy probablemente proceda de la exposición que sobre su interpretación del mundo de la burguesía capitalista en términos de “racionalización” ofrecía Löwith en el trabajo publicado en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* de 1932, al que hemos aludido más arriba (cfr. nota 4). Sobre las lecturas argentinas de

menos constituyen “la expresión de una *comunidad histórica*”, “el hombre que los valora y conoce, el hombre de la sociedad burguesa es, fundamentalmente, un *individuo particular*”.<sup>59</sup> En otras palabras, el siglo XVIII “pretende comprender el mundo histórico-social en tanto es un producto de la actividad humana en general, pero para ello sólo se dispone de “una conciencia individual, aislada, robinsoniana”.<sup>60</sup> En el Iluminismo, el sujeto únicamente afirma como tal “en la receptividad del conocimiento”; en el orden de los acontecimientos, en cambio, aún se concibe como *res extensa*: “las objetivaciones histórico-sociales son asimiladas a las estructuras de la naturaleza, es decir que son explicadas como si fueran entes extraños a la vida humana”.<sup>61</sup>

Junto a esta antinomia, otra quizás más poderosa se despliega en el dominio del pensamiento iluminista de la historia, donde también Rousseau “expresa la *antítesis* frente a la *tesis* del progresismo liberal”: por un lado, el desarrollo de las artes y las ciencias hace concebir ilusiones en el provenir del género humano; por el otro, el mito del “buen salvaje” arroja sobre el presente la sombra perturbadora de una humanidad pre-histórica, “inocente y feliz precisamente porque no conoció la civilización”.<sup>62</sup> Ambas posiciones entrañan “una negación de la historia o cuanto menos una valoración negativa” de la herencia cultural: sobre la *tabula rasa* de las tradiciones históricas, fuente de miserias y supersticiones, la primera proyecta “la idea del Reino de la Razón”;<sup>63</sup> la segunda “opone la naturaleza –en el sentido de Rousseau– a la

---

Weber que ofrecían por entonces Raúl Orgaz, Alfredo Poviña e Ignacio Treves y la incorporación de sus obras a los programas de enseñanza como parte de la reacción a la sociología positivista predominante hasta las primeras décadas del siglo XX, cfr. Alejandro Blanco, “La temprana recepción de Max Weber en la sociología argentina (1930-1950)”, *Perfiles Latinoamericanos*, n° 30, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, julio-diciembre 2007, pp. 9-38.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 1293. Como excepción, Guerrero cita el párrafo de una carta de Diderot, donde “no encontramos la naturaleza como el tema sentimental de los rousseauianos, ni como el conjunto de abstracciones físico-matemáticas de las ciencias naturales, sino como un ingrediente fundamental del mundo circundante humano”. Cfr. Denis Diderot, *Correspondance*, éditée par Georges Roth et Jean Varloot, 16 volumes, Paris, Minuit, 1955-1970, t. XIII, p. 90.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 1294.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 1295.

historia”, concebida como portadora de “una decadencia de las fuerzas primitivas, esencialmente nobles, del hombre”.<sup>64</sup> Haciendo suya la crítica rousseauiana de la cultura, que había dado “un *doble sentido a la conciencia de la época*”, la Revolución francesa pretenderá combinarlas, esto es, querrá “renovar” el estado de naturaleza, “traerlo a nueva vida”, “cumplirlo, de una vez para siempre, convirtiéndolo en el estado final” de la civilización:

Ésta es la conciencia histórica dominante en la Revolución francesa. Es una conciencia histórica que, por una parte, niega a la época. *Niega al siglo*, en tanto ese siglo depende del pasado histórico. Pero, al mismo tiempo, *lo renueva escatológicamente* por medio de una voluntad, sea de orden racionalista o de carácter naturalista. Y así afirma a la época en una medida superior.

El Juicio Final se cumple ahora dentro del mundo. Se cumple por medio de un conocimiento racional verdadero, dirán los racionalistas. Por medio de un sentimiento natural que es certidumbre y salvación a la vez, dirán los partidarios de Rousseau.

Así la propia época no es solamente el punto final de un proceso histórico, sino, también, el punto inicial de un movimiento de liberación, que se puede alcanzar (...) por fuerzas racionales o por fuerzas naturales.<sup>65</sup>

Así resume Guerrero, en la sección final del trabajo, su principal argumento sobre el problema de la conciencia histórica en la Revolución francesa. Ésta ha extraído sus energías de las antinomias propias del Siglo de las Luces. Naturaleza y razón ya no se oponen entre sí, sino que constituyen “dos realidades, dotadas por igual de un *sentido utópico* que el pensamiento revolucionario opone a la historia”.<sup>66</sup> Si la actitud de los hombres de 1789 puede calificarse de “anti-histórica”, lo es en virtud de esta búsqueda de “una realidad superior a la historia, que se ha de encontrar (...) o en los senos primigenios de la naturaleza o en el Reino libre de la Razón”,<sup>67</sup> cuando no en la unidad de ambos, en un estadio donde el origen y la meta de la humanidad, su pre y post-historia, finalmente convergen. La realización del porvenir demanda, sin embargo, vivir el presente de la manera más intensa, asumir lo que se

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 1296.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 1297.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 1297-1288.

interpreta como “*destino histórico*” y llevar a cumplimiento, en consecuencia, “*el sentido de la época*”.<sup>68</sup> Así, alega Guerrero, el programa político-social de la Revolución francesa “adquiere, a pesar suyo, una dimensión histórica que se convierte en el preludio de la conciencia profundamente histórica que ha de caracterizar a todos los grandes movimientos del siglo XIX, tanto en el terreno de las ideas como en el de los hechos”.<sup>69</sup>

Ahora bien, en los albores del siglo XIX, este pensamiento choca con el “historicismo tradicionalista”, conservador y a veces reaccionario de los románticos, con “su actitud de *sumisión y veneración*” frente al pasado y su adhesión al movimiento de la Restauración.<sup>70</sup> Así como defiende los valores de la tradición y combate, en su nombre, “el afán iconoclasta” de la generación revolucionaria”, el Romanticismo polemiza también contra la “concepción mecanicista y atomista del Iluminismo”, a la que opone “una concepción organicista del mundo, de la vida, del hombre y de la sociedad”, como ha señalado Hans Freyer en un estudio sobre la sociología romántica.<sup>71</sup> Esa totalidad orgánica es “unas veces el Estado, otras la sociedad y, más frecuentemente, el pueblo”.<sup>72</sup> Tras las huellas de Edmund Burke y Joseph de Maistre, los románticos alemanes –de Johann Gottlieb Fichte y Friedrich Schlegel a Adam Müller– conciben los pueblos como entidades histórico-naturales, como “grandes organismos espirituales”, como “reservas de productividad humana”, dice Freyer: “son *los actores que operan en la historia*” creando las artes y las lenguas, las costumbres y las leyes.<sup>73</sup> De esta manera, afirmando que “toda realidad social y cultural es esencialmente histórica”, este organicismo acaba volviéndose historicista. Pero el Romanticismo, a la vez que historiza la naturaleza, naturaliza la historia, interpretándola como un proceso que debe seguir las etapas inherentes a una evolución biológica, que ninguna fuerza externa puede alterar. En esta analogía se basa su rechazo del voluntarismo jacobino y de la Revolución Francesa

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 1298.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 1299.

<sup>71</sup> *Ibid.*; cfr. Hans Freyer, “Die Romantiker”, en Fritz Karl Mann (Hg.), *Gründer der Soziologie* (= Sozialwissenschaftliche Bausteine, Band IV) Jena, G. Fischer, 1932, [pp. 79-95] p. 83.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ibid.*; Freyer, “Die Romantiker”, p. 86. La traducción y el subrayado pertenecen a Guerrero.

en su conjunto, a la que considera “esencialmente anti-histórica, porque ha pretendido acelerar y aun modificar el desarrollo paciente de las cosas”.<sup>74</sup>

Esta digresión sobre el Romanticismo permite definir la problemática específica del pensamiento de la Revolución Francesa y su herencia en los movimientos sociales del siglo XIX como “*la antítesis entre la conciencia histórica y la conciencia revolucionaria*”.<sup>75</sup> Rodolfo Mondolfo, subraya Guerrero, “ha expuesto, de una manera especialmente lúcida, los términos en que se planteó esta cuestión a fines del siglo XVIII”.<sup>76</sup> En efecto, el filósofo italiano, que acababa de llegar a la Argentina escapando del fascismo, había desarrollado el tema en una conferencia pública, que repetiría dos años después en la ciudad de San Miguel de Tucumán y acabaría publicando en la revista *Sustancia*, dirigida por Alfredo Coviello, con el título “La antinomia del espíritu innovador”.<sup>77</sup> Guerrero sigue de cerca el análisis de Mondolfo, para

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 1300.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> Rodolfo Mondolfo repitió esta conferencia en la Biblioteca Sarmiento de San Miguel de Tucumán el 30 de septiembre de 1941: “La antinomia del espíritu innovador”, *Sustancia. Revista de cultura superior*, n° 9, [San Miguel de] Tucumán, Sociedad Sarmiento/Grupo Septentrión, abril 1942, pp. 12-31. Se encontrará un desarrollo complementario del tema en “Espíritu revolucionario y conciencia histórica”, *Revista mexicana de sociología*, vol. 3, n° 4, octubre-diciembre 1941, pp. 71-86 y *Boletín del Instituto de Sociología*, Universidad de Buenos Aires, n° 1, 1942, pp. 43-55. Ambos textos fueron recopilados en *Espíritu revolucionario y conciencia histórica: ensayos críticos de sociología e historia de las ideas* (Buenos Aires, Ediciones Populares Argentinas, 1955), el primero de ellos con el título “La antinomia del espíritu revolucionario”. Tras ser expulsado de su cátedra en la Universidad de Bologna, Mondolfo se exilió en la Argentina con su esposa y sus tres hijos a principios de mayo de 1939, gracias a una invitación de Coriolano Alberini, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y las gestiones de M. H. Alberti, que había traducido *Fenerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia* (Buenos Aires, Claridad, 1936), y de Alfredo L. Palacios, miembro del Partido Socialista. Durante los primeros meses en el país, desarrolló una intensa actividad como conferencista. En la sede del CLES impartió, en agosto de 1939, una conferencia sobre Tomasso Campanella y, entre septiembre y octubre, el seminario “La teoría del conocimiento en la historia de la filosofía”, que comprendió los temas siguientes: “1) La antigüedad; 2) La filosofía cristiana; 3) La filosofía moderna; 4) Kant y el criticismo; 5) Positivismo y evolucionismo”. Cfr. Diego Pró, *Rodolfo Mondolfo*, 2 vols., Buenos Aires, Editorial

quien la filosofía de la Revolución francesa “afirma la exigencia de un nuevo mundo social creado por la fuerza de la razón o la inspiración de la naturaleza, y condena como irracional e innatural el régimen producido por la historia.”<sup>78</sup> Precisamente esta voluntad de ruptura de la “continuidad histórica”, comenta, es la que surge con el mayor vigor en la mentalidad revolucionaria de los hombres de 1789: el presente se concibe como una línea divisoria y la idea de progreso, que parecía ser “la explicación histórica más adecuada” para el Iluminismo, por tanto “queda al margen de la actividad revolucionaria”.<sup>79</sup>

Con el correr del tiempo, los movimientos políticos y sociales que se reclamaron herederos de la Revolución francesa adquirieron, por contraste, “un sentido profundamente histórico”, señala Guerrero.<sup>80</sup> La diferencia entre la “posición negativa” frente a la historia de los revolucionarios de 1789 y la “posición afirmativa” de los del siglo XIX debe buscarse en las diferentes condiciones históricas de ambas épocas. La burguesía ascendente de los tiempos del Iluminismo no sentía ninguna “comunidad de intereses” con el régimen feudal decadente, que identificaba con “*el mal y el pasado*, en oposición al Tercer Estado, que representaba para ella “*el bien y el futuro*”.<sup>81</sup> Pero esto cambia con el surgimiento del socialismo, el comunismo y el anarquismo; el proletariado descubre, entonces, que “el desarrollo de la burguesía le resulta indispensable, porque condiciona el propio desarrollo de la clase obrera”, que “la clase dominante cumple históricamente una función útil para la clase dominada”.<sup>82</sup> Por tanto, no puede decirse que la mentalidad revolucionaria sea “necesariamente anti-histórica”; sólo adopta esta tesitura “cuando se acentúan –como en el siglo XVIII– las oposiciones entre el pasado y el futuro, entre lo real y lo ideal (...)”.<sup>83</sup> En 1789, mientras la conciencia revolucionaria “acentuaba el valor del futuro como una creación espontánea del hombre”, la conciencia histórica, en cambio, ponía el

---

Losada, 1967, vol. 1, pp. 35-36 y Colegio Libre de Estudios Superiores, *Quince años de labor*, p. 55.

<sup>78</sup> Mondolfo, *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*, p. 36.

<sup>79</sup> Guerrero, “La conciencia histórica en el siglo XVIII”, p. 1301.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*

énfasis en el valor del pasado hasta volverse gradualmente “contrarrevolucionaria”, como de hecho ocurrió en tiempos de la Restauración.<sup>84</sup>

En efecto, la antítesis entre la conciencia revolucionaria y la conciencia histórica —que encuentra en la Revolución francesa su formulación más clásica— “aparece *en el momento de la acción*”, afirma Guerrero, recordando los términos en que Mondolfo ha planteado la cuestión: “surge (...) de la doble necesidad de concebir nuestra *dependencia* y, a la vez, nuestra *independencia* con respecto al pasado histórico” y se configura, por eso mismo, como “una antinomia entre el *reconocimiento* y el *repudio* (...) de los valores de la historia”.<sup>85</sup> Según Mondolfo, esta antinomia resulta determinada por una doble intuición: por un lado, la historia es tomada como una “*interioridad*” viviente, parte constitutiva del propio espíritu, que se experimenta como creador de ella; por el otro, como una “*exterioridad*”, que intenta limitarlo, sofocarlo “bajo su peso muerto”.<sup>86</sup> Guerrero entiende que, en el pensamiento de 1789, hay una tendencia a transformar este contraste entre lo real y lo ideal en “una *oposición entre lo interior*—el espíritu, esa fuente perenne de libertad de que nos habla Rousseau— y *lo exterior*, esa dominación de las tradiciones históricas y sociales”.<sup>87</sup> Pero esta “exteriorización” de la historia, esta “enajenación”, tiene lugar cuando el ser humano “se coloca *frente* a las objetivaciones de su propia actividad” como si fueran “obras ajenas”, esto es, cuando los productos de la cultura, sustraídos al mundo de la praxis, “*se presentan* ante su conciencia” como si fueran cosas que “contempla de una manera objetiva” y llega a concebir como “productos naturales”.<sup>88</sup>

Esta situación, subraya Guerrero, es la “premisa existencial de la interpretación burguesa de la historia”: luego de haberse emancipado de las representaciones cristianas, el hombre del Siglo de las Luces las engloba “bajo el concepto de cultura”, tomándolas como realizaciones objetivas que concibe “siempre por analogía con el mundo exterior”.<sup>89</sup> El burgués “domina” la naturaleza por el trabajo y la técnica en la medida que la conoce, pero se siente atado a ella por las mismas leyes con las que la explica. Algo

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 1301-1302.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 1302; Mondolfo, *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*, p. 50.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 1302-1303.

similar le ocurre con el mundo histórico-social: si bien reconoce su origen humano, piensa que escapa a su actividad individual y, con el propósito de entenderlo, “elabora leyes histórico-sociales a semejanza de las leyes naturales”.<sup>90</sup> De ahí que pueda decirse que “el horizonte de comprensión histórica para la mentalidad burguesa del siglo XVIII, y para sus herederos hasta la actualidad, se encuentra en *la estructura general de la naturaleza*”, a saber, “en la producción natural de los acontecimientos histórico-sociales”.<sup>91</sup> Por este motivo, los iluministas, Rousseau, los fisiócratas y los ideólogos de 1789 conciben de uno u otro modo la acción humana en la historia como una restitución del orden natural oscurecido o perdido.

Esta concepción anti-histórica es lo que caracteriza el pensamiento de la Revolución Francesa, a diferencia de los movimientos sociales y políticos que surgieron durante el siglo XIX, en los cuales la conciencia histórica ya no se opone, sino que se identifica con la conciencia revolucionaria. “La mentalidad de la época no se hace cargo de una circunstancia tan simple, pero decisiva, como la siguiente: que el hombre, al tomar conciencia de la realidad histórico-social, *ya la cuestiona*. Y que al cuestionarla, *ya la transforma*”, concluye Guerrero, reescribiendo el *dictum* de Marx y Engels.<sup>92</sup> La lección que precisamente ha aprendido el espíritu revolucionario es que la teoría y la praxis se esclarecen recíprocamente, que interpretar y querer cambiar el mundo, comprender y actuar sobre la realidad, no son tareas excluyentes, sino complementarias entre sí:

En otros términos, que el hombre sólo *hace historia* en tanto la *comprende* —en tanto tiene *un trato vidente* con los sucesos históricos—, como inversamente, sólo *comprende la realidad histórico-social en tanto actúa sobre ella*. Su decisión de *conocer la historia* sólo puede existir en su voluntad de *intervenir en la historia*. Por eso su interpretación de la historia ha de coincidir siempre con la dirección de la propia vida.<sup>93</sup>

*Recibido 2/2014; aceptado: 4/2014*

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 1303.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.* Cfr. Karl Marx/ Friedrich Engels, “Thesen über Feuerbach“ [1845], en *Werke*, Berlin/DDR, Dietz Verlag, 1956-1990., Bd. 3, p. 7.

<sup>93</sup> *Ibid.*



## La igualdad en el contrato social rousseauiano. Una mirada desde la justicia como equidad de John Rawls

Fernando Alberto Lizárraga\*

**Resumen:** En este artículo analizaremos la visión rawlsiana sobre el igualitarismo de Rousseau. En primer término, veremos que -siempre desde la perspectiva de Rawls- la obra del ginebrino afirma la necesidad de una cierta igualdad de condiciones como requisito para la igual ciudadanía y establece una noción del bien común que no responde a un criterio agregativo de corte utilitarista. En segundo lugar, examinaremos un poco más a fondo el igualitarismo rousseuiano y señalaremos que la regulación de las desigualdades permitidas por medio del amor propio se asemeja a la noción rawlsiana del veto de los menos aventajados, mecanismo derivado del Principio de Diferencia y del bien primario del auto-respeto. Por último, recorreremos algunas posibles razones para desear la igualdad y observaremos cómo Rawls valora la igual ciudadanía -en tanto igualdad del más alto nivel- como aquella que es más cercana al núcleo del pensamiento rousseuiano, siempre en condiciones materiales que aseguren la independencia personal.

**Palabras clave:** igualitarismo, contrato social, equidad, auto-respeto.

**Abstract:** In this article we look into Rawls's view on Rousseau's egalitarianism. To begin with, we shall see that, from the Rawlsian perspective, the works of the citizen of Geneva affirm the need of some kind of equality of condition as a requirement for equal citizenship, and assert a notion of the common good that is at odds with the aggregative criterion found in Utilitarianism. Secondly, we shall examine a little further the economic egalitarianism of Rousseau, showing that the regulation of inequalities by means of *amour-propre* is akin to the Rawlsian notion of the veto of the worst off, which is derived from the Difference Principle and the primary social good of self-respect. Lastly, we will survey some reasons for desiring

---

\* Investigador Adjunto del CONICET en el Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (CEHEPyC), Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue. Profesor adjunto regular de Teoría Política, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue. Dirección electrónica: falizarraga@yahoo.com.ar.

equality and we will see how Rawls, from his own political conception, considers that equal citizenship, as equality of the highest level, is the conception closest to the core of Rousseau's thoughts, given certain material conditions capable of securing personal independence.

**Keywords:** egalitarianism, social contract, fairness, self-respect.

La célebre afirmación de Jean-Jacques Rousseau sobre su intención de hallar alguna regla de gobierno que tomara a “los hombres tal como son” y a “las leyes tal como pueden ser”<sup>1</sup> fijó coordenadas fundamentales para el pensamiento político moderno y se extendió hasta las actuales y más sofisticadas expresiones del contractualismo; tal es el caso de la teoría de la justicia como equidad, de John Rawls. Al concebir a la filosofía política como una actividad “realistamente utópica” en tanto “investiga los límites de la posibilidad política practicable”,<sup>2</sup> Rawls intenta dar una respuesta original al doble desafío de Rousseau. Y así, sin postular la necesidad de una radical transformación subjetiva, piensa —con cuidada moderación— en generar primeros principios de justicia para la estructura básica de una sociedad bien ordenada. Su proyecto, al igual que el de Rousseau, consiste principalmente en sentar las bases para una sociedad justa (reformando o aboliendo las instituciones injustas); pero, a diferencia del ginebrino, procura sólo de manera derivada o secundaria generar un *ethos* congruente con los principios e instituciones de la estructura básica. Siguiendo los lineamientos humeanos sobre las circunstancias de justicia, Rawls piensa que la justicia es posible allí donde existen condiciones materiales benignas y demandas competitivas entre personas medianamente egoístas.

A lo largo de su extensa carrera como profesor en Harvard, entre 1962 y 1995, Rawls enseñó sistemáticamente el pensamiento de Rousseau. La visión rawlsiana sobre la obra del ginebrino se conoce en profundidad a partir de tres *Lectures* publicadas años después de la muerte del filósofo estadounidense. Según Samuel Freeman, editor de estas lecciones, los escritos de Rawls sobre Rousseau se cuentan entre los más acabados, junto con los

---

<sup>1</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Del Contrato Social*, Madrid, Alianza, 1996a, p. 9.

<sup>2</sup> Rawls, John, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 26.

apuntes sobre Locke, Mill y Marx.<sup>3</sup> Como se sabe, en 1971 Rawls publicó su obra más famosa, *Teoría de la Justicia*, y, desde entonces, sus clases versaron sobre autores clásicos y sobre su propia concepción de la justicia “como primera virtud de las instituciones sociales”. No sorprende, entonces, que su mirada sobre el autor de *El Contrato Social* esté configurada desde el espacio teórico de la justicia como equidad.

En lo que sigue, y a partir de las consideraciones precedentes, analizaremos la visión rawlsiana sobre el igualitarismo de Rousseau. En primer término, veremos que –siempre desde la perspectiva de Rawls– la obra del ginebrino afirma la necesidad de una cierta igualdad de condiciones como requisito para la igual ciudadanía y establece una noción del bien común que no responde a un criterio agregativo de corte utilitarista. En segundo lugar, examinaremos un poco más a fondo el igualitarismo rousseuiano y señalaremos que la regulación de las desigualdades permitidas por medio del amor propio se asemeja a la noción rawlsiana del veto de los menos aventajados, mecanismo derivado del Principio de Diferencia y del bien primario del auto-respeto. Por último, recorreremos algunas posibles razones para desear la igualdad y observaremos cómo Rawls valora la igual ciudadanía –en tanto igualdad del más alto nivel– como aquella que es más cercana al núcleo del pensamiento rousseauiano, siempre en condiciones materiales que aseguren la independencia personal.

### Ciudadanía e igualdad de condiciones

Varias son las motivaciones que Rousseau considera relevantes para el surgimiento y la perduración de la vida social. En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (en adelante, *Discurso*), al examinar la primera fase del estado de naturaleza, destaca –junto con la perfectibilidad– la existencia de la compasión, sentimiento moral sin el cual ni las convicciones ni la razón brindarían suficiente sustento psicológico a la vida en común bajo instituciones creadas por un pacto social. Tan importante es la compasión que está presente incluso antes de la invención o descubrimiento del lenguaje. Pero el sentimiento moral decisivo es el *amor*

<sup>3</sup> Freeman, Samuel, “Editor’s foreword”, en Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2008, p. ix. Es nuestra la traducción de todos los fragmentos de *Lectures* citados en este artículo.

*propio*. En una interpretación poco convencional, Rawls afirma que el *amour-propre* rousseauiano acepta por lo menos dos lecturas: una que lo asimila directamente a la vanidad, y otra —que Rawls denomina kantiana—, según la cual la forma natural del *amour-propre* implica el deseo de igualdad moral entre todas las personas; deseo que a su vez se traduce en reconocimiento recíproco en tanto iguales.<sup>4</sup> El amor propio, entonces, es un sentimiento moral que, básicamente, demanda una posición igual para uno mismo y para los demás. Pero no alcanza con esto, porque junto con esta inclinación a la igualdad, como veremos, existen otras fuerzas que operan en sentido contrario (como el amor de sí, o vanidad; la desigual distribución de los atributos naturales, o de los recursos, etc.). La igualdad deseable, entonces, debe expresarse en el marco de un sistema institucional justo, en el cual la igualdad de condición quede asociada a la igualdad moral y política. En tal sentido, la lectura rawlsiana de *El Contrato Social* resulta ilustrativa sobre la compleja relación entre las instituciones justas (igualitarias) y las motivaciones personales congruentes con dichas instituciones.

Aunque resulte trivial, es preciso reafirmar que Rousseau es un igualitarista, al menos en el sentido de que busca corregir las desigualdades que impiden el desarrollo de la plena ciudadanía. Esta centralidad de la igualdad se verifica cuando la obra rousseauiana es observada desde las coordenadas que, según Rawls, deben utilizarse para evaluar una concepción política de la justicia, a saber: a) cuáles son los principios razonables de lo correcto y lo justo, y cómo éstos son establecidos; b) qué instituciones factibles realizan tales principios y mantienen la estabilidad a lo largo del tiempo; c) de qué modo las personas adquieren la motivación para comportarse según estos principios y sostener la concepción política a la que pertenecen; d) cómo puede surgir una sociedad que haga efectivos estos principios o cómo lo hizo si es que alguna vez hubo tal sociedad.<sup>5</sup> A partir de estos ejes de análisis, Rawls sostiene que, en la tradición contractualista, es el contrato social por sí mismo (el rousseauiano, o el suyo propio) el que satisface los requerimientos de las dos primeras coordenadas. En primer lugar, porque los principios justos son aquellos fijados en las cláusulas del contrato; y, en segundo lugar, porque los términos del contrato establecen un entramado

---

<sup>4</sup> Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008, pp. 198 y ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 215.

institucional –o, en lenguaje rawlsiano, una estructura básica– que “logra tres aspectos básicos de la igualdad, en tanto afirma una posición y un respeto igual para todos los ciudadanos; realiza el imperio de la ley, ya que se aplica a todos y es originado en todos; y asegura una igualdad material suficientemente igual”.<sup>6</sup> En otras palabras, las instituciones factibles y estables –“las leyes tal como pueden ser”– son aquellas capaces de realizar diversas dimensiones de la igualdad: igual ciudadanía e igualdad material (suficiente).

La igualdad también es la noción que subyace a la identificación de las características y las motivaciones de las personas que deciden pasar del estado de naturaleza al estado civil. En lo que respecta específicamente a la primera coordenada –relativa a los primeros principios sobre lo justo y lo correcto–, Rawls señala algunos *presupuestos* básicos que remiten, más allá de los tipos históricos concretos, a “los hombres tal como son”; esto es, en su generalidad. Primero, que las personas buscan sostener sus intereses fundamentales, motivadas por el amor propio natural, el cual supone la necesidad de ser reconocidas como iguales en el seno de un grupo y de aceptar los límites puestos por las necesidades y demandas de las otras personas. Todo esto, a su turno, genera esquemas de reciprocidad. En segundo lugar, que las personas que promueven sus propios intereses lo hacen bajo condiciones de interdependencia social (dependencia respecto de la totalidad de la *polis*) e independencia personal respecto de otros particulares. Tercero, que todas las personas tienen igual capacidad para ser libres y para interesarse en sus propias libertades, lo cual se expresa en la libre voluntad y en la capacidad para actuar en base a razones válidas. Finalmente, que la construcción de primeros principios supone que todas las personas son capaces de un sentido de lo justo y de actuar en consecuencia, puesto que “este sentido de la justicia es visto como una capacidad de entender, aplicar y actuar según los principios del contrato social”.<sup>7</sup> En resumidas cuentas: el amor propio igualitario, la interdependencia social vinculada a la igual independencia personal, la igual capacidad para ser libres, el sentido de justicia y el deseo de actuar en consecuencia, todos estos son presupuestos básicos para la construcción de un orden social justo e igualitario.

Las coordenadas y los presupuestos básicos resultan cruciales, dice Rawls, a la hora de establecer los *problemas fundamentales* de la teoría contrac-

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 219.

tualista, a saber: primero, cómo formar una asociación que proteja a cada uno en su persona y sus bienes con la fuerza de todos; y, segundo, cómo lograr que en esta asociación, cada quien, al unirse con los demás, sólo se obedezca a sí mismo y siga siendo tan libre como antes.<sup>8</sup> En palabras de Rawls, el problema clásico formulado por Rousseau es “cómo, sin sacrificar nuestra libertad, [podemos] unirnos para asegurar la consecución de nuestros intereses fundamentales y garantizar las condiciones para el desarrollo y el ejercicio de nuestras capacidades”.<sup>9</sup> La apelación rawlsiana a la pregunta de Rousseau se comprende de manera cabal si se recuerda que Rawls considera que su propia teoría no es sino una versión contemporánea y más refinada del contractualismo clásico. Concretamente, el objetivo rawlsiano es “presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant”.<sup>10</sup> Así, al observar la obra rousseauiana desde las coordenadas, presupuestos y problemas fundamentales de una concepción política de la justicia, se advierte que la concepción de Rousseau aloja, en germen al menos, varios de los elementos que Rawls desarrolla en su teoría de la justicia.

En su examen de la visión de Rousseau acerca del contrato social, a través del prisma de su propia concepción de la justicia como equidad, Rawls considera que, siendo la cooperación social necesaria y posible (en virtud de las circunstancias de justicia objetivas y subjetivas), la forma de la asociación rousseauiana será aquella que acordarían personas iguales, razonables y racionales, motivadas por el amor de sí y el amor propio. De este modo, las condiciones iniciales –configuradas según las coordenadas, presupuestos y problemas fundamentales ya mencionados– determinan el resultado del contrato; o, en otras palabras: “una vez que afirmamos claramente el problema del contrato social, también es claro cuál debe ser la forma de asociación general política y social”.<sup>11</sup> Esta es, precisamente, una de las características propias del modelo o método contractual: dada una cierta configuración inicial, el resultado puede ser uno y sólo uno, puesto

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>10</sup> Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 24; *cf.* p. 237.

<sup>11</sup> Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 220.

que los elementos de dicha configuración y las reglas fijadas para el desarrollo posterior no hacen sino producir la conclusión pre-determinada por quien recurre a este método. En tal sentido, al referirse al camino conjetural utilizado para vislumbrar al hombre natural y luego reconstruir, también conjeturalmente, el origen de la sociedad, Rousseau explicita: “sobre los principios que acabo de establecer no podría formarse ningún otro sistema que no me proporcionara los mismos resultados y del que no pudiera sacar yo las mismas conclusiones”.<sup>12</sup> Entonces, la igualdad natural rousseauiana deriva, por necesidad lógica, en la igual ciudadanía tras el contrato social, del mismo modo que los dos principios del igualitarismo liberal rawlsiano son los únicos que pueden ser elegidos dada la configuración de la Posición Original, esto es, la versión rawlsiana del estado de naturaleza.<sup>13</sup>

La forma asociativa surgida del contrato rousseauiano tiene, según Rawls, una cláusula definitoria, a saber: “la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”.<sup>14</sup> Podría esperarse que un liberal como Rawls observara aquí, con talante popperiano, una amenaza directa a la sociedad abierta y a las libertades negativas individuales. Además, la insistencia en la igualdad contenida en las coordenadas y presupuestos del contrato social podría llevar a pensar que la fórmula rousseauiana sacrifica la libertad en el altar del igualitarismo.<sup>15</sup> Sin embargo, Rawls interpreta que los términos del pacto son, esencialmente, la última

<sup>12</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1996b, p. 247.

<sup>13</sup> La Posición Original es la escena hipotética característica del contractualismo rawlsiano. Allí, personas morales, libres, iguales, racionales y mutuamente desinteresadas, escogen los principios de justicia para una sociedad bien ordenada. Lo peculiar de esta escena es que las deliberaciones ocurren tras el Velo de la Ignorancia, el cual impide que las personas conozcan sus características particulares. De este modo, nadie puede sacar ventajas indebidas y, en consecuencia, los principios escogidos por unanimidad expresan la equidad de esta situación inicial.

<sup>14</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *op. cit.*, 1996a, p. 22; citado en Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 220.

<sup>15</sup> Se trata de un temor típico de ciertos exponentes de la tradición liberal, llevado a su paroxismo por la corriente libertarista encabezada por Robert Nozick, quien sostiene que la igualdad sólo puede lograrse a expensas de la libertad e, inversamente, que la libertad es capaz de desbaratar cualquier orden igualitario, a menos que éste se imponga por la fuerza. Ver: Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 163-167.

instancia de apelación; que, por supuesto, habrá en la asociación restricciones sobre la libertad civil particular en obsequio a un bien común que conserve precisamente espacio para la libertad; y que al darse cada uno a todos y obtener a cambio lo mismo que ha dado, la situación de todos ha mejorado, incluso respecto de una hipotética igualdad inicial en el estado de naturaleza, puesto que se ha establecido la independencia personal: “ya no somos dependientes de las voluntades particulares y arbitrarias de personas específicas”.<sup>16</sup> Se trata de una invocación básica del liberalismo y el republicanismo modernos. Entonces, alega Rawls:

[c]ada uno de nosotros, por supuesto, depende de la sociedad política como un todo. Pero en la sociedad del contrato social cada uno es un *ciudadano igual* y no sujeto a la voluntad o autoridad arbitraria de nadie. Más aún [...] hay un compromiso público de establecer una *igualdad de condiciones entre los ciudadanos* que asegura su independencia personal. Según la psicología moral rousseauiana, nuestro adecuado *amour-propre* natural requiere que seamos personalmente independientes, y que haya un *compromiso público con una igualdad de condiciones* que garantice tal independencia<sup>17</sup>.

La igualdad de condiciones que sirve de base a la igual ciudadanía y a la independencia personal es aquella que, según Rousseau, se traduce en un escenario social en el cual nadie puede ser tan rico como para comprar a otro, ni nadie tan pobre como para verse obligado a venderse. Esta sociedad no-igualitaria pero alejada de los extremos de riqueza y pobreza que prevalecían en tiempos de Rousseau –y, vale decirlo, también en los nuestros– se parece en mucho, como veremos más adelante, a la sociedad de la justicia como equidad tal como la vislumbra Rawls. Lo medular en este argumento es que el amor propio se conjuga, como motivación igualitaria, con la igualdad de condiciones y con el compromiso público con la igualdad. El amor propio, en suma, sirve como elemento motivacional decisivo para asegurar la igual ciudadanía (en tanto no-dependencia personal) y, además, para sostener los dispositivos institucionales que garantizan la igualdad de condición (económico-social). Luego, el deseo igualitario inscripto en el *amour-propre* brinda motivos para la igual ciudadanía, pero ésta es posible gracias a la igualdad de condición (institucional y públicamente asegurada).

---

<sup>16</sup> Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 221.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 222; nuestras cursivas.

Ahora bien, esta igualdad de condición –cualesquiera sean sus otros parámetros o métricas– no responde a criterios utilitaristas. Y esta constatación señala otra coincidencia central entre el proyecto rousseauiano y el rawlsiano. En la lectura de Rawls –quien, vale insistir, no se escandaliza ante significantes colectivos como pueblo, soberano, etc.– se destaca la noción de que “son nuestros intereses comunes los que generan el lazo social y hacen posible la voluntad general”, la cual, a su vez, no es “la voluntad de una entidad que trasciende a los ciudadanos como individuos”.<sup>18</sup> Tales individuos tienen intereses fundamentales asentados en una naturaleza humana común que posee fuerza normativa, pero sería un error pensar que esos intereses deben ser agregados del mismo modo en que lo hace el utilitarismo. En rigor, Rawls no se inquieta ante la noción de bien común que encuentra en la prosa del ginebrino, puesto que éste es terminante en su defensa de la separabilidad de las personas y en su rechazo al sacrificio de uno(s) en beneficio de otros.<sup>19</sup> El bien común rousseauiano, según Rawls, “está especificado por las condiciones sociales necesarias para que alcancemos nuestros intereses comunes”. Y así, contra lo que implicaría una visión utilitarista, “al querer el bien común, la voluntad general no quiere las condiciones sociales requeridas para alcanzar la mayor felicidad (...) agregada de todos los miembros de la sociedad”. En tal sentido, Rawls rescata una frase del *Discurso sobre la Economía Política*, en el cual el ginebrino sostiene:

si llegara a mis oídos que se le permite a un gobierno sacrificar a un inocente para salvar a la multitud, tomaría esta máxima como una de las más execrables que jamás haya inventado la tiranía, como la más falsa que proponerse pueda, como la más peligrosa que pueda admitirse y como la más directamente opuesta a las leyes de la sociedad.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>19</sup> Debe tenerse en cuenta que la teoría de la justicia rawlsiana pretende ser una refutación y una alternativa al utilitarismo en general, y a su versión teleológica en particular. Ver: Rawls, John, *op. cit.*, 2000, Primera Parte; Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999, cap. 1; y Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1997, caps. 2 y 3.

<sup>20</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre la Economía Política*, Madrid, Tecnos, 2001, pp. 25-26. Citado en Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 230.

Es evidente que Rousseau se opone a que las leyes fundamentales de la sociedad se asienten sobre un criterio agregativo que permita, por caso, aumentar la seguridad de los más a expensas de algunos, o el bienestar de la mayoría en perjuicio de una minoría. La voluntad general no busca la mayor felicidad del mayor número, sino sólo la realización de los “intereses comunes”, los cuales no son otra cosa que nuestros intereses fundamentales: el amor propio, la seguridad de nuestras personas y propiedades, las condiciones para el despliegue de nuestras potencialidades y la libertad limitada por la libertad civil.<sup>21</sup> En definitiva, la voluntad general (en tanto perspectiva y no como entidad supra-individual) demanda que se aseguren condiciones materiales propicias para el desarrollo de la ciudadanía; esto es, igualdad de condiciones para lograr la independencia personal –que nadie se vea obligado a venderse– y la vigencia de un criterio que privilegie la justicia por sobre la eficiencia (de esto se trata, al menos, el rechazo al criterio utilitarista de agregación de los intereses). Por todo esto, bien puede añadirse que Rousseau no incurre en aquel vulgar artilugio burgués de igualar a las personas en el cielo de la ciudadanía mientras queda sin cambios la profunda desigualdad de la sociedad civil.<sup>22</sup>

### **Metas de la voluntad general**

En el *Discurso*, la construcción del lazo social es un largo y tortuoso proceso de socialización que principia en seres desnudos y sin palabra, y culmina en un mundo estragado por la vanidad, en el cual los ricos han impuesto sus condiciones por vía del pacto. Esta mirada pesimista contrasta con el panorama más luminoso que brinda *El Contrato Social*, donde puede verse que –según interpreta Rawls– es la voluntad general la que genera lazos sociales obligatorios, que son tales precisamente porque son mutuos y, en consecuencia, también tienen como meta la *justicia* y la *igualdad*. Como cada individuo cuenta tanto como la totalidad de la que forma parte, “la igualdad del derecho, y la noción de justicia que ella produce, deriva de la preferencia que cada uno se da y, por consiguiente, de la naturaleza del

---

<sup>21</sup> Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 230.

<sup>22</sup> Ver Marx, Karl, *Sobre la Cuestión Judía*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2004, pp. 29-39.

hombre”.<sup>23</sup> Desde la lectura rawlsiana, vale insistir, no se observa en Rousseau una sofocante inmersión del yo en una totalidad superior, sino sólo el hecho de que la voluntad general es tal en virtud de su objeto: no está dirigida a particulares, del mismo modo que los principios de justicia como equidad guardan el criterio de generalidad al no estar formulados para una persona particular o grupo especial.<sup>24</sup>

Rawls enfatiza que es fácil comprender la razón por la cual *la voluntad general quiere la justicia*: “Rousseau dice (o al menos así lo interpreto) que la idea de justicia, producida por la voluntad general, deriva de una predilección que tenemos por nosotros mismos, y por lo tanto deriva de la naturaleza humana como tal”.<sup>25</sup> Pero esto también requiere una calificación; a saber: que esa predilección de cada uno por sí mismo genera la idea de justicia “sólo cuando se expresa desde el punto de vista de la voluntad general”; esto es, como “razón deliberativa” asociada a nuestros intereses comunes. La razón deliberativa remite a dos planos: el personal y el social. Por un lado, la determinación del bien personal, en tanto plan racional de vida de cada quien, es producto de un proceso deliberativo individual; y, por otro, las instituciones justas deben ser aceptadas por medio de la deliberación en el espacio público, generándose así el requerido “compromiso público” con la igualdad.

Por eso, la voluntad general, remarca Rawls, *no sólo quiere justicia, sino también igualdad*. En tal sentido, señala que esto se verifica

primero, dados los elementos del punto de vista peculiar de la voluntad general y, segundo, desde la naturaleza de nuestros intereses fundamentales, incluyendo nuestro interés en evitar las condiciones sociales de dependencia personal. Estas condiciones deben ser evitadas si nuestro *amour-propre* y nuestra perfectibilidad no han de ser corrompidos, y si no hemos de quedar sujetos a la voluntad y la autoridad arbitrarias de otros particulares. Conociendo la naturaleza de estos intereses fundamentales, al votar según su opinión sobre qué es lo que mejor promueve el bien

<sup>23</sup> Rousseau, Jean-Jacques, 1996a, p. 37; citado en Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 232.

<sup>24</sup> En efecto, los principios de justicia son generales puesto que debe ser posible “formularlos sin el uso de palabras que intuitivamente podrían ser reconocidas como nombres propios o descripciones definidas”. Ver: Rawls, John, *op. cit.*, 2000, p. 130.

<sup>25</sup> Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 232.

común, los ciudadanos votan por leyes fundamentales que aseguren la deseada igualdad de condiciones.<sup>26</sup>

En efecto, desde una concepción de la libertad que enfatiza la no-dependencia respecto de otros particulares, Rousseau procura ir más allá de la convencional oposición entre la libertad y la igualdad. En rigor, para el ginebrino —y para Rawls, por supuesto—, ambos valores van de la mano, a tal punto que, para el primero la libertad “no puede subsistir” sin la igualdad.<sup>27</sup> Pero si bien la libertad necesita de la igualdad, no se trata de una igualdad estricta sino, si se quiere, de una forma específica de igualdad: la equidad. Y en este sentido, Rawls cita el famoso párrafo en el que Rousseau sostiene:

respecto a la igualdad, no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos [para todos], sino que, en cuanto al poder, que esté por debajo de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango [la autoridad] y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse.<sup>28</sup>

Rawls no puede sino verse reflejado en la visión rousseauiana sobre las desigualdades permitidas, por cuanto, como es evidente, Rousseau acepta un cierto grado de desigualdad de condición económica, con dos puntos límite: la opulencia extrema y la pobreza extrema. Por eso, para evitar que la sociedad se precipite hacia estos extremos, Rousseau considera que las desigualdades deben ser reguladas. En sus palabras: “precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad es por lo que la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla”.<sup>29</sup> Se trata de una afirmación de formidable potencia, a tal punto que Rawls no duda en calificarla como “antecedente de la primera razón por la cual, en la justicia como equidad, la estructura básica es tomada como el objeto primario de la

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>27</sup> Rousseau, Jean-Jacques, 1996a, p. 57; citado en Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 233.

<sup>28</sup> Rousseau, Jean-Jacques, 1996a, p. 57; citado en Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 233. Las aclaraciones entre corchetes son de Rawls.

<sup>29</sup> Rousseau, Jean-Jacques, 1996a, p. 58; citado en Rawls, John, *op. cit.*, 2008, pp. 233-234.

justicia”.<sup>30</sup> Es que Rousseau considera que “en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental substituye, por el contrario, por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad física entre los hombres y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en genio, se vuelven todos iguales por convención y de derecho”.<sup>31</sup>

La obra rawlsiana exhibe su prosapia rousseauiana, especialmente, en esta noción intuitiva de que “la fuerza de las cosas” tiende a romper los ordenamientos igualitarios preferidos. Por eso mismo, el problema de fondo para Rawls, como lo era para Rousseau, consiste en establecer cómo las instituciones han de corregir las desigualdades naturales –que en el mundo primigenio de Rousseau son mínimas y en la Posición Original quedan ocultas tras el Velo de la Ignorancia–, y cómo han de detener y revertir la tendencia a la desigualdad que la propia dinámica del proceso social puede generar. El foco rawlsiano en las instituciones como objeto primario de la justicia, entonces, obedece a la temprana visión rousseauiana de que son las instituciones (“la fuerza de la legislación”) antes que las actitudes de las personas (“la fuerza de las cosas”) las que pueden generar resultados justos e igualitarios.

En cuanto a la interacción entre las instituciones posibles y las personas tal como son –es decir, en su generalidad y no en su tipo particular–, cabe señalar que las instituciones no son meros instrumentos de regulación de las desigualdades, sino también instancias o ámbitos en los cuales se desarrollan las motivaciones congruentes con los principios de justicia. Rousseau, al igual que Montesquieu, creía que las instituciones eran la causa y el efecto de las motivaciones o del espíritu apropiado para ellas. Las instituciones, según Rousseau, pueden llegar a “transformar la naturaleza humana” de un modo tan profundo que la existencia solitaria y vagabunda imaginada en el *Discurso* ya no es siquiera concebible tras el pacto, puesto que los poderes sociales han obrado de tal suerte que los individuos se han vuelto dependientes de la sociedad e independientes de personas particulares.<sup>32</sup> Ahora bien: aunque Rawls admite el efecto profundo de las instituciones sobre las personas y sus motivaciones –siendo éste un argumento central de por qué la estructura básica es el objeto primario de la

<sup>30</sup> Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 234.

<sup>31</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *op. cit.*, 1996a, p. 31.

<sup>32</sup> Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 239-240.

justicia—, esto no es suficiente como para que las decisiones individuales constituyan el objeto de la justicia en la teoría rawlsiana. Para Rawls, sólo la estructura básica es el objeto de los principios de justicia. La radical transformación prevista por Rousseau no tiene cabida (o no parece necesaria) en la más austera construcción rawlsiana. Pareciera que Rousseau toma a los hombres tal como son con la esperanza de que sean como deben ser; mientras que el más recoleto y kantiano Rawls los toma tal como son —en su mínima generalidad— y espera que sigan siendo así, casi tal como son.<sup>33</sup>

En esta dinámica entre individuos e instituciones se inscribe la fórmula rousseauiana de que el individuo, al darse por completo a la comunidad, permanece tan libre como antes. Y se verifica también, en este punto, el (para algunos, inquietante) mandato rousseauiano según el cual quien que no quiera ser libre será obligado a serlo. Lejos de alarmarse y reconociendo que “algunos han visto un totalitarismo implícito en esta doctrina y han hallado particularmente ominosa su afirmación sobre que debemos ser forzados a ser libres”, Rawls enfatiza que Rousseau está hablando de cómo la libertad moral significa obedecer la ley que nos damos a nosotros mismos y que la frase en cuestión va dirigida simplemente a aquellos que “sacan ventaja [como *free riders*] de esquemas de cooperación colectivamente ventajosos”.<sup>34</sup> Concretamente, Rousseau se refiere a aquellos que, cual polizones, quieren tener todos los derechos y ninguna de las obligaciones del ciudadano (o, en términos más amplios, todos los beneficios y ninguna de las cargas de la cooperación social). El problema se reduciría, según Rawls, a una expresión poco feliz por parte de Rousseau, ya que no es cierto que permanezcamos tan libres como antes. En verdad, alega Rawls, tras el contrato social, la libertad moral ha sustituido a la libertad natural o, como Rousseau señala, la justicia ha venido a ocupar el lugar del instinto.<sup>35</sup> En línea con su sobria lectura de Rousseau, en esta interpretación Rawls no se refiere a una transmutación radical en la “naturaleza humana”, sino más bien a un problema de racionalidad práctica accesible a las personas en general, “tal como son”.

---

<sup>33</sup> Rawls también atribuye a Marx la expectativa de una transformación radical en la subjetividad, a tal punto que en su interpretación de la visión marxiana sobre el comunismo, alega que en dicha sociedad las personas carecerán del sentido de la justicia. Ver Rawls, *op. cit.*, 2008, p. 371.

<sup>34</sup> Rawls John, *op. cit.*, 2008, p. 243.

<sup>35</sup> Rousseau, Jean-Jacques, 11996a, p. 26; citado en Rawls John, *op. cit.*, 2008, p. 242.

Ahora bien, si la coerción está dirigida exclusivamente a los *free riders* –para que actúen con justicia y respeten los mandatos que surgen desde la perspectiva de la voluntad general–, debe haber entonces algún otro motivo capaz de animar a quienes hallan ventajosa la cooperación en el marco del contrato social. Una vez más, ese motivo es el *amour propre*. Como ya señalamos, según la interpretación rawlsiana, el amor propio no equivale a la vanidad, sino que en una acepción mucho más “natural”, propuesta por Kant, este sentimiento moral es el mero deseo de igualdad, y de igual reconocimiento. Así, el amor propio es la motivación fundamental para *impulsar* y *sostener* la igual ciudadanía en un marco de instituciones igualitarias. Es que el amor propio, siempre en esta acepción distinta a la vanidad, es en buena medida equivalente al bien social primario del auto-respeto, sin el cual –según Rawls– no podrían ponerse límites a las diferencias autorizadas por la justicia. En la justicia como equidad rawlsiana, en efecto, el célebre Principio de Diferencia establece que “las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para (...) mayor beneficio de los menos aventajados”.<sup>36</sup> En otras palabras, las desigualdades sociales y económicas están permitidas *si, y sólo si*, benefician a los menos favorecidos. Sin embargo, desde su enunciación formal, este principio es compatible con grandes desigualdades, ya que si bien exige que todos mejoren respecto de una igualdad inicial, no pone límites a la brecha entre quienes mejoran más y quienes mejoran menos. Por eso, el auto-respeto –que es el bien primario más importante– juega un rol crucial en la fijación de límites a las desigualdades. Concretamente: las desigualdades no pueden ser tan grandes como para que algunos sientan que no tienen razones para respetarse a sí mismos. Por este motivo, Rawls afirma que las desigualdades permitidas están sujetas al “veto de los menos aventajados”, el cual impide que la distancia entre opulentos y menesterosos crezca hasta volverse intolerable.<sup>37</sup> Y este veto, claro está, no sería posible si, además, no existiera en el ordenamiento social

<sup>36</sup> Rawls, John, *op. cit.*, 2000, p. 280.

<sup>37</sup> El veto de los menos aventajados está formulado del siguiente modo: “Ya que las partes comienzan a partir de una división igualitaria de todos los bienes sociales primarios, aquellos que se benefician menos tienen, por así decirlo, un derecho de veto. De esta manera se llega al principio de diferencia. Tomando la igualdad como punto de comparación, aquellos que han ganado más tienen que haberlo hecho en términos que sean justificables respecto a aquellos que han ganado menos”. Ver John Rawls, *op. cit.*, 2000, p. 148.

el valor de la fraternidad, entendida como no querer obtener beneficios a menos que los menos aventajados también se beneficien. Así las cosas, el veto de los menos aventajados, sustentado en el auto-respeto (que equivale al amor propio en su acepción natural) puede ser considerado como un mecanismo que realiza –en el esquema de Rawls– el ideal rousseauiano de un mundo social en el que nadie puede comprar a otro, y en el que nadie necesita venderse.

Tras remarcar que la voluntad general tiende a coincidir con la voluntad particular cuando se adopta el punto de vista general adecuado –o cuando se hace la pregunta correcta–, Rawls admite que hay límites al conocimiento y, por supuesto, cuestiones opinables. Dice Rawls, entonces, que “puede haber razonables diferencias de opinión en asuntos de interpretación –por ejemplo, acerca del nivel de pobreza en el cual las personas son tan pobres como para venderse y perder su independencia personal”.<sup>38</sup> Sin embargo, como orientación general, el criterio de Rousseau –evitar los extremos de opulencia y pobreza– parece razonable para asegurar la igual ciudadanía, tanto como resulta razonable el veto de los menos aventajados inscripto en el Principio de Diferencia rawlsiano (especialmente en la interpretación estricta, asociada a un *ethos* igualitario y fraterno, tal como lo propone G.A. Cohen<sup>39</sup>).

---

<sup>38</sup> John Rawls, *op. cit.*, 2008, p. 235.

<sup>39</sup> En la Posición Original no hay lugar para la fraternidad, ya que en esa instancia hipotética se supone que las personas son mutuamente desinteresadas. Pero una vez que los principios han sido escogidos, Rawls considera que, en efecto, el Principio de Diferencia especifica el ideal moderno de fraternidad. En sus palabras: “el Principio de Diferencia parece corresponder al significado natural de la fraternidad: a saber, la idea de que no querer tener mayores ventajas a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados (...) [E]l querer actuar según el Principio de Diferencia tiene precisamente esa consecuencia. Aquellos que se encuentran en mejores circunstancias están dispuestos a tener mayores ventajas únicamente bajo un esquema según el cual esto funcione para beneficio de los menos afortunados”. John Rawls, *op. cit.*, 2000, p.107. Sobre la lectura estricta del Principio de Diferencia y su relación con la fraternidad, ver: Cohen, G.A., *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 2008, pp. 68-80.

## Razones para la igualdad

En la interpretación kantiana adoptada por Rawls, como señalamos, el *amour-propre* es el deseo de igualdad; es el deseo que hace posible la igual ciudadanía y brinda sustento motivacional para que las personas adhieran a las instituciones sociales surgidas del contrato. Dijimos también que la voluntad general quiere la igualdad, puesto que expresa los intereses fundamentales de las personas. Ahora bien: ¿cómo se traduce este deseo en las instituciones del contrato social? Sabemos que la igualdad económica no es precisamente una dimensión preferida, pero sí que hay límites bastante precisos a las desigualdades materiales permitidas. Rawls no deja de escurriñar los alcances de la igualdad en la obra de Rousseau o, más precisamente, qué tienen de peculiar las ideas rousseauianas en la materia, una interrogación fundamental toda vez que buena parte de los debates contemporáneos refieren a la aguda pregunta formulada por Amartya Sen: “¿igualdad de qué?”.<sup>40</sup> Así, para el pensador de Harvard, la obra de Rousseau expresa una original combinación de elementos que dan forma a su noción de igualdad del nivel más alto (*highest level*). Como se recordará, Rawls destaca que para Rousseau la libertad no puede perdurar sin igualdad y, por eso, para dar cuenta de la noción rousseauiana de igualdad, examina varios motivos por los cuales la desigualdad es censurable o injusta (y debe ser regulada) o, alternativamente, por qué la igualdad es (o debe ser considerada) justa.

Un *primer motivo* en favor de la igualdad tiene que ver con el alivio del sufrimiento. Se trata de un razonamiento de claras resonancias utilitaristas, según el cual no es la desigualdad en sí la que se impugna, sino sus efectos sobre partes de la población. La existencia de grupos que sufren dolorosas privaciones mientras otros ven satisfechos sus gustos caros o sus simples caprichos revelaría, en términos más amplios, una “ineficiente y dispendiosa asignación de recursos”.<sup>41</sup> Este motivo igualitario estaría presente en la noción rousseauiana de la compasión, instinto primordial que acompaña a la especie humana desde el alba de los tiempos y se diluye tan pronto como los espíritus filosóficos pasan a ocuparse *sólo* de los grandes problemas estructurales y se desentienden de las personas de carne y hueso. De todos

<sup>40</sup> Sen, Amartya K., “Equality of What?”, en Goodin, R. y Pettit, P. (eds.), *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 476-486.

<sup>41</sup> Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 244.

modos, si bien el alivio del sufrimiento es un motivo para la igualdad, la compasión por sí misma remitiría a un impulso atávico, y lo que Rousseau quiere –como lo quiere todo el proyecto ilustrado– es una igualdad fundada en principios y traducida en instituciones.

Un *segundo motivo*, dice Rawls, consiste en querer regular las desigualdades para “prevenir que una parte de la sociedad domine al resto”.<sup>42</sup> Se trata del argumento típicamente republicano (la libertad como no-dominación) y Rawls elige citar a su favor a John Stuart Mill, quien denuncia –casi trivialmente– que el poder de unos pocos sobre los procesos políticos permite generar un sistema que les asegura su posición dominante. Para Rawls, ser dominados por otros “es algo malo”, algo que hace que nuestras vidas no sean “ni tan buenas ni tan felices como podrían serlo”, como lo serían, por caso, si tuviéramos “mayor control sobre el lugar de trabajo y sobre la dirección general de la economía”.<sup>43</sup> Aquí aparecen combinados el motivo republicano de no-dominación y el argumento democrático sobre la extensión de las decisiones más allá de la esfera estrictamente política o gubernamental. Se trata de un gesto rawlsiano en dirección a su sistema institucional preferido: la democracia de propietarios (*property owning democracy*),<sup>44</sup> una noción que se acomoda bastante bien a los ideales de la economía política y de la democracia rousseauiana, en tanto procura minimizar el impacto político de las corporaciones económicas.

Hay –dice Rawls– *una tercera razón* para rechazar la desigualdad; una razón que nos aproxima un poco más al núcleo de la visión rousseauiana. Se trata, en concreto, del hecho de que las desigualdades económicas y sociales pueden generar tales diferencias de estatus que algunos comienzan a ser vistos como inferiores. Y dado que las personas, en general, se ven a sí mismas en función de cómo son vistas, tales desigualdades afectan su sentido de auto-respeto. Al tomar en consideración los efectos de las desigualdades y los problemas asociados al estatus, alega Rawls, “estamos mucho más cerca de las preocupaciones de Rousseau”.<sup>45</sup> Según Rawls, “un sistema de estatus es injusto cuando sus rangos están dotados de mayor importancia que la que puede justificar su rol social al servicio del bien

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>44</sup> Ver Rawls, John, *op. cit.*, 2000, p.257; y *op. cit.*, 2004, p. 186 y ss.

<sup>45</sup> Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 246.

general”.<sup>46</sup> Esto significa, lisa y llanamente, que las desigualdades sociales, para ser justas, deben estar justificadas en función del bien general. Esta idea tiene un aire de familia con la primera formulación del Principio de Diferencia, según el cual las desigualdades sociales deben ser para beneficio de todos; y, por extensión, se aplica a la formulación definitiva, según la cual las desigualdades se justifican *si, y sólo si*, benefician a los que están en peor situación; de lo contrario, debe preferirse siempre la igualdad.<sup>47</sup>

De lo anterior, Rawls deriva una *cuarta interpretación* de por qué la desigualdad es injusta en sí misma según Rousseau y, por analogía, según la propia concepción “política” rawlsiana: “en la sociedad política cada uno debiera ser un ciudadano igual”, lo cual significa que la igualdad es significativa “al más alto nivel; esto es, al nivel de cómo debe ser comprendida la sociedad política misma”.<sup>48</sup> Para Rawls, entonces, de acuerdo con los términos del contrato social:

sabemos que cada quien debe tener el mismo estatus básico como ciudadano igual; que la voluntad general debe querer el bien común (en tanto condiciones que aseguran que cada uno pueda hacer valer sus intereses fundamentales, siendo personalmente independiente de los demás, y dentro de los límites de la libertad civil). Más aún, *las desigualdades económicas y sociales deben ser moderadas de modo tal que las condiciones de esta independencia queden aseguradas*.<sup>49</sup>

Lo crucial es que en el mundo del contrato social rousseauiano, según interpreta Rawls, los ciudadanos son iguales en el más alto nivel y en los aspectos más fundamentales; esto es: existe entre ellos “una relación política entre ciudadanos como iguales” –en virtud de sus intereses, sus capacidades, etc.–, lo cual, a su vez, hace que en un marco de reconocimiento mutuo exista “un compromiso público de *preservar las condiciones requeridas* por esta relación igual entre personas”.<sup>50</sup> Y esta relación igual incide decisivamente sobre el sentido de auto-respeto o amor propio. Según Rawls, en efecto, nuestra felicidad depende de nuestro auto-respeto, del

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>47</sup> Ver Rawls, John, *op. cit.*, 2000, p. 280.

<sup>48</sup> Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 246.

<sup>49</sup> Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 246-247; énfasis propio.

<sup>50</sup> Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 247; énfasis propio.

sentido de nuestro propio valor, y del respeto mutuo que logremos con los demás “en el nivel más alto”; esto es, en el nivel de los fundamentos de nuestra sociedad y de la producción de las principales leyes políticas. Entre todos, alega Rawls, y por medio del respeto a los otros, podemos armonizar nuestras necesidades de auto-respeto. Entonces,

[d]adas nuestras necesidades como personas y nuestra indignación natural a estar sujetos al poder arbitrario de otros (un poder que nos obliga a hacer lo que ellos quieren, y no lo que todos podemos querer en tanto iguales), *la clara respuesta al problema de la desigualdad es la igualdad en el más alto nivel, tal como se la formula en el contrato social*. Desde el punto de vista de esta igualdad, los ciudadanos pueden moderar las desigualdades de nivel más bajo por medio de leyes generales en orden a preservar condiciones de independencia personal de modo que nadie esté sujeto a un poder arbitrario, y nadie experimente las heridas e indignidades que surgen del amor de sí [*self-love*].<sup>51</sup>

La principal razón contra las desigualdades socio-económicas injustificadas es su efecto dañino sobre el auto-respeto, que se ve lesionado por la dominación, ya sea ésta política o económica. La igual ciudadanía, claro está, depende directamente del logro de una cierta igualdad material, expresada en la idea de “moderar las desigualdades de nivel más bajo”. Dadas las condiciones en las que nadie puede ser forzado a depender de otro en términos económicos, entonces es posible la igualdad de más alto nivel en tanto ciudadanos. En términos muy simples: profundas desigualdades económicas tornan imposible la igual ciudadanía. Se observa aquí otro parentesco inequívoco entre Rousseau y Rawls, ya que para éste la sociedad deseable es aquella en la cual no hay niveles de riqueza ni pobreza que hagan de la justicia un ideal imposible. Viene al caso recordar que para Rawls

[e]s un error creer que una sociedad justa y buena debe esperar un elevado nivel material de vida. *Lo que los hombres quieren es un trabajo racional en libre asociación con otros* y estas asociaciones regularán sus relaciones con los demás en un marco de instituciones básicas justas. *Para lograr este estado de cosas no se exige una gran riqueza*. De hecho, franqueados ciertos límites, puede ser más

---

<sup>51</sup> Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 247-248; énfasis propio.

un obstáculo, una distracción insensata, si no una tentación para el abandono y la vacuidad.<sup>52</sup>

Rousseau habría puesto su firma sin dudar; o mejor: habría reconocido su sello en esta visión rawlsiana.

### Consideraciones finales

La teoría rousseauiana –y también la de Rawls– contiene una “noción no inocente de igualdad”, toda vez que “incluso en el orden convencionalmente justo, producto del contrato social, hay una igualdad proporcional antes que una igualdad abstracta, una igualdad que es a la vez desigualdad”.<sup>53</sup> Existe, en efecto, una “relación *proporcional* entre igualdad y justicia”, de forma tal que si bien los individuos son desiguales en términos de fuerza, ingenio, riqueza, etc., son iguales (o igualados) en términos políticos. Como señala Abdo Férrez, “[l]a cuestión política es cómo instaurar una desigualdad legítima, que atienda a proporciones que pueden definirse, problemática e históricamente, como ‘morales’”.<sup>54</sup> Esta observación da en el núcleo del proyecto ilustrado de Rousseau y, por analogía, pone de relieve la preocupación central de la teoría rawlsiana. De hecho, Rawls sostiene que la injusticia consiste “simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos”;<sup>55</sup> es decir, que en la medida en que las desigualdades benefician a todos, están justificadas y, por ende, son justas. Cuando Rawls mira a Rousseau desde la justicia como equidad, este último le devuelve una mirada también desde la equidad rawlsiana. Es que en Rousseau pueden verse claramente las coordenadas y presupuestos de una concepción de lo justo; puede advertirse en su obra una preocupación por la igualdad de condición como pre-requisito de la igualdad política (lo cual no reclama, desde luego, una estricta igualdad de recursos, ni de satisfacción, sino más bien las condiciones para la independencia personal); y puede hallarse un rechazo contundente a la supresión de la individualidad en aras de criterios utilitaristas. Asimismo, el pensamiento del ginebrino muestra que la voluntad

---

<sup>52</sup> Rawls, John, *op. cit.*, 2000, p.272.

<sup>53</sup> Abdo Férrez, Cecilia, *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Buenos Aires, Gorla, 2013, p. 488.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 477, n. 40.

<sup>55</sup> Rawls, John, *op. cit.*, 2000, p. 69.

general —es decir, la perspectiva de los intereses generales—, quiere siempre la justicia y la igualdad. Esto se especifica bajo una forma de desigualdad económica limitada, que impide extremos de riqueza y pobreza capaces de anular la igual ciudadanía. Y es precisamente esta igual ciudadanía, como igualdad del más alto nivel, aquella a la que se puede aspirar una vez que se han cumplido los reclamos de una cierta igualdad de condición y no-dependencia respecto de particulares. El amor propio natural, en tanto necesidad y deseo de igualdad, se traduce en instituciones y un *ethos* congruente con tales instituciones. La utopía realista de Rawls, en definitiva, lleva el inequívoco sello rousseauiano.

*Recibido 12/2013; aceptado: 3/2014*

## La escritura escéptica como clave de lectura: los prólogos de Wittgenstein

*Guadalupe Reinoso\**

**Resumen:** La preocupación por los modos de producción del discurso filosófico como inseparable de la práctica filosófica ha sido un rasgo distintivo del período helenístico, y desde nuestra perspectiva, adopta un rasgo novedoso en el escepticismo antiguo. El pirronismo incluye en su propuesta el tratamiento crítico sobre la tendencia aseverativa propia del lenguaje como fuente productora de dogmatismos. De esta manera, la terapéutica escéptica debe operar también sobre las propias expresiones y los tipos de escritura que adopta el pirrónico. Wittgenstein parece cercano a algunas de estas preocupaciones en la medida en que las formas de expresar y escribir deben reflejar el enfoque no-teórico en el que se practica la filosofía –asociado a una reflexión filosófica sobre el lenguaje. Atendiendo a ciertos aspectos de la orientación pirrónica como clave de lectura, estudiaremos las reflexiones de Wittgenstein sobre sus propios escritos como quedan exhibidas en sus prólogos.

**Palabras clave:** escritura escéptica, Sexto Empírico, lenguaje, Wittgenstein, prólogos.

**Abstract:** Concern about modes of production of philosophical discourse as inseparable from philosophical practice has been a distinctive feature of the Hellenistic period and, from our perspective, it adopts a new feature in ancient skepticism. Pyrrhonism includes, in its proposal, the critical treatment on assertive trend inherent to language as a source of dogmatism. Thus, the skeptical therapeutic must also operate on the expressions and types of writing pyrrhonics use. Wittgenstein seems close to some of these concerns in the sense that the ways of expressing and writing should reflect the non-theoretical approach in which philosophy is practised -associated to a philosophical reflection on language. Regarding certain aspects of the Pyrrhonian orientation as a reading key, we will study Wittgenstein's reflections on his own writings as are exhibited in his prologues.

**Keywords:** skeptical writing, Sextus Empiricus, language, Wittgenstein, prologues.

---

\* Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Profesora adjunta concursada a cargo del ingreso a la Carrera de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC. Becaria postdoctoral de CONICET. Temas de investigación: escepticismo contemporáneo y fuentes pirrónicas, la obra de L. Wittgenstein y la de S. Cavell. Dirección electrónica: [guadareino@gmail.com](mailto:guadareino@gmail.com).

*“Es imposible considerar el propio carácter  
desde fuera, como la propia escritura”*  
C&V, 1932: §119.

Quien se acerca a leer las obras filosóficas de Wittgenstein experimenta la complejidad que exhibe su escritura, ya sea la que delineó en el *Tractatus logico-philosophicus*, de 1918,<sup>1</sup> en la que condensadas proposiciones conforman un corpus críptico que la voz impersonal de un sujeto metafísico ordena numéricamente, o aquella que utilizó en 1945 para las *Investigaciones Filosóficas*, en la que presenta una escritura aforística, de estructura fragmentada y paradójica, orquestada por un coro de voces en clave confesional. Estas dificultades con las que se desafía al lector no pueden ser explicadas aduciendo simplemente que Wittgenstein cultivó un enigmático estilo de escritura. En el caso del austríaco, como en el de muchos otros filósofos, la escritura y la lectura (en el sentido de *cómo ser leído*) no se reducen a detalles estilísticos sino que se establecen en función de una concepción determinada del filosofar. En otras palabras, la forma en la que los textos son escritos no es una mera cuestión accesoria sino inherente a la forma de poner en práctica la labor filosófica.

La preocupación por los modos de producción del discurso filosófico como inseparable de la práctica filosófica constituyó un aspecto central del escepticismo antiguo, si bien fue un elemento compartido con las demás escuelas helenísticas, ya que la dimensión ética, en tanto propensión pragmático-existencial por la concreción de un tipo de vida filosófica, se configuró común a todas ellas. Sin embargo, y desde nuestra perspectiva, en las *Hipotiposis Pirrónicas*<sup>2</sup> la reflexión sobre el discurso filosófico adquiere otro matiz, pues incluye el tratamiento crítico sobre la tendencia aseverativa propia del lenguaje como una de las fuentes productoras de dogmatismos inadvertidos. De esta manera, la terapéutica escéptica debe operar también sobre las propias expresiones. Es Enesidemo<sup>3</sup> quien, al recuperar las ense-

---

<sup>1</sup> Las fechas indicadas hacen referencia a los años de redacción y no de publicación.

<sup>2</sup> Las citas pertenecientes a esta obra estarán seguidas por un paréntesis en el que se indicará el número del libro y el número de línea precedido de las siglas HP. La edición utilizada es la siguiente: Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrónicas*, ed. R. S. Maulini, Madrid, Akal, 1996.

<sup>3</sup> El retorno a Pirrón se da en el Siglo I a. C. gracias a Enesidemo. Esa restitución

ñanzas de Pirrón, introduce la metáfora médica del purgante que luego será retomada por Sexto Empírico en sus *Hipotiposis* para introducir la discusión central sobre el lenguaje y la posibilidad de producción de discursos filosóficos (HP, I, 187-209). En general, los pirrónicos han sido acusados de incurrir en auto-contradicción por afirmar y utilizar argumentos. De ahí que las expresiones escépticas no sean enunciadas como verdaderas, ya que se admite pueden auto-refutarse, “tal como los fármacos purgativos no sólo expelen los humores del cuerpo, sino también ellos mismos se arrojan junto a los humores” (HP, I, 206-7). O, como una escalera que se tira una vez que hemos subido por ella.<sup>4</sup>

En este sentido, la “expulsión” (disolución) de los argumentos, una vez utilizados, no supone una propuesta radical de abandono del lenguaje, ya que su uso resulta inevitable. No obstante, su empleo debe realizarse con esmerado cuidado, y a través de diferentes recursos lingüísticos –como

---

“no contemplaba exclusivamente el aspecto existencial-pragmático de su reflexión, sino que incluía, con las oportunas modificaciones, también lo más específicamente teórico” (Chiesara, M. Lorenza, *Historia del escepticismo griego*, Madrid, Siruela, 2007, p. 94). La preocupación por establecer un *corpus teórico* se debe en parte al contacto con las discusiones en el ámbito de la medicina de la época. Discusiones en torno a las causas de las enfermedades y a cómo tratar a los pacientes.

Es importante mencionar también que la distinción entre académicos y pirrónicos aparece con Enesidemo y según Chiesara (*Ibid.*, p. 188) es él quien designa genéricamente por primera vez con la palabra *dogmático* (dogmatikoz) al que tiene doctrinas, dogmas; al que afirma. En Sexto Empírico alcanzará otro significado: dogmático no es aquel que se pronuncia sobre doctrinas de manera determinada, positivamente, sino aquel que se pronuncia sobre cosas oscuras como las ideas o providencia aunque de manera probable o verosímil (Cf., *Ibid.*, p. 189).

<sup>4</sup>Sexto Empírico, *Against the Logicians*, traducción y edición a cargo de Richard Bett, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 183. (libro II, línea 481): “(...) just as it is not impossible for the person who has climbed to a high place by a ladder to knock over the ladder with his foot after his climb, so it is not unlikely that the skeptic too, having got to the accomplishment of his task by a sort of step-ladder – the argument showing that there is not demonstration –should do away with this argument”. [“(...) al igual que no es imposible que la persona que ha llegado a un lugar alto por una escalera la tire una vez que ha subido por ella, no es improbable que el escéptico también, después de haber conseguido su tarea por una especie de pequeña escalera, –el argumento que muestra que no hay demostración– deba desechar tal argumento”] (nuestra traducción).

el uso de múltiples interrogantes o de expresiones del tipo “no más”, “es posible”, “quizá”, “puede ser”, “nada determino”, entre otros— que eviten generar afirmaciones o negaciones. De esta manera, no se adhiere, en el uso que se hace de estos recursos lingüísticos, a tesis ontológicas e implicaciones objetivas sobre lo real, como pretende el dogmático. Sexto Empírico ofrece un inventario de tropos de los que, a modo de fórmulas genéricas, puede valerse para combatir los síntomas que padecen los dogmáticos: “el escéptico, porque es filántropo, desea curar por medio del discurso la arrogancia y precipitación de los dogmáticos con arreglo a su intensidad” (HP, III, 280-81). Siguiendo esta recomendación, cada tratamiento dependerá del contexto individual de cada paciente. En la última sección del libro III de las *Hipotiposis*, titulada “por qué el escéptico a veces aduce deliberadamente para persuadir argumentos débiles”, se expone cómo el pirrónico realiza la elección de los fármacos más débiles y suaves que de forma gradual pueden aumentar en su grado de sofisticación dependiendo de la gravedad del paciente<sup>5</sup>. Ahora bien, la elección del fármaco para el tratamiento no obedece al establecimiento de la causa oculta de la enfermedad, ya que para los pirrónicos la enfermedad “es” el conjunto de síntomas.<sup>6</sup> Vale decir, se opera sobre los propios dogmas —los síntomas— sin buscar establecer qué los hace verdaderos o falsos —las causas— y a partir de la neutralización de los argumentos a través de la equipolencia, se espera producir el efecto terapéutico: la suspensión del juicio y posterior *ataraxía*.

Así, el escepticismo antiguo en su dimensión terapéutica puede ser interpretado como una actitud que trabaja sobre los argumentos del dogmático pero también sobre el propio discurso escéptico para oponer resistencia a la inclinación a afirmar (en el sentido de suponer una realidad objetiva a la que se refiere) a la que cada persona está expuesta por el sólo hecho de ser un hablante. El *pathos* escéptico que se revela en esta actitud de sospecha frente al lenguaje, que no implica una propuesta programática de modificación de nuestros usos y modos de expresión cotidianos, plantea como modelo

---

<sup>5</sup> Cf. Chiesara, M. L., *Historia del escepticismo griego*, p. 373.

<sup>6</sup> El “es” en el marco de esta discusión siempre debe entenderse como “aparece”. En este sentido, y en el contexto de las disputas entre las escuelas médicas la idea de *fenómeno* de Enesidemo tuvo un alto impacto. Los médicos empíricos no sostenían, como los llamados médicos especulativos, que la causa de la enfermedad estuviera oculta más allá de los síntomas (Chiesara, *Ibid.*, p. 106-7).

a seguir el que encuentra en los usos “vagos e impropios” (*katachresis*) que hacemos en la vida diaria, pero que se toman como guía en la medida en que la disposición del hablante ordinario sea desprendida respecto a los presupuestos ontológicos y epistémicos de su propio lenguaje. Y ese modelo es el que guía el proceso de escritura: modos de expresión que se adoptan como aproximativos e impropios y que no pretenden aclarar definitivamente las cosas a propósito de las cuales se adoptan (Cf. HP, I, 207). Cabe hacer aquí una aclaración, en ningún caso, al enfatizar la preocupación pirrónica por el lenguaje, queremos insinuar anacrónicamente que los escépticos antiguos sostuvieran que los problemas filosóficos derivan exclusivamente de confusiones lingüísticas. No obstante, desde nuestro enfoque importa reparar en el tipo de actitud inquisitiva que el escéptico establece con –contra– el lenguaje para comprender ciertas derivaciones de su propuesta.

No es sencillo ubicar a Wittgenstein en la tradición pirrónica, más allá de señalar que comparte a grandes rasgos una perspectiva anti-dogmática, anti-doctrinal, y el enfoque terapéutico de la filosofía.<sup>7</sup> Quienes lo interpretan de esta forma entienden que sólo el Wittgenstein de las *Investigaciones* podría ser así caracterizado.<sup>8</sup> Sin embargo, desde nuestra perspec-

---

<sup>7</sup> Wittgenstein, en especial a partir de los años 30, con frecuencia relaciona la actividad filosófica con una técnica médica, con una terapia. Como bien señala Kenny, esta comparación puede inducirnos a pensar en un modo de *psicoterapia* en los términos en la que la definió Freud (Kenny, Anthony, “Wittgenstein: sobre la naturaleza de la filosofía”, *El Legado de Wittgenstein*, México, Siglo XXI, 1990, pp. 73-74). Sin embargo, debemos ser cuidadosos en esta posible vinculación ya que Wittgenstein conoció las obras de Freud y criticó duramente el pretendido estatus “científico” del psicoanálisis y el tipo de *explicaciones* que ofrecía (Cf. Bouveresse, Jacques, *Filosofía, mitología y pseudociencia*, Madrid, Síntesis, 2004).

<sup>8</sup> Fogelin distingue dos tipos de escepticismo. Al primero lo denomina “escepticismo filosófico”. Su característica es ser un escepticismo teórico que forma parte integral de un método para llegar a fundamentos sólidos; de ahí que pueda ser entendido como resultado inherente al razonamiento filosófico en una óptica que procede históricamente de Descartes: el escepticismo plasmado en las *Meditaciones Metafísicas* (1641). Al segundo, “escepticismo acerca de la filosofía”, y busca delimitar cuál es la tarea de la filosofía poniendo en cuestión el tipo de razones que ofrecen los filósofos. En este caso, la filosofía misma es el objetivo del cuestionamiento. Las *Hipótesis* de Sexto Empírico encarnan esta segunda variante. Desde este enfoque, si bien Wittgenstein asume una postura crítica frente al escepticismo cartesiano,

tiva, resulta plausible como clave de lectura de las obras del austríaco en conjunto atender a cierta vinculación de elementos que traman la escritura escéptica, en particular cuatro de ellos: 1) la importancia que adquiere la escritura como reflejo de la actitud anti-dogmática –correspondencia entre el discurso filosófico y la práctica filosófica– que se exhibe en el uso de recursos lingüísticos no categóricos, ni conclusivos, ni afirmativos, ni negativos para dar cuenta de la orientación anti-doctrinal, anti-teórica; 2) relación conflictiva que se establece con el lenguaje, en tanto actitud de sospecha sobre la tendencia afirmativa y generalizadora propia del mismo, y en particular sobre los usos dogmáticos por parte de los filósofos; 3) la apelación a la propia experiencia, importancia creciente de los casos particulares y de lo singular; y 4) la búsqueda de un efecto terapéutico en uno mismo a través de una operación sobre los modos de la escritura (y/o de expresión), pero también un efecto sobre el lector (en la que cobra relevancia la preocupación sobre *cómo ser leído*), que forma parte del propósito ético de la propuesta.

Atender a estos elementos permite interpretar el corpus de textos del austríaco no como una unidad estable ni tampoco separada en períodos estancos sino como un pensamiento vivo, en proceso, que se ilumina por claroscuros. Así, él mismo indica en su prólogo a las *Investigaciones*: “hace cuatro años tuve ocasión de volver a leer mi primer libro (el *Tractatus lógi-*

---

exhibiría un tono “pirrónico” en muchos de sus escritos (Cf. Fogelin, Robert, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1994, pp. 205-222).

No obstante, para Fogelin, la filosofía del último Wittgenstein, en especial en las *Investigaciones Filosóficas* y *Sobre la Certeza*, presenta en realidad una posición oscilante entre un neo-pirronismo y una posición claramente no-pirrónica – en particular en los párrafos del último escrito dedicados a explorar la idea de “fundamento” de los juegos de lenguaje y la certeza objetiva. Para Fogelin, los dos aspectos juegan un rol cardinal en la filosofía del último Wittgenstein, delineando un estilo de pensamiento que describe como “una batalla” entre ambos. Otro rasgo de esta batalla u oscilación se plasma en la “resistencia a la refutación directa” que genera un modo de escritura que resulta compleja y cambiante. Pero para Fogelin esto se debe a que el objetivo del pensamiento de Wittgenstein es complejo y cambiante (Cf. Fogelin, R., “Wittgenstein’s critique of philosophy”, en Sluga, H. y Stern, D. (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 34-58).

*co-philosophicus*) y de explicar sus pensamientos. Entonces me pareció de repente que debía publicar juntos esos viejos pensamientos y los nuevos: que éstos sólo podían recibir su correcta iluminación con el contraste y en el fondo de mi viejo modo de pensar”<sup>9</sup>. Tomaremos esta consideración como punto de referencia para explorar algunos aspectos del pensamiento de Wittgenstein y, a partir de los elementos ya enumerados como claves de lectura, atender a la serie de exhortaciones sobre sus propios escritos exhibidas en los prólogos.<sup>10</sup>

### Filosofía y escritura: el recorrido del *Tractatus* a las Investigaciones

En el breve prólogo que redactó para el *Tractatus*,<sup>11</sup> Wittgenstein distingue entre la *expresión* de los pensamientos, que él cree puede ser mejorada por otros, y la *verdad* contenida en esos pensamientos, que considera “íntocable y definitiva”: “soy de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas”. Pero sigue a esta afirmación dogmática una que parece estar en dirección opuesta: “y, si no me equivoco en ello, el valor de este trabajo se cifra (...) en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas”. Para comprender la coexistencia de estas dos afirmaciones debemos advertir que, en primer lugar, estas afirmaciones categóricas no forman parte de una propuesta “teórica”, en la medida en la que no se ofrece un sistema filosófico en sentido tradicional. Para Wittgenstein, la filosofía es una actividad de aclaración que, y en segundo lugar, refleja el modo en el que concibe en esta etapa

<sup>9</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Obras completas*, Madrid, Gredos, 2010, tomo I, p. 163.

<sup>10</sup> El corpus de textos consultados: el prólogo del *Tractatus* (1918); prólogo a las *Observaciones filosóficas* (1930); borrador prólogo en *Cultura y Valor* (1930); prólogo a las *Observaciones a la Rama Dorada* (1929-30); prólogo de las *Investigaciones* (1945). Además la transcripción de las conversaciones que mantuvo con F. Waismann (1929-30) y las *Conferencias de Wittgenstein de 1930-1933* que son un conjunto de apuntes que G. E. Moore toma de las clases de Wittgenstein, a las que este último se refirió diciendo en una ocasión que se alegraba de que Moore tomase notas, “ya que de ocurrirle algo quedarían registrados los resultados de sus pensamientos” (Moore, George E., “Conferencias de Wittgenstein de 1930-1933”, en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid, Orbis, 1984, p. 258 [pp. 255-322]).

<sup>11</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Obras completas*, Madrid, Gredos, 2010, tomo I, pp. 4-7.

a los problemas filosóficos subordinados a cierta concepción unívoca del lenguaje. Desde esta perspectiva, los problemas filosóficos descansan en la incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje. El *Tractatus* es la mostración de lo único que pueden hacer las proposiciones filosóficas, hacer explícita esa estructura lógica a través de una serie de proposiciones con una particular ordenación numérica que, como él mismo señala en la nota al pie de la página inicial, “los números decimales indican el peso lógico de las proposiciones, el énfasis que en mi exposición se pone en ellas”.<sup>12</sup> De esta forma, a través de la numeración arquitectónica, se erige el libro como reflejo de la estructura lógica del lenguaje que sólo puede ser mostrada a través de los sinsentidos filosóficos.<sup>13</sup> Apunta hacia el final del *Tractatus*, 6.54:

mis proposiciones esclarecen porque quien me comprende las reconoce al final como absurdas (*unsinnig*), cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella). Tienen que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.<sup>14</sup>

En efecto, las proposiciones filosóficas en el proceso de “mostración” se disuelven y sólo en esta medida permiten al lector tener una imagen “correcta” del mundo. De este modo, y como ya se indicaba en el prólogo, el libro se propone trazar un límite a la expresión del pensar, pero “el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo (*Unsinn*)”. El límite, al ser trazado en el lenguaje, permite demarcar lo que tiene sentido de lo que no, pero asimismo cobra relevancia, en este marco de diferenciaciones, la distinción entre mostrar (*zeigen*) y decir (*sagen*) ya que, en una paráfrasis de Wittgenstein, el problema cardinal de la filosofía se sintetiza en: lo que puede ser mostrado, no puede ser dicho.

---

<sup>12</sup> Wittgenstein, *Ibíd.*, p. 9.

<sup>13</sup> A la manera de demostraciones matemáticas que recuerdan, por su estructura, a la *Ética demostrada según el orden geométrico* de B. Spinoza. El título del *Tractatus* es una sugerencia de G. E. Moore inspirado en otra obra de Spinoza: el *Tratado teológico-político*.

<sup>14</sup> Wittgenstein, *Ibíd.*, p. 137.

Los diarios y cartas de la época permiten distinguir la influencia de obras de autores como A. Schopenhauer, L. Tolstoi, W. James, O. Weininger, S. Kierkegaard, entre otros. La lectura de estas obras revela sus profundas preocupaciones éticas. Sus reflexiones sobre el lenguaje y la estructura lógica subyacente estaban orientadas por estas inquietudes, como se precisa en una carta a von Ficker en la que revela que el propósito del libro era ético. El texto contenía dos partes, una era la escrita y la otra, la más importante, la no escrita. Esta indicación se encuentra en sintonía con los efectos que buscaba provocar en el lector al señalar en el inicio del prefacio que: “posiblemente sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos. No es pues un manual (*Lehrbuch*, libro de textos). Su objetivo quedaría alcanzado si procurara deleite a quien, comprendiéndolo, lo leyera”. Esta observación parece revelar los efectos que Wittgenstein espera producir en el lector (no seguir las instrucciones de un manual) para lo cual el que lee no debe ser pasivo (alguien que piense por sí mismo, no que simplemente repita). En otras palabras, Wittgenstein tiene el propósito de operar sobre el lector, quien, después de una lectura comprensiva —en el que las proposiciones filosóficas se disuelven—, mirará correctamente el mundo (dimensión ética).

Siguiendo su propio consejo, luego de la publicación del *Tractatus*, Wittgenstein abandona la filosofía. Pero, como sabemos, no fue su última palabra. En 1927, entra en contacto con algunos miembros de lo que luego se conocerá como el *Círculo de Viena* —en especial con M. Schlick y F. Waismann. Estas conversaciones y las que mantuvo con Frank P. Ramsey, lo convencen de volver a la filosofía y comienza a impartir clases regularmente a partir de 1929, año en el que retorna a Cambridge. En esas reuniones con los positivistas revisa algunas de sus ideas tractarianas, en especial diferenciándose de la lectura anti-metafísica que el *Círculo* hacía de ellas. En una entrada a las notas tomadas por Waismann de estas conversaciones, fechada 9 de diciembre 1931, en un apartado titulado “Sobre el dogmatismo” Wittgenstein señalaba:

escribí en el manuscrito del *Tractatus*: las soluciones a las cuestiones filosóficas nunca deberían sorprendernos. En filosofía no se puede descubrir nada. No lo acababa de entender y pequé contra ello. La falsa concepción de la que quisiera tratar a este propósito es pensar que podríamos llegar a algo totalmente nuevo. Esto es un error. En verdad, poseemos ya todo (...)

no debemos esperar nada. Nos movemos en el recinto de la gramática de nuestro lenguaje corriente y esa gramática ya existe. Por lo tanto, lo tenemos todo y no tenemos por qué esperar nada del futuro.<sup>15</sup>

En las clases impartidas en esos años, cursos que tituló “Filosofía”, Wittgenstein decidió discutir con sus alumnos sus principales reservas sobre el *Tractatus*, y el cambio de enfoque sobre las preguntas que le ocuparon en su momento. Las clases fueron una oportunidad para probar y explorar las ideas que luego surgen en sus últimos escritos en su forma más pulida. Moore asistió a los cursos dictados entre 1930-1933, y llevó un registro minucioso de los mismos.<sup>16</sup> En las notas de Moore de los cursos del 31-32

---

<sup>15</sup> Waismann, Friedrich, *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, Fondo de Cultura Económica 1973, p. 160-161. Un poco más adelante retoma la discusión de este punto que merece ser citado en toda su extensión: “si en filosofía se dieran tesis, jamás habría ocasión de discutir, pues serían de tal estructura que todo el mundo debería decir: sí, sí, eso es evidente. Mientras existan diversas opiniones respecto a una misma cuestión y se pueda disputar, es señal de que no se ha logrado expresarla de manera suficientemente clara. Si se llegara a formulaciones perfectamente claras, a la última claridad, no habría lugar a dudas y a oposiciones, pues éstas provienen de un sentimiento que nos dice: acaban de afirmar algo y no sé si debo asentir o no. Por el contrario si aclarar la gramática al tiempo que se procediese pasito a pasito, de forma que cada paso resultara evidente, no podrían originarse discusiones. La controversia surge siempre porque uno se salta algunos pasos o no los expresa claramente, con lo que se da la impresión de que sólo se ha hecho una afirmación que está sujeta a disenso. Escribí una vez: el único método legítimo en filosofía consiste en no decir nada y dejar a los otros la tarea de afirmar. Lo que el otro no puede hacer es disponer las reglas paso a paso y en el debido orden, de modo que todas las cuestiones se resuelvan de por sí” (Waismann, *Ibid.*, pp. 161-2).

<sup>16</sup> En estos apuntes hay muy poco, o nada, de la dialéctica entre las distintas voces que caracteriza, en especial, al estilo plasmado en las *Investigaciones*. La voz principal de estas notas es la de Wittgenstein, el profesor, el establecimiento de los puntos de vista que quiere transmitir a sus estudiantes o debates con Moore (Cf. Stern, David; Citron, G. and Rogers, B. “Moore’s Notes on Wittgenstein’s Lectures, Cambridge 1930-1933: Text, Context, and Content”, en *Nordic Wittgenstein Review* 2, 2013, p. 167 [pp. 161-179]). En conversaciones con Pamela Lastres —a quien agradezco sus valiosos comentarios a la primera versión de este trabajo— sobre los modos en los Wittgenstein cultiva la escritura sugiere la idea de que la orquestación de diversas voces o puntos de vista en diálogo es también muy nítida en los *Cuadernos (Azul)*

y del año 33, se indica que Wittgenstein discurrió sobre la naturaleza de la nueva investigación que realizaba y las relaciones con aquello que tradicionalmente se llama filosofía.<sup>17</sup> En estos cursos discutió sobre religión, sobre la gramática de la palabra Dios y sobre estética, tema que vincula al nuevo método, y como dejó asentado Moore “su discusión sobre estética estaba curiosamente entremezclada con la crítica a las suposiciones que según decía hacía Frazer continuamente en la *Rama Dorada* (1930-1931) y también con críticas a Freud”.<sup>18</sup> Desde la perspectiva de Wittgenstein, el nuevo método filosófico “no nos enseña nuevos hechos, sólo nos recuerda cosas triviales: es erróneo suponer que lo que necesitamos es un análisis ya que en ciencia analizar el agua significa descubrir algún hecho nuevo acerca de ella, mientras que en filosofía sabemos desde el comienzo todos los hechos que necesitamos saber”. A lo que Moore agrega “imagino que era por esta necesidad de sinopsis de trivialidades por lo que pensaba que la filosofía era semejante a la ética y la estética”.<sup>19</sup>

Este comentario se ilumina al avanzar en los apuntes donde hallamos la exploración de las diferencias que pueden establecerse entre causas y razones. Para Wittgenstein, el problema estético no versa sobre la pregunta ‘¿le gusta esto?’ sino sobre la pregunta ‘¿por qué le gusta esto?’. Vale decir, en esta esfera de problemas lo que se ofrece son *razones*. En estética las razones tienen la naturaleza de ‘descripciones suplementarias’, si se espera que alguien aprecie la música de Brahms, lo que se intenta es que escuche “una gran cantidad de obras para que vea cuál era su pretensión, dirigimos la mirada hacia algo, ponemos las cosas unas al lado de las otras”.<sup>20</sup> Es en este sentido que al discutir sobre estética “no nos interesan las conexiones causales. Ofrecer razones, es dirigir la atención sobre algo. Se intentan aclarar las circunstancias como en un proceso judicial. El mismo tipo de razones

---

*Marrón*), no solamente a partir de las *Investigaciones*.

<sup>17</sup> Moore, *Ibid.*, p. 259. Continúa e indica que su nuevo método es filosófico porque: a) sus temas son muy generales; b) es fundamental tanto para la vida ordinaria como para la ciencia; c) es independiente de cualquier resultado especial de la ciencia (Cf. Moore, *Ibid.*, p. 321).

<sup>18</sup> Moore, *Ibid.*, p. 311.

<sup>19</sup> Moore, *Ibid.*, p. 321.

<sup>20</sup> Moore, *Ibid.*, p. 313.

no sólo se dan en estética sino también en Filosofía”.<sup>21</sup> Aquí comienzan a concordar las indagaciones sobre estética y las cuestiones metodológicas en filosofía, como lo refleja la introducción del análisis de la gramática de la palabra “bello” a través del análisis de la palabra “juego” para mostrar que: 1) no hay nada común a todos los juegos y no se sigue que nos refiramos a eso común cuando otorgamos a algo particular el nombre juego; 2) y denominamos ‘juego’ a actividades muy diferentes porque hay ‘una transición gradual’ de uno a otro, si bien puede no haber nada en común entre los dos extremos de la serie.<sup>22</sup> Se vislumbra aquí lo que luego Wittgenstein llamará en las *Investigaciones* “parecidos de familia” y “juegos de lenguaje”, revelando el tránsito hacia una concepción plural y dinámica del lenguaje.

Como Moore adelantó, estas ideas se relacionaban con las críticas al paradigma científico desde el cual Frazer concibió *La Rama Dorada*. Para Wittgenstein, uno de los errores de Frazer residía en que “el empeño en una explicación (*Erklärung*) está desencaminado, (...) lo que sólo se ha de hacer es reunir correctamente lo que uno sabe y no añadir nada más (...) sólo se puede describir y decir ‘así es la vida humana’”.<sup>23</sup> No es posible determinar “el” motivo que hace de un ritual, un ritual mágico. Por esto mismo, se critica la noción de explicación apelando a la idea de representación perspicua o sinóptica (*übersichtlichen Darstellung*), la manera según la cual vemos las cosas, una especie de *Weltanschauung*, sostendrá Wittgenstein dejando entrever la influencia que ejerció la lectura de *La decadencia de Occidente* (1918/23) de O. Spengler, donde se desarrolla la idea de una morfología de la historia del mundo. Esta modalidad de trabajo se inspiró a su vez, en la que desarrolló J. W. von Goethe como metodología alternativa frente al método científico tradicional, metodología que él denominó «morfología» y que desplegó en *La metamorfosis de las plantas* (1789/1790). Este nuevo método no buscaba explicar el cambio de los seres vivos en términos de causas y efectos, sino que expone los cambios de manera clara, describiendo las conexiones.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Moore, *Ibid.*, p. 314.

<sup>22</sup> Moore, *Ibid.*, p. 311.

<sup>23</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Obras completas*, Madrid, Gredos, 2009, tomo II, p. 533.

<sup>24</sup> Cf. Sánchez Osorio, J. Francisco, “Filosofía: morfología sin ley. Goethe y Wittgenstein sobre el límite de la ciencia” en *Research In Hermeneutics, Phenomenology, And Practical Philosophy*, Vol. II, N° 2 / 2010, p. 509 [pp. 505-531]. En este texto se cita al propio Goethe quien afirma: “la historia natural supone que la forma múltiple

Ahora bien, la crítica a Frazer refleja el mismo malestar que le ocasionaba la postura anti-metafísica de los verificacionistas y la preocupación de cómo ser leído en relación con la evaluación que realiza del cientificismo y la *decadencia* de la cultura. En un borrador para un prólogo escrito en 1930 y recogido en *Cultura y Valor* apunta: “la desaparición de una cultura no significa la desaparición del valor humano sino sólo la de algunos medios de expresión de este valor; con todo, sigue en pie el hecho de que veo sin simpatía la corriente de la civilización europea”.<sup>25</sup> Esto parece terminar de plasmarse en una anotación que se encontró entre los comentarios a la *Rama Dorada*:

ahora creo que lo correcto sería comenzar mi libro con observaciones acerca de metafísica como si fuera algo mágico. Pero al hacer tal cosa no debo hablar en defensa de la magia ni ridiculizarla. En este contexto, de hecho, evitar la magia tiene en sí mismo un carácter mágico. Pues cuando en mi libro anterior comencé a hablar del ‘mundo’ (y no de este árbol o esta mesa) ¿intentaba hacer otra cosa que no fuera conjurar con mis palabras algo del orden más elevado?<sup>26</sup>

---

de los seres orgánicos es un fenómeno conocido. No puede escapársele que esta gran multiplicidad reviste, sin embargo, una cierta concordancia, en parte general y en parte particular. Por eso ella no hace desfilas sólo los cuerpos que le son conocidos, sino que los ordena tanto en grupos como en series, según sus formas visibles y las propiedades que se determinan y se estudian. Así permite tener, de la masa enorme de los datos, una visión de conjunto” (Sánchez Osorio, *Ibid.*, p. 509).

<sup>25</sup> Wittgenstein, *Obras completas*, tomo II, p. 569. En el inicio del mismo esbozo advierte: “este libro ha sido escrito para quienes se acercan amistosamente al espíritu con el que fue escrito (...) para mí es muy claro que la desaparición de una cultura no significa la desaparición del valor humano, sino sólo la de algunos medios de expresión de este valor; con todo, sigue en pie el hecho de que veo sin simpatía la corriente de la civilización europea, sin comprensión por sus fines, en caso de que tenga algunos. Así pues escribo para amigos diseminados por todos los rincones del mundo”. Y en otra entrada del mismo año –la número 34– considera que: “el peligro de un prólogo largo estriba en que el espíritu de un libro debe mostrarse en él y no puede ser descrito. Pues si un libro es escrito para unos cuantos, esto se mostrará precisamente en que lo entenderán unos cuantos. No tiene ningún sentido decirle a alguien algo que no entiende, aun cuando se agregue que no puede entenderlo. (Esto sucede con mucha frecuencia con un ser humano al que amamos)”.

<sup>26</sup> Prólogo R. Rhees, estas anotaciones están marcadas con una S que Rhees interpreta como la S de *schlecht*=malo (Wittgenstein, *Ibid.*, p.528).

Un tiempo después, comienzan a circular los apuntes de los cursos de los años 1933-34 que se conocerá como el *Cuaderno azul*; allí retomará estas temáticas señalando: “los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa”. La discusión sigue versando sobre la idea de explicación, entendida como una reducción de “algo a algo”. Para Wittgenstein, en esta época, ya es claro que la filosofía es puramente ‘descriptiva’ y que tener como paradigma el método de la ciencia permite comprender, en parte, la recurrente ansia de generalidad propia del filósofo que se expresa en su “actitud despectiva hacia el caso particular”.<sup>27</sup> Y se escucha un eco tractariano en las palabras que siguen: “en filosofía la dificultad estriba en no decir más de lo que sabemos”.<sup>28</sup> De esta manera parece ya perfilarse el método que desplegará en las *Investigaciones*: en filosofía no necesitamos un nuevo descubrimiento, una nueva explicación, y ni tampoco una nueva teoría; lo que necesitamos es una nueva perspectiva, una nueva metáfora, una nueva figura.

En los diarios de la época, en una entrada de 1933, se encuentra una sugerente anotación: “creo haber resumido mi posición con respecto a la filosofía al decir: de hecho, sólo se debería *poetizar* la filosofía”<sup>29</sup>. Desde la lectura de Monk, esta anotación está en sintonía con las exploraciones del nuevo método filosófico de esos años y las discusiones sobre estética, en el que se enseña que se debe buscar producir un efecto “sólo que ahora el énfasis está no en mostrar al lector lo que no puede ser dicho sino en conseguir que el lector *vea* las cosas de otro modo”.<sup>30</sup> De la misma forma, Marrades resalta que en el marco de los variados intereses que la estética provocaba en Wittgenstein, la cuestión del vínculo entre arte y filosofía estimuló la reflexión sobre el tipo de metodología que “se plasmó en el diseño y aplicación de ciertos recursos analíticos modelados según el patrón de la actividad artística”.<sup>31</sup> Si bien no es sencillo establecer cuál es el sentido del

---

<sup>27</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Técno, 1976, p. 46.

<sup>28</sup> Wittgenstein, *Ibid.*, p. 76.

<sup>29</sup> Wittgenstein, *Obras completas*, tomo II, p. 586 [§129].

<sup>30</sup> Monk, Ray, *How to read Wittgenstein*, London, Granta Book, 2005, p. 65.

<sup>31</sup> Marrades, Julián, “¿Poetizar la filosofía? A modo de introducción”, en *Wittgenstein*:

uso de la palabra *poetizar* en este contexto, es claro que está en relación con la actividad artística y las búsquedas por determinar el modo de practicar la actividad filosófica.<sup>32</sup> Y desde nuestra lectura, esperar producir cierto efecto en el lector, como así también en aquel que pone en práctica este modo de filosofar, parece estar en armonía con las inquietudes éticas que fueron una constante en la vida y pensamiento de Wittgenstein.

Finalmente, en el prólogo a las *Investigaciones* se explicitan estas nuevas búsquedas producto de la revisión de algunas de sus viejas ideas y se vislumbra, gracias a este contraste, la influencia que ejercen en los nuevos modos de escritura, “tras varios intentos desafortunados de ensamblar mis resultados en una totalidad me di cuenta (...) que lo mejor que yo podría escribir siempre quedaría sólo en *anotaciones (Bemerkungen)* filosóficas; que mis pensamientos desfallecían tan pronto como intentaba obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en una *sola* dirección. Y esto estaba conectado, ciertamente, con la naturaleza misma de la investigación. Ella misma nos obliga a atravesar en zigzag un amplio dominio de pensamiento en todas las direcciones”.<sup>33</sup> Y concluye: “no quisiera con mi escrito ahorrarles a otros el pensar, sino, si fuera posible, estimular a alguien a tener pensamientos propios”.<sup>34</sup>

Desde una lectura que ha pretendido tener en cuenta las claves que otorga una escritura escéptica —esto es, la importancia en el diseño de un género de escritura que refleje la orientación escéptica, una forma anti-dogmática de hacer filosofía; la actitud inquisitiva frente al lenguaje y la sospecha sobre los usos (abusos) filosóficos; la relevancia de la experiencia particular a modo de resistencia contra la tendencia generalizadora; y la transformación de uno mismo—, lo que puede apreciarse en el caso de Wittgenstein es la riqueza de su recorrido que está signado por la incesante lucha personal contra la tentación filosófica de expresar en lenguaje universal lo que sólo puede ser dicho con la singularidad de la voz propia.

*Recibido: 12/2013; aceptado: 2/2014*

---

*arte y filosofía*, Marrades (ed.), Madrid, Plaza y Valdés, 2013, p. 11 [7-16].

<sup>32</sup> Cf. Marrades, *Ibid.*, p. 14-15.

<sup>33</sup> Wittgenstein, *Obras completas*, tomo I, p. 161.

<sup>34</sup> Wittgenstein, *Ibid.*, p. 163.



## En el camino de la contingencia. Montaigne y el fundamento místico de la ley

Manuel Tizziani\*

**Resumen:** La noción de *Ley* –del mismo modo que las nociones de *Estado* o de *Nación*– no es sino una entelequia que enmascara tras de sí una ausencia sustancial. Su existencia no posee otro objetivo que el de brindar un sostén simbólico capaz de velar ese vacío originario, haciendo de nuestro mundo un lugar menos acosado por la incertidumbre. De acuerdo con esto, el objetivo del presente trabajo es el de internarnos en una búsqueda que pueda conducirnos nuevamente hacia ese suelo originario, hacia ese momento cero de la institución. El ensayista Michel de Montaigne oficiará de guía en esa búsqueda. Él nos conducirá hacia el terreno en el cual la solidez de los fundamentos parece desvanecerse, o, más bien, hacia el momento simbólico en el cual una mera decisión humana, tan arbitraria como contingente, da origen a aquellas normas que poco a poco, gracias a esa *maestra violenta y traidora* que es la costumbre, habrán de ser veneradas en su aparente intemporalidad.

**Palabras clave:** Montaigne, ley, escepticismo, contingencia, fundamento místico.

**Abstract:** The notion of *law* –as the notions of *state* or *nation*– is nothing but an entelechy that masks behind it a substantial absence. Its existence has no other purpose than to provide us with a symbolic support able to veil that originating void, making our world a place less hurried by uncertainty. In accordance with this, the aim of the present paper is to begin a search that may lead us back to the original soil, to the time zero of institution. The essayist Michel de Montaigne will be our guide. He will lead us to the land on which the strength of the foundation seems to vanish, or, rather, to the symbolic moment in which a mere humane, arbitrary and contingent decision gives rise to those standards who gradually, thanks to the violent and treacherous teacher who is custom, start to be worshiped in his apparent timelessness.

**Keywords:** Montaigne, law, scepticism, contingency, mystical foundation.

---

\* Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral. Actualmente es Becario de Postgrado del CONICET y se encuentra finalizando sus estudios de Doctorado en la Universidad de Buenos Aires, con una tesis titulada “Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la *prehistoria* de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne”. Dirección electrónica: [manueltizziani@gmail.com](mailto:manueltizziani@gmail.com)

*¿Un dios o un hombre, oh extranjeros, ha sido la causa de  
vuestra legislación?  
Platón, Leyes*

*¿Qué verdad es la que limitan estas montañas, la que es  
mentira en el mundo que hay al otro lado?  
Montaigne, Ensayos*

*Las ideas de Ley o Estado, al igual que la de Nación, no  
son sino, en última instancia, modos diversos de rodear, sin  
nunca abarcar, ese núcleo inasible de irracionalidad que yace  
por debajo de todo ordenamiento institucional, tratar -siempre  
en forma precaria- de llenar simbólicamente aquel vacío origi-  
nario constitutivo, buscando dotar de sentido, volver inteli-  
gible (y soportable) un universo que, una vez privado de toda  
garantía trascendente, no puede evitar eventualmente confron-  
tarse a la radical contingencia de sus fundamentos.  
Elías Palti, *La nación como problema**

## 1. Fundamentos desfundados

La noción de *Ley* –del mismo modo en que las nociones de *Estado* o de *Nación*, tal cual nos sugiere Elías Palti en uno de los pasajes que citamos arriba<sup>1</sup>– no es sino una entelequia que enmascara tras de sí una ausencia sustancial; una manifestación sustentada y legitimada tan sólo, dirá Michel de Montaigne (1533-1592), por “*a* | la barba cana y las arrugas del uso que la acompañan”.<sup>2</sup> Su existencia no posee otro objetivo que el de brindar un

---

<sup>1</sup> Palti, Elías, *La nación como problema*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p.145-146.

<sup>2</sup> Montaigne, Michel de, *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2007, I, 22, p.141. *Los ensayos* son sido citados de acuerdo a la traducción realizada y editada por Jordi Bayod Brau. También se ha consultado la reciente edición francesa a cargo de Emmanuel Naya, Delphine Reguig-Naya y Alexandre Tarrête (París, Gallimard Folio Classique, 2009, 3 vols.), en base a la cual se han introducido algunas mínimas modificación de traducción. Por otra parte, las letras que preceden al texto (*a*, *a*<sup>2</sup>, *b*, *c*) corresponden a cada una de las ediciones originales de la obra, a saber: *a* | 1580, *a*<sup>2</sup> | 1582, *b* | 1588 y *c* | 1595. El número de libro ha sido consignado en numeración romana, mientras que cada uno de los capítulos lo ha sido en numeración arábiga, seguido del número

sostén simbólico capaz de velar ese vacío originario, haciendo de nuestro mundo un lugar menos acosado por la incertidumbre.

Dicho esto, señalamos que el objetivo que nos proponemos en este trabajo no es otro que de internarnos en una búsqueda que pueda conducirnos nuevamente hacia ese suelo originario, hacia ese momento cero de la institución. Y dado que nos resultaría imposible alcanzar dicha meta por nuestro propio esfuerzo, hemos elegido secundar en la tarea a alguien que, desde nuestra perspectiva, ha recorrido ese camino con elocuente claridad. Será el ensayista Michel de Montaigne quien oficiará de guía; él nos conducirá hacia el terreno en el cual la solidez del fundamento parece desvanecerse. O, más bien, hacia el momento simbólico en el cual una mera decisión humana, tan arbitraria como contingente, da origen a aquellas normas que poco a poco, gracias a esa *maestra violenta y traidora* que es la costumbre, habrán de ser veneradas en su aparente intemporalidad.

Nuestro recorrido será el siguiente: en primer lugar reconstruiremos los argumentos de Montaigne en relación con la *fuerza de la costumbre*, pues esas reflexiones nos conducirán sin mayores rodeos hacia el pantanoso terreno de las normas legales. Luego de esas reflexiones iniciales, seguiremos desandando el camino que Montaigne nos propone, intentando sacar a la luz la agudeza de la actitud *desmitificadora* que encarna el ensayista. Una actitud que podría ser extendida hacia el atrás y hacia adelante, hacia el pasado y hacia el futuro: hacia el pasado, en tanto ella parece encontrar sus orígenes las *Hipotiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico; hacia el futuro, en la medida en que esa actitud de desmitificación nos revela que toda institución humana no se sustenta más que en un acto arbitrario y contingente, en una simple decisión. Será Blaise Pascal (1623-1662), asiduo lector de Montaigne, el primero de los pensadores modernos en acusar el impacto de las reflexiones de éste. Y en nuestros días, será Jacques Derrida (1930-2004) quien retomará, desde la perspectiva de la deconstrucción, aquellas primeras consideraciones. Abocado al desmantelamiento del concepto de ley, y vinculándolo directamente con el poder y la violencia, Derrida nos recordará la vigencia y actualidad de los argumentos que Montaigne nos entrega en sus *Ensayos*.

## 2. Esa maestra violenta y traidora

La costumbre, noción central en muchas de las argumentaciones que Montaigne elabora a lo largo de sus *Ensayos*,<sup>3</sup> es caracterizada como una suerte de *fuerza inercial* a la que los seres humanos se ven sometidos a cada instante, y cuya autoridad -forjada sigilosamente desde las sombras-, una vez establecida, se hace casi imposible de contrarrestar:

a| [L]a costumbre es en verdad una maestra violenta y traidora. Establece en nosotros poco a poco, a hurtadillas, el pie de su autoridad; pero, por medio de este suave y humilde inicio, una vez asentada e implantada con la ayuda del tiempo, nos descubre luego un rostro furioso y tiránico, contra el cual no nos resta siquiera la libertad de alzar los ojos<sup>4</sup>.

Montaigne recoge aquí una tradición ancestral –posible de remontar hasta Demócrito– que llega hasta sus manos gracias a su amigo Étienne de

---

<sup>3</sup> “La noción de costumbre es central en los *Ensayos*, donde aparece como una tiránica fuerza nacida de la debilidad del ser humano: la mera repetición de determinados actos a lo largo del tiempo les otorga una especie de *fuerza inercial*, que obliga al sujeto a perpetuarlos indefinidamente. La fuerza de la costumbre explica por qué el hombre, a pesar de ser voluble e inestable, no puede permanecer constantemente en un estado heraclíteo de indefinición: es su propio carácter imperfecto y su impotencia lo que le confiere una figura determinada, impidiendo que vague toda su vida entre las formas más diversas.” (Navarro Reyes, Jesús, *La extrañeza de sí mismo*, Sevilla, Fénix Editora, 2005, p.169). Más allá de la indiscutible potencia de esta *fuerza inercial*, también se ha señalado con justeza que “Montaigne tiene ciertas dificultades para decidir hasta dónde llega el poder de la costumbre: ¿es todo costumbre, incluidos los fundamentos de la moral, las reglas de la razón, los principios de comportamiento humano? ¿O es que existe un fondo universal, una naturaleza humana que las costumbres eventualmente esconden, pero que no modifican?” (Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1991, p.53). Compartimos esta observación de Todorov pues, como hemos podido considerar a partir de nuestro propio estudio de la obra de Montaigne, éste fluctúa entre las dos posiciones antes mencionadas, es decir, entre la defensa de una razón natural incorruptible más allá de la costumbre, y la inexistencia de leyes naturales. Esa misma fluctuación convierte a la cuestión casi en un indecidible. Al respecto, véase *Los ensayos*, II, 12, pp. 874-875.

<sup>4</sup> *Los ensayos*. I, 22, p. 127.

la Boétie (1530-1563), quien algunos años antes había detallado con claridad el rigor que es capaz de revelar esta *reina y emperatriz del mundo*. En su *Discurso de la servidumbre voluntaria* (1553), La Boétie lleva adelante una crítica radical de la dominación política, sea cual sea su manifestación empírica, y devela las razones últimas sobre las que se cimienta ese *vicio innombrable* que implica el consentir voluntariamente la esclavitud. Luego de pronunciarse a favor de la existencia de un derecho natural a la libertad, La Boétie arriba a la conclusión de que los seres humanos son capaces de subvertir sin mayores dificultades su prístina forma de ser, y de amoldarse cómodamente al yugo de la sujeción, gracias a la costumbre, a ese impulso inercial que tiene la potencia de trastocar incluso a la propia naturaleza.

[L]a costumbre, que en todas las cosas ejerce un poder tan grande sobre nuestras acciones, tiene en particular el poder de enseñarnos a servir; es ese poder el que a la larga (como se cuenta de Mitrídates, quien terminó por habituarse al veneno) nos hace consentir sin repugnancia la amarga ponzoña de la servidumbre (...) Las semillas que la naturaleza pone en nosotros son tan delicadas y tan frágiles que no pueden resistir el menor choque de pasiones ni la influencia de una educación que se les opone<sup>5</sup>.

Es esta misma idea la que reaparece en el capítulo titulado “La costumbre y el no cambiar fácilmente una ley aceptada” (I, 22), en donde Montaigne reconoce, como veíamos hace un momento, la potencia casi absoluta que los hábitos adquieren sobre la vida humana y sus diversas maneras de existir. Los sujetos, afirma, se hallan aprisionados por estos modos de ser que han ido incorporando desde su más tierna infancia, y su capacidad de actuar más allá de los estrechos márgenes que establecen los hábitos de la *caverna* se entorpece considerablemente.<sup>6</sup> Más aún, la inmensa mayoría no sólo se ve compelido a actuar de un modo determinado, sino

---

<sup>5</sup> La Boétie, Étienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010, p. 36. Algunos años más tarde, Pierre Charron, el más importante discípulo de Montaigne, afirmará lo siguiente: “Pero ¿quién creería lo grande e imperiosa que es la autoridad de la costumbre? El que ha dicho que es otra naturaleza no lo ha expresado lo suficiente, pues hace más que la naturaleza, combate la naturaleza” (Charron, Pierre, *De la sabiduría*, Buenos Aires, Losada, 1948, II, 8, p. 330).

<sup>6</sup> La referencia a Platón, y a su famosa alegoría, es explícita: “a| Creo, al respecto, c| en la caverna de Platón en su *República*”, afirma Montaigne (*Los ensayos*, I, 22, p. 127).

que incluso se torna incapaz de detenerse a reflexionar acerca de esa particular forma de existir, o de poner en entredicho aquellos *mandatos* ancestrales de la costumbre. “a| El principal efecto de su poder es sujetarnos y aferrarnos hasta el extremo de que apenas seamos capaces de librarnos de su aprisionamiento, y de entrar en nosotros mismos para discurrir y razonar acerca de sus mandatos”.<sup>7</sup> Los sujetos se hallan fuera de sí, exiliados de su propio juicio; han caído presa de la *opinio communis*, perdiendo su autonomía tanto en el campo del pensamiento como en el de la acción: “a| Las comunes figuraciones que encontramos *revestidas de autoridad* a nuestro alrededor, e infundidas en nuestra alma por la semilla de nuestros padres, parece que fuesen las naturales y generales”,<sup>8</sup> afirma Montaigne. Del mismo modo en que los vasallos de La Boétie consideran que es natural doblar sus rodillas ante el tirano por haber sido criados para ello, los hombres del ensayista tienen enormes dificultades para trasponer las barreras de los hábitos, y para comprender que las opiniones, costumbres y leyes que sus padres les han transmitido distan de tener un fundamento natural e incontrovertible. De ahí, de esa ceguera, procede que todos —o casi— estén satisfechos de habitar en el lugar en el que lo hacen.<sup>9</sup> De ahí procede, también, el hecho

---

<sup>7</sup> *Los ensayos*. I, 22, p. 138.

<sup>8</sup> *Los ensayos*. I, 22, p. 139. El subrayado es nuestro.

<sup>9</sup> “c| Gracias a la costumbre todo el mundo está satisfecho del lugar donde la naturaleza lo ha fijado.” (*Los ensayos*. I, 22, p. 139). Moderamos nuestra afirmación con un “casi”, pues, como nos lo dirá el propio Montaigne, existe un número reducido de individuos —los sabios, u *hombres de entendimiento*— que realiza un esfuerzo constante por mantenerse consciente de la arbitrariedad de sus costumbres, intentando de ese modo salvaguardar la libertad de su juicio: “a| [E]l sabio debe por dentro separar su alma de la multitud, y mantenerla libre y capaz de juzgar libremente las cosas.” *Los ensayos*. I, 22, p. 143. Puede decirse que esta idea, según la cual existe —o al menos puede existir— un grupo de hombres selectos que tienen la capacidad de mirar *más allá* que el común de la gente, es otra de las que Montaigne parece deber a Étienne de la Boétie, quien en su *Discurso* afirmaba lo siguiente: “Pero siempre habrá algunos que, más audaces e inspirados que los demás, sienten el peso del yugo y no puede dejar de sacudírselo; algunos que no se habitúan nunca al sometimiento y siempre y sin cesar (al igual que Ulises buscando por tierra y por mar volver a ver el humo de su casa) recuerdan sus derechos naturales y están prestos a reivindicarlos en todas las ocasiones. Ellos tienen puro el entendimiento y clarividente el espíritu; no se conforman, como los ignorantes embrutecidos, con

de que consideren que el mundo, *tal cual es*, se circunscribe al modo –particular y cultural– en el que se presenta ante sus ojos. “c| De ahí –afirma Montaigne– procede que aquello que se sale de los quicios de la costumbre se crea fuera de los quicios de la razón”.<sup>10</sup>

Pero incluso la razón se muestra como algo muy diferente desde esta nueva perspectiva. Ella no se revela ya como una cualidad universal y constante, a partir de la cual los hombres son capaces de juzgar la adecuación o inadecuación de un hábito respecto de la naturaleza, el bien o la virtud. La costumbre tampoco deja indemne a esta facultad que, según lo supone la larga tradición filosófica que hunde sus raíces en la Grecia clásica, distingue y separa a los seres humanos del resto de la naturaleza: “b| La razón humana es una tintura infusa más o menos en la misma proporción en todas nuestras opiniones y costumbres, sea cual sea su forma: infinita en materia, infinita en diversidad”.<sup>11</sup> Y en esa ilimitada variabilidad, el entendimiento humano, secundando a la costumbre, se convierte en un instrumento capaz de justificar con igual legitimidad las más disímiles normas legales, por más extravagancia y peculiaridad que estas puedan presentar.

---

ver lo que se halla bajo sus pies, sin mirar atrás ni adelante; al contrario, recuerdan cosas pasadas para mejor juzgar el presente y prever el porvenir. Son ellos los que, teniendo ya el espíritu bien formado, lo cultivaron también con el estudio y el saber. Cuando la libertad esté completamente perdida y excluida de este mundo, serán ellos quienes la invocarán nuevamente, pues al sentirla con intensidad, al haberla probado y al haber conservado su germen en el espíritu, jamás podrán ser seducidos por la servidumbre, por más que se la disfrace”. (*Discurso de la servidumbre voluntaria*, p.41). Pierre Charron presentará en su *Sagesse* una idea similar: “[El pueblo] por única regla de verdad, de justicia, o de decoro toma la ley y la costumbre de su país. Cuando se le dice que lo mismo opinan y dicen los de otro lugar, a quienes nuestras costumbres y modales le llaman tanto la atención como las de ellos a nosotros, interrumpe bruscamente a su antojo y dice que son bestias y bárbaros, que equivale siempre a lo mismo. El sabio es mucho más recatado, como veremos, no se apresura a juzgar por temor a exaltarse y causarle daño a su juicio. De hecho hay muchas leyes y costumbres que a primera vista parecen salvajes, inhumanas y contrarias al buen sentido y que, consideradas sin pasión y sanamente y aun no siendo enteramente buenas y justas, por lo menos no carecerán de alguna razón y defensa” (*De la sabiduría*. II, 8, pp. 328-329).

<sup>10</sup> *Los ensayos*. I, 22, p. 139.

<sup>11</sup> *Los ensayos*, I, 22, p. 133.

a| ¿De qué no es capaz en nuestros juicios y creencias? ¿Hay opinión tan extravagante (...) hay alguna tan extraña, que la costumbre no la haya implantado y establecido por ley en las regiones donde lo ha tenido a bien? (...) b| A mi entender no pasa por la imaginación humana ninguna fantasía tan enloquecida que no se corresponda con el ejemplo de algún uso público, y por consiguiente que nuestra razón no apoye ni fundamente.<sup>12</sup>

Montaigne dedicará el resto del capítulo a constatar esta verdad de los hechos: en primer lugar, realizará un extenso repaso por los ejemplos más diversos y extraordinarios, y su fin no será otro que ilustrar la extrema dificultad que existe para catalogar a cualquiera de estos hábitos como “irracional”, o “antinatural”. Más tarde, luego de ese repaso, la indagación llegará a su punto más audaz: Montaigne redirigirá su mirada, dejando de lado la enumeración empírica de las costumbres, e interrogándose sobre su origen y fundamento. Ese análisis, a su vez, lo conducirá hacia la siguiente conclusión: el derecho y la ley no tienen su origen ni en el cuerpo del pueblo ni en el cuerpo del rey;<sup>13</sup> provienen de las costumbres: he allí su único y real fundamento. Las leyes no adquieren su autoridad ni de los decretos divinos, ni de las prescripciones de la madre naturaleza,<sup>14</sup> ni de los mandatos de ningún gobernante humano. No son leyes porque sean un reflejo especular de la Justicia, o en función de preceptos soberanos legítimos; son leyes en función de sí mismas, es decir, en cuanto cristalizaciones

---

<sup>12</sup> *Los ensayos*, I, 22, pp. 131-132.

<sup>13</sup> Sobre la distinción entre los dos cuerpos del rey, uno físico y mortal, y otro simbólico e imperecedero —y por tanto, símbolo de la majestad y del derecho divino a gobernar— véase el excelente y voluminoso trabajo de Ernst Kantorowicz, *The King's two bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

<sup>14</sup> Una muestra de la crítica montaigneana a la existencia de *leyes naturales* puede encontrarse en las páginas centrales de su “Apología de Ramón Sibiuda” (II,12). He aquí un breve fragmento: “a| Pero son graciosos [los filósofos] cuando, para otorgar alguna certidumbre a las leyes, dicen que hay algunas que son firmes, perpetuas e inmutables, a las que llaman naturales, que están impresas en el género humano por la condición de su propia esencia. Y, éstas, uno dicen que hay tres, otros cuatro, algunos más, otros menos —señal de que se trata de una marca tan dudosa como el resto. Pues son tan desafortunados (...) que de esas tres o cuatro leyes elegidas, no hay ni una sola que no se vea contradicha y desautorizada no por una nación sino por muchas” (*Los ensayos*, II, 12, p. 874).

de las opiniones comunes y tradicionales. Y si bien es cierto que las leyes mantienen su crédito por su aparente vínculo con la justicia, esa no es más que una ligazón *mística*.<sup>15</sup>

Así, aun reconociendo la fragilidad de ese cimiento, y el extremo peligro que puede implicar el remontar las leyes hasta su origen, Montaigne se dispone a avanzar *río arriba*. Y al igual que nosotros, tampoco él camina solo; utiliza como brújula uno de los textos más punzantes que hayan visto la luz en la historia de nuestra disciplina: las *Hipotiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico.

### 3. Avanzando río arriba

Escrito durante la segunda mitad del siglo II d.C.,<sup>16</sup> y redescubierto durante el Renacimiento tardío, el texto de las *Hipotiposis* llegará a manos de Montaigne en la edición latina de 1562.<sup>17</sup> El ensayista conocerá allí los diversos *modos* que los pirrónicos utilizaban para contraponer y neutralizar las opiniones y juicios dogmáticos, prestando especial atención al *tropo* que Sexto Empírico ubica en la décima posición. Éste, “que concierne sobre

---

<sup>15</sup> Como bien se ha señalado, Montaigne “produce una esceptización (historización, relativización) de toda verdad o valor trascendental de la ley”, reduciendo el derecho a derecho positivo. Al respecto, véase el excelente análisis de Thomas Berns, “La mystique de la loi: à partir de Montaigne”, *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 1996, 37, pp. 113-154.

<sup>16</sup> La fecha es estimativa, pues aunque la vida Sexto Empírico ha sido situada por la mayoría de los estudiosos en ese período, los datos acerca de su existencia real siguen siendo muy controvertidos. En consecuencia, tampoco ninguna de sus obras ha podido hallar un lugar preciso en la cronología de nuestra disciplina.

<sup>17</sup> Luciano Floridi (*Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 2002) ha mostrado con claridad que las *Hipotiposis Pirrónicas* no fueron completamente desconocidas durante la Edad Media, e incluso ha hallado al menos tres manuscritos de traducciones latinas datadas en los siglos XIII y XIV. No obstante, aun parece posible afirmar que las potencialidades del compendio de Sexto sólo se revelaron en toda su plenitud luego de la traducción realizada por Henri Estienne en 1562. Cabe recordar que siete años después de aquella primera edición de las *Hipotiposis*, en 1569, Gentian Hervet realizará la publicación de *Adversus Mathematicos*, la otra gran obra de Sexto que ha llegado hasta nuestros días.

todo a lo ético”,<sup>18</sup> había sido diseñado por los pirrónicos para poner en cuestión la validez objetiva de “las costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas”, apelando a la extrema diversidad que es posible hallar en ellas. Presentado por primera vez en el capítulo XIV del libro I, y retomado ampliamente en la segunda mitad del libro III,<sup>19</sup> este *modo* conducirá a Sexto a la conclusión de que todas las consideraciones humanas respecto de la bondad, maldad, o indiferencia de las leyes y costumbres no son sino el resultado de una mera convención. Luego de exponer la casi infinita diversidad de usos, reglas de vida y dogmas a las que hombres son afectos, el autor llega a la conclusión de que, “dado que también por este tropo se muestra tamaña divergencia en las cosas, no podemos establecer cuál es la naturaleza del objeto”.<sup>20</sup> Esto es, dada la enorme discrepancia que existe entre aquellos que dicen acomodar sus convicciones a las prescripciones naturales, los pirrónicos arriban a la conclusión contraria a través del siguiente silogismo: si las leyes y las costumbres muestran una profusa diversidad, y el rostro de la naturaleza es presuntamente unánime; luego, las leyes y costumbres de los hombres no poseen un fundamento natural, sino sólo un valor convencional.

Aunque expuesto aquí con suma rapidez, éste será uno de los argumentos que hará mella en Montaigne, quien no sólo tomará nota de la conclusión, sino que también hará un extendido uso del método. Luego de señalar, por un lado, que la costumbre tiene la potencialidad de ejercer su plena autoridad sobre los juicios y las creencias humanas, y por otro, que la razón es un instrumento infinitamente voluble que puede brindar apoyo al más extravagante hábito, el ensayista perfila el camino por el cual habrá de conducirnos hacia el *fundamento místico* de la ley. Así, echando mano a ese décimo tropo, Montaigne repasará durante varias páginas del capítulo I, 22 una enorme diversidad de usos, leyes y costumbres. He aquí un fragmento del pasaje:

[Hay pueblos] *c* donde, cuando el rey, para entregarse por entero a la devoción, se retira de su cargo –como sucede a menudo–, su primer heredero es obligado a hacer lo mismo, y el derecho al reino pasa al tercer heredero. Donde se modifica la forma de gobierno según parezcan requerirlo los

---

<sup>18</sup> Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrónicas*, Madrid, Akal, 1996, I, 145. En adelante, *HP*.

<sup>19</sup> *HP*, III, 168-238.

<sup>20</sup> *HP*, I, 163.

asuntos: deponen al rey cuando se estima conveniente y lo sustituyen por ancianos para asumir el gobierno del Estado, y a veces lo dejan también en manos del pueblo. Donde los hombres y mujeres son circuncidados e igualmente bautizados. Donde el soldado que en uno o varios combates ha llegado a presentar al rey siete cabezas de enemigos, es ennoblecido. b| Donde viven con la opinión, tan rara e insociable, de mortalidad de las almas...”<sup>21</sup>

De la mano de Sexto, y tomando como fuentes principales de información los diarios de viajeros,<sup>22</sup> Montaigne hace un repaso por estas leyes y creencias tan ajenas a las prácticas francesas, invitando al lector a ampliar y a profundizar su mirada. Así, en compañía de estos insociables ateos, y de aquellos extravagantes seres que adecuan su forma de gobierno a los avatares de la fortuna, Montaigne va conduciéndonos poco a poco hasta una conclusión tan inevitable como contundente: “a| En suma, se me antoja que nada hay que [la costumbre] no logre o que no pueda; y con razón la llama Píndaro, según me han dicho, reina y emperatriz del mundo”.<sup>23</sup> Tanto el autor como el lector se hallan de este modo en inmejorables condiciones para comprender la arbitrariedad y contingencia de su propia cultura, de su propio modo de ser, de su propia ley. El juicio, apoltronado en el trono que los hábitos le han proporcionado y adornado, tambalea ante cada

---

<sup>21</sup> *Los ensayos*, I, 22, p. 135.

<sup>22</sup> Principalmente la *Historia General de las Indias* (1552) de Francisco López de Gómara, y la *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578) de Jean de Léry. Cabe recordar que Montaigne otorga una enorme importancia a la experiencia del viaje –tanto intelectual como físico– en la formación de todo aquel que desee comprender las características propias de la condición humana, a saber: la variabilidad, la inconstancia, el desatino. En efecto, en su ensayo sobre la formación de los niños, Montaigne afirma enfáticamente la necesidad de formar al discípulo en la escuela de las relaciones humanas: “a| Por eso, las relaciones humanas le convienen extraordinariamente [a nuestro discípulo], y la visita de países extranjeros, no sólo para aprender, a la manera de los nobles franceses, cuántos pasos tiene la Santa Rotonda o la riqueza de las enaguas de la Signora Livía o, como otros, hasta qué punto el semblante de Nerón en alguna vieja ruina de allí es más largo o más ancho que el de cierta medalla similar, sino para aprender sobre todo las tendencias y costumbres de esas naciones y para rozar y limar nuestro cerebro con el de otro” (*Los ensayos*, I, 25, p. 194).

<sup>23</sup> *Los ensayos*, I, 22, p. 138.

uno de estos contraejemplos, y el mundo se muestra ante los ojos en toda su diversidad. Así, habiéndose librado de “a| este violento prejuicio de la costumbre”,<sup>24</sup> logrando desenmascarar las herencias recibidas, el lector atento encuentra que muchas de las cosas que antes admitía de forma indudable tienen como único fundamento el acto de la convención. Un acuerdo ancestral del que nadie tiene memoria, y que ha ganado espesor y solidez gracias a la acción conjunta del tiempo y la costumbre, ocultado tras ese velo de olvido su carácter contingente.

a| Las leyes adquieren su autoridad del dominio y el uso; es peligroso hacerlas remontar a su nacimiento: se engrosan y ennoblecen a medida que avanzan, como nuestros ríos. Si las sigues hacia arriba hasta la fuente, no hay más que un pequeño manantial de agua apenas reconocible, que se enorgullece y fortifica al envejecer. Observa las antiguas consideraciones que dieron el primer impulso a este famoso torrente, lleno de dignidad, horror y reverencia: te parecerán tan ligeras y delicadas que no es extraño que esta gente que todo lo sopesa y refiere a la razón, y que nada admite por autoridad y crédito, tenga con frecuencia sus juicios muy alejados de los juicios públicos.<sup>25</sup>

Así, puede afirmarse que el verdadero motivo de la veneración de las leyes radica tan sólo en el olvido de un origen tan pueril. En tal sentido, el ejercicio filosófico que Montaigne propone conduce al lector (que ya no acepta nada por crédito y autoridad, sino que todo lo sopesa y refiere a la razón) a poner en entredicho la opinión común que atribuye un fundamento natural, metafísico o divino a la autoridad de toda norma, y a reconocer que el único requisito que una ley debe cumplir para gozar de legitimidad es el de ser capaz de perderse en los confines del tiempo, “e| de modo que nadie sepa su origen

---

<sup>24</sup> *Los ensayos*, I, 22, p. 141.

<sup>25</sup> *Los ensayos*, II, 12, pp. 879-880. Tal como lo expresamos más arriba, y tal como se hace patente hacia el final de este pasaje, el ensayista traza una diferencia tajante entre “los juicios públicos” que se ven guiados por el *crédito* brindado a la autoridad ancestral, y las opiniones de aquellos hombres que refieren toda sus posiciones (intelectuales y políticas) a la sola autoridad de la de la razón. Se vislumbra de este modo la distinción –tan corriente entre los *libertinos eruditos* del siglo XVII– entre los sabios y el vulgo. Al respecto, véase Pintard, René, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris, Boivin Editeurs, 1943, 2 vols.

ni si alguna vez ha sido modificada”.<sup>26</sup> Ahora bien, cuando se hace un recorrido por estas reflexiones no deben olvidarse aquellos elementos que hemos presentado en nuestra sección anterior: la fuerza de la costumbre es tan imperceptible como eficaz, y aun los espíritus más atentos son propensos a caer en las trampas del olvido y la desmemoria. No son sólo los hombres ignorantes los que quedan a merced de repetir por su propia boca los prejuicios que han ingerido con su leche materna, sino que “a| todos actuamos así, pues el uso nos hurta el verdadero rostro de las cosas”.<sup>27</sup> Las barricadas con las que la costumbre franquea nuestros senderos de acción y reflexión son innumerables, y se requiere de una extrema y continua atención para evitar la violencia de sus garras: “a| Dondequiera que me vuelvo, he de forzar alguna barrera de la costumbre. Hasta tal extremo ha trabado escrupulosamente todos nuestros caminos”.<sup>28</sup>

Volviendo sobre lo anterior, podemos afirmar que del mismo modo en que la filosofía y la ciencia inventan “elegantes y verosímiles” explicaciones acerca del funcionamiento de la naturaleza, también el derecho se sirve de estas “ficciones legítimas”,<sup>29</sup> cuya función primordial radica en

---

<sup>26</sup> *Los ensayos*, I, 43, p.395. Montaigne parafrasea aquí a Platón, quien había afirmado: “Cuando las leyes, en las que [los hombres] se crían, por alguna fortuna divina, llegan a ser inmutables durante un largo período de tiempo, de modo que nadie recuerde ni haya escuchado que alguna vez fueron distintas de lo que son ahora, toda el alma las respeta y teme cambiar algo de lo instituido en ese momento” (*Leyes*, VII, 798b, en Platón, *Diálogos: tomos VIII-IX*, Madrid, Gredos, 1999).

<sup>27</sup> *Los ensayos*, I, 22, p. 140. En efecto, en un pasaje inmediatamente posterior, Montaigne nos relata una experiencia personal con la que ilustra que nadie queda exento de avalar e incurrir en estas prácticas de naturalización. “a| En cierta ocasión, tenía que justificar uno de nuestros usos, que se admite con resuelta autoridad a mucha distancia en torno nuestro. Como no quería limitarme a establecerlo, según suele hacerse, por la fuerza de las leyes y los ejemplos, sino indagando sin cesar hasta su origen, encontré su fundamento tan endeble que a punto estuve yo mismo de concebir disgusto por él, yo que había de confirmarlo en otros” (*Los ensayos*, I, 22, p. 140).

<sup>28</sup> *Los ensayos*, I, 35, p. 306.

<sup>29</sup> “a| Las mujeres usan dientes de marfil cuando les faltan los suyos naturales, y, en lugar de su verdadera tez, se forman una con alguna materia extraña; se hacen muslos de paño y de fieltro, y se añaden carnes con algodón, y, a la vista y a sabiendas de todos, se embellecen con una belleza falsa y prestada. Eso mismo hace la ciencia b| –y aun nuestro derecho tiene, según dicen, ficciones legítimas

brindar un sostén duradero a las frágiles, inestables y contingentes comunidades humanas. Las costumbres y las leyes son, en tal sentido, las únicas herramientas de las que los hombres disponen para ponerse a resguardo de las súbitas e impredecibles variaciones a las que se verían sometidos de otro modo, pues el espíritu humano es una capacidad demasiado voluble, y el dejarlo librado a una “licencia desenfadada” implica correr un enorme –y casi seguro– riesgo de extravío.<sup>30</sup>

No obstante, como hemos intentado dejar en claro a lo largo de toda nuestra reflexión, este peligro no implica en absoluto que las normas legales sean la expresión legítima de una justicia trascendente, o la materialización de la propia naturaleza en el seno de la sociedad. Que los seres humanos sean incapaces de sostenerse sin ellas, las hace útiles, no verdaderas; las hace imprescindibles para el desarrollo de los diversos proyectos vitales –pues de otro modo caerían, seguramente, en un rodar incesante de duda<sup>31</sup>–, pero

---

sobre las que funda la verdad de su justicia–. a| Nos ofrece como respuesta y nos hace presuponer cosas que ella misma nos enseña que son inventadas” (*Los ensayos*, II, 12, p. 799).

<sup>30</sup> “a<sup>2</sup>| Se le refrena y atenaza mediante religiones, leyes, costumbres, ciencia, preceptos, penas y recompensas mortales e inmortales; aun así, vemos que, por su volubilidad y disolución, escapa a todos esos lazos (...) b| El espíritu es una espada temible para su mismo poseedor si uno no sabe armarse con ella de manera recta y juiciosa. c| Y no hay animal al que con mayor justicia haya que poner anteojeras para mantenerle la vista sujeta y fija hacia adelante, y para evitar que se extravíe a un lado u otro fuera de los carriles que el uso y las leyes le trazan. a| Por tanto, será mejor que os ciñáis al camino acostumbrado, sea el que fuere, que emprender el vuelo a esta licencia desenfadada” (*Los ensayos*, II, 12, p. 837).

<sup>31</sup> Es este temor al desasosiego el que permite a Montaigne justificar su opción por el catolicismo romano frente a la Reforma hugonota, es decir, justificar su permanencia en aquella religión que había heredado junto con las demás leyes: “a| Porque sea cual fuere la verosimilitud de la novedad, no soy dado a cambiar, por mi temor a perder con el cambio. Y puesto que no soy capaz de elegir, asumo la elección ajena y me mantengo en la posición que Dios me ha asignado. Si no lo hiciera así, no podría abstenerme de rodar incesantemente. a<sup>2</sup>| De esta manera, me he mantenido, por la gracia de Dios, íntegro, sin agitación ni turbación de conciencia, en las antiguas creencias de nuestra religión a través de todas las sectas y divisiones que nuestro siglo ha producido” (*Los ensayos*, II, 12, p. 854). Nótese aquí, asimismo, una clara diferencia entre los escépticos antiguos y los modernos: mientras que los primeros decían alcanzar la imperturbabilidad (*ataraxia*) luego

ello no garantiza de ningún modo que las diversas legislaciones mantengan un vínculo privilegiado con la verdad.

*b*| Ahora bien, las leyes mantienen su crédito no porque sean justas, sino porque son leyes. Éste es el fundamento místico de su autoridad; no tienen otro. *c*| Lo cual les conviene mucho. A menudo están hechas por necios, las más de las veces por gente que, por odio a la igualdad, carece de equidad, pero siempre por hombres, autores vanos e inciertos. Nada es tan grave, extensa y habitualmente falible como las leyes. *b*| Quien las obedezca porque son justas, nos las obedece justamente por el motivo correcto.<sup>32</sup>

Las leyes no son sino una invención humana y, como tal, llevan implícitas en sí mismas las particularidades, indecisiones y vicios propios de quienes les dan origen.<sup>33</sup> La justicia es tan sólo una prueba más de nuestras flaquezas y necesidades, y considerar que en ella se manifiesta la voluntad de un Dios trascendente, de la madre naturaleza, o de un soberano sabio, es equivocarse por completo el sentido originario de este entramado al que elementos enfermizos e injustos constituyen en esencia.<sup>34</sup> Pres-

---

de contraponer juicios equipolentes (*isostheneia*) y suspender el juicio (*epoché*), los segundos parecen no encontrar demasiado sosiego en la indefinición. La imagen de un Descartes hundiéndose en el mar de la duda antes de hallar la luz del cogito, o de un Hume salvado de las garras del escepticismo radical por las noches de amigos y backgammon, son otros ejemplos de este miedo expresado por Montaigne.

<sup>32</sup> *Los ensayos*. III, 13, pp. 1601-1602. Para un ilustrativo análisis de este pasaje, véase Oyarzún, Pablo, "Sobre el concepto de autoridad", *Revista de Humanidades*, Chile, Universidad de Chile, 17-18, 2008, pp. 9-34.

<sup>33</sup> En un análisis muy original, André Tournon señala que no fue el contacto con el pirronismo el que llevó a Montaigne a desconfiar de las normas legales, sino su propia experiencia en los tribunales de justicia. Habría sido esa participación en las cámaras judiciales del Parlamento de Burdeos —en las que, recordemos, Montaigne se desempeñó durante diecisiete años— la que habría conducido al ensayista a una consideración escéptica respecto de la creación, interpretación y aplicación de las leyes. Al respecto, véase Tournon, André, "Justice and the law: on the reverse side of the *Essays*", *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 96-117.

<sup>34</sup> "*b*| Dado que las leyes éticas, que miran al deber particular de cada cual en sí mismo, son tan difíciles de fijar, como vemos que lo son, no es extraordinario que las que gobiernan a tantos particulares lo sean aún más. Examinemos la forma de

tarles obediencia con motivos de su presunta justicia, y no por la mera autoridad de hallarlas instituidas, es caer en el olvido de esa contingencia originaria, en la trampa que a cada paso nos tiende la costumbre. De este modo, Montaigne remonta el río, revelando y destruyendo al mismo tiempo el *fundamento místico* de la autoridad de las leyes, a las que no les queda más sustento que la complicidad del tiempo.

#### 4. Montaigne, entre Pascal y Derrida

Todas estas reflexiones del ensayista dejarán una marca difícil de disimular en Blaise Pascal, quien en sus *Pensamientos* (1670) les dedicará una especial atención. Según sugiere allí el matemático, tres serían las posiciones que se habrían asumido a lo largo de la historia en relación a la “esencia de la justicia”: según la primera, existe una serie de leyes naturales que, más allá de las diferencias culturales y políticas, conforman un sustrato común a todos los hombres. Quienes defienden esta posición, afirman que “el brillo de la verdadera equidad habría sometido a todos los pueblos”,<sup>35</sup> y “confiesan que la justicia no se sustenta en esas costumbres [diversas], sino que reside en las leyes naturales comunes a todo país”.<sup>36</sup> En un segundo grupo se hallan aquellos que sostienen que la justicia sólo se apoya en la autoridad legítima del legislador soberano; para estos, la máxima capital reside en que cada hombre sepa ajustar su comportamiento a las leyes que ha hallado establecidas en su país natal. Por último, un tercer grupo afirma que el único fundamento de la ley radica en “la costumbre del momento, y esto es lo más seguro”.<sup>37</sup> Pascal, aun sin nombrar a Montaigne, toma explícito partido por esta tercera opción, y parafrasea casi textualmente al autor de los *Ensayos*:

---

la justicia que nos rige; es una verdadera prueba de la flaqueza humana: hasta tal punto llegan sus contradicciones y sus errores. Lo que nos parece favor y severidad de la justicia, y hay tantas cosas que nos lo parecen que no sé si lo intermedio se encuentra tan a menudo, son partes enfermizas y elementos injustos del cuerpo mismo y de la esencia de la justicia”(*Los ensayos*, III, 13, p. 1598).

<sup>35</sup> Pascal, Blaise, *Pensamientos*, Buenos Aires, Altaya, 1993, 60, p.37.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 37.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, pp. 37-38.

Nada según la sola razón es justo en sí, todo se tambalea con el tiempo. La costumbre (constituye) toda la equidad, por la sola razón de que ha sido recibida. Ese es el fundamento místico de su autoridad. Quien la remite a su principio, la anula. Nada es tan defectuoso como esas leyes que reparan las faltas. Quien las obedece porque son justas, obedece a la justicia que él imagina, pero no a la esencia de la ley. Esta se halla aglutinada toda en sí misma. Es ley y nada más. Quien quiera examinar el motivo lo encontrará tan débil y tan frágil que, si no está acostumbrado a contemplar los prodigios de la imaginación humana, se admirará de que un siglo le haya prestado tanta reverencia.<sup>38</sup>

Muchos años más tarde, ya en las postrimerías del siglo XX, serán esas mismas consideraciones de Montaigne y Pascal las que servirán a Jacques Derrida como punto de partida para esbozar sus propias reflexiones acerca del origen último de la autoridad de las normas legales. En su ensayo titulado *Fuerza de ley* (1994),<sup>39</sup> el francés utilizará ambos textos con el fin de deconstruir las relaciones existentes entre tres conceptos clave en el ámbito de la filosofía política: *fuerza, ley y justicia*.

En los inicios del texto, Derrida detiene su atención sobre una sentencia crucial respecto de la relación entre esos tres conceptos: «*to enforce the law*», la que podría traducirse al castellano como «*aplicar la ley*». Esta sentencia, afirma el francés —recordando al Kant de la *Metafísica de las costumbres*<sup>40</sup>— “viene a recordarnos que el derecho es siempre una fuerza

---

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>39</sup> *Force de loi* llevará como sugerente subtítulo *Le «Fondament mystique de l'autorité»*, y estará compuesto de dos partes: la primera, titulada “Del derecho a la Justicia”, fue leída como conferencia inaugural de un Coloquio organizado en la Cardozo Law School a fines de 1989, bajo el título *Deconstruction and Possibility of Justice*, ante un público de filósofos, juristas y teóricos de la literatura; la segunda parte, titulada “Nombre de pila de Benjamín”, fue pronunciada en un Coloquio realizado a principios del año siguiente, el 26 de abril de 1990, en la Universidad de California, bajo el título *Nazism and the «Final Solution»: Probing the Limits of Representation*. Por cuestiones de espacio, y también de relevancia temática (sólo nos interesa mostrar la actualidad de las reflexiones de Montaigne), nuestro breve análisis se circunscribirá a los pasajes iniciales de la primera parte.

<sup>40</sup> Kant, Immanuel, *La Metafísica de las Costumbres*, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnos, Madrid, 1989.

autorizada”,<sup>41</sup> es decir, una fuerza que sólo alcanza su justificación mediante su aplicación. El derecho, sin una fuerza que pueda aplicarlo, carece de toda razón de ser. Por tal motivo, se arriba a la conclusión de que la aplicabilidad a través de un medio coactivo no es una característica extrínseca a la ley, sino su complemento necesario (“su predicado esencial”): “La palabra «*enforceability*» nos remite, pues, a la letra. Nos recuerda literalmente que no hay derecho que no implique *en él mismo, a priori, en la estructura analítica de su concepto*, la posibilidad de ser «*enforced*», aplicado por la fuerza”.<sup>42</sup> Si bien pueden existir leyes que nunca hayan sido puestas en práctica, o a las cuales el paso del tiempo ha tornado vetustas e inaplicables, el concepto mismo de ley implica la *aplicabilidad*, y la aplicabilidad implica a su vez la existencia de la fuerza, de un medio coactivo, “sea este directo o no, físico o simbólico, exterior o interior, brutal o sutilmente discursivo”.<sup>43</sup>

Son esas primeras reflexiones las que conducirán a Derrida hacia aquel terreno que aquí nos resulta relevante, es decir, hacia la consideración de los aportes que todavía hoy pueden hacernos, a este respecto, Pascal y Montaigne. Como dijimos, la atención del francés se detiene en un primer momento sobre la sentencia «*to enforce the law*», a través de la cual se pone de manifiesto que, más allá de los vínculos que puedan existir entre la justicia y la ley —o el derecho—, esta última es incapaz de convertirse en justicia de derecho (*Gewalt*<sup>44</sup>) sin apelar a la fuerza “desde su primer instante, desde su primera palabra”.<sup>45</sup> En ese contexto de reflexión, Derrida refiere a un *pensamiento* clave de Pascal en torno a la cuestión; un pensamiento que, debido al pernicioso influjo de Montaigne —para quién, como vimos antes, las leyes

---

<sup>41</sup> Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El «Fundamento místico de la autoridad»*, traducción de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 1997, p. 15.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 16. La cursivas son del original.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>44</sup> Es precisamente sobre este concepto alemán (*Gewalt*), que Derrida centrará su atención en la segunda parte de su texto, en donde recuperará las reflexiones de Walter Benjamin en torno a la cuestión de la violencia fundante. Allí señalará, entre otras cosas, que este concepto de *Gewalt*, traducido usualmente como «violencia», también significa para los alemanes «poder legítimo», «autoridad», «fuerza pública». De este modo, indica el francés, nos encontramos frente a una noción según la cual el poder legítimo y el uso de la fuerza son indistinguibles; una noción, por tanto, que refleja en su semántica un hecho irrevocable.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 26.

no son justas en sí mismas, sino porque son leyes—, Antoine Arnauld se tomó la licencia de suprimir en la edición de los *Pensées* de Port Royal;<sup>46</sup> un pensamiento que indica lo siguiente:

*Justicia, fuerza.* Es justo que se siga lo que es justo; es necesario que se siga lo que es más fuerte.

La justicia sin la fuerza es impotente; la fuerza sin la justicia es tiránica.

La justicia sin fuerza es contradictoria, porque siempre hay malvados. La fuerza sin justicia es acusada. Es preciso, pues, unir la justicia y la fuerza, y para ello hacer que lo es justo sea fuerte o lo que es fuerte sea justo.

La justicia está sujeta a discusión. La fuerza es perfectamente reconocible y sin discusión. Así, no se ha podido dar la fuerza a la justicia, porque la fuerza ha contradicho a la justicia y ha dicho que era injusta, y que ella era la justa.

Por tanto, no pudiendo hacer que lo que es justo sea fuerte, se ha hecho que lo que es fuerte sea justo.<sup>47</sup>

En el principio no hay nada más que la fuerza. La fuerza como elemento necesario y constitutivo de la justicia; la fuerza como creadora de derecho; la fuerza —o, por qué no, la violencia— como fundamento último sobre el que sostiene toda la sociedad humana; la fuerza como *fundamento místico* y olvidado sin el cual las leyes no serían más que un cúmulo de sentencias impotentes.

En haber mostrado esta ligazón, sugiere Derrida, se halla unos de los más relevantes legados de Pascal, quien, a su vez, supo esbozar muchos de sus pensamientos más eclécticos a partir de las reflexiones de Montaigne. En ese sentido, el principal aporte de Montaigne ha radicado, según la mirada de Derrida, en haber trazado una clara distinción entre “las leyes (es decir, el derecho) y la justicia”.<sup>48</sup> En haber mostrado que las leyes no son justas, sino leyes, y que no se las obedece debido a su relación privilegiada con la justicia, sino por el simple hecho de que han sido instituidas con cierta autoridad, acompañadas de la fuerza. En efecto, haciendo referencia a aquel

---

<sup>46</sup> *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers*, édition dite de *Port-Royal*, édition princeps, Paris, Guillaume Desprez, 1670. La edición electrónica de esta obra puede consultarse online en: <http://fr.wikisource.org/>

<sup>47</sup> *Pensamientos*, ed. cit., 103, pp. 46-47.

<sup>48</sup> Derrida, op. cit., p. 29.

último pasaje de los *Essays* que trajimos a colación en el apartado anterior, Derrida afirma que es “la palabra «crédito» la que soporta todo el peso de la proposición y justifica la alusión al carácter «místico» de la autoridad. La autoridad de las leyes sólo reposa sobre el crédito que se les da. Se cree en ellas, ése es su único fundamento. Este acto de fe no es un fundamento ontológico o racional”.<sup>49</sup> Montaigne nos ha hecho ver con toda claridad que las leyes carecen por completo de un fundamento natural, lo que al mismo tiempo –como vimos antes, para impedir aquel peligroso desasosiego de un rodar incesante– exige la institución de un “suplemento de derecho histórico o positivo, es decir, un suplemento de ficción”.<sup>50</sup>

Será esta exigencia la que conduzca a Derrida a un pormenorizado análisis del carácter contingente de la ley, y de los inescindibles vínculos que existen entre el poder (es decir, la fuerza y la violencia) y las normas que rigen la existencia humana.<sup>51</sup> Y si bien la reconstrucción de esos argumentos excedería en mucho los límites de nuestro trabajo, baste lo señalado hasta aquí como indicación de que la tarea de desmitificación emprendida por Montaigne no sólo hunde sus raíces en el período helenístico, sino que también continúa gozando de muy buena salud por nuestros días.

## 5. En el camino de la contingencia

Hace algunos años, Joan Llinás nos hablaba de la “modernidad y actualidad de Montaigne”.<sup>52</sup> Entre los innumerables argumentos que pueden

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*, pp. 29-30.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 30.

<sup>51</sup> “El surgimiento mismo de la justicia y del derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza realizativa, es decir, implica siempre una fuerza interpretativa y una llamada a la creencia: esta vez no en el sentido de que el derecho estaría *al servicio* de la fuerza, como un instrumento dócil, servil y por tanto exterior al poder dominante, sino en el sentido de que el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia. (*Ibíd.*, p. 32). Otro excelente análisis contemporáneo de esta relación entre la violencia y la ley, y al que Derrida dedica la segunda mitad de su propio ensayo, es el que nos ha legado Walter Benjamin: “Para la crítica de la violencia”, *Ensayos escogidos*. México, Ediciones Coyoacán, 2001, pp. 109-129.

<sup>52</sup> Llinás Begón, Joan, “Modernidad y actualidad de Montaigne”, *Revista Tópicos*, Santa Fe, 2005, 13, pp. 129-143.

destacarse en los *Ensayos*, Llinás hacía referencia a tres tópicos respecto de los cuales puede ser útil, “en esta época de crisis de la modernidad”, volver nuestra mirada sobre los escritos de Montaigne: en primer lugar, el reconocimiento del diálogo como uno de los ejercicios más propios y placenteros a los que puede aspirar el ser humano, lo que podría ser un consejo muy provechoso en momentos en que nuestro mundo multicultural demanda acuerdos y consensos; en segundo, la atenta y profunda reflexión acerca de la identidad personal, la que puede mostrarse incluso como “una tercera vía entre el cartesianismo y sus críticos”, es decir, como una camino intermedio entre la concepción del *yo* como punto arquimédico en la construcción de una edificación de verdades inexpugnables, y una disolución absoluta de la subjetividad en el juego de las interpretaciones.<sup>53</sup> Por último, en tercer lugar, Llinás destacaba la concepción montaigneana de la filosofía, la cual se encuentra estrechamente ligada al ensayo, esto es, a una práctica de escritura que refleja el derrotero de un pensamiento siempre provisorio, continuamente puesto a prueba.<sup>54</sup> Modo de concebir la filosofía que resulta sumamente atractivo en una época en el que los grandes sistemas de pensamiento parecen haber perecido.<sup>55</sup>

Retomando estos tres elementos, y ya para concluir, podemos afirmar que lo que hemos intentado mostrar a través de este escrito es que Montaigne quizás también pueda enseñarnos algo interesante respecto a los

---

<sup>53</sup> En este *moi fait de lopins* que nos presenta Montaigne encontramos uno de los signos distintivos de las reflexiones contemporáneas, en las que el *yo* ha dejado de ser concebido como fundamento u origen para pasar a ser entendido como una tarea. Para una consideración más exhaustiva de la cuestión, véase Tizziani, Manuel, *El yo hecho de retazos. Identidad y alteridad en los escritos de Michel de Montaigne*, Tesina de Licenciatura presentada en la Facultad de Humanidades y Ciencias, UNL, Santa Fe, 2010.

<sup>54</sup> Al respecto, puede consultarse también el hermoso ensayo de Santiago Kovadloff, “Montaigne no hace pie”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, Abril 2004, N° 646, pp. 71-76.

<sup>55</sup> En el prólogo a la reciente edición castellana, Antoine Compagnon coincide con este juicio de Llinás: “El momento presente es modesto, reflexivo. Desconfiamos de los sistemas. En Montaigne no los hay: por eso nos reencontramos en él (...) Su actualidad es la de un pensamiento emancipado, deambulante y plural, de un pensamiento sometido a ensayo, enemigo de todos los fanatismos y de todos los fundamentalismos” (Compagnon, Antoine, “Prólogo”, *Los ensayos*, Barcelona, Acanalado, 2007, pp. XXVII-XVIII).

endebles cimientos sobre los que suelen asentarse muchas de nuestras prácticas sociales más arraigadas. En efecto, si el escenario de la filosofía política contemporánea ha visto emerger figuras de la deconstrucción como Jacques Derrida, o puede ser caracterizado por la irrupción de lo que Oliver Marchart ha denominado el *pensamiento político posfundacional*,<sup>56</sup> Montaigne tal vez pueda convertirse en un buen guía para conducirnos por el camino de la contingencia.

*Recibido: 3/2014; aceptado: 5/2014*

---

<sup>56</sup> Marchart, Oliver, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p.14. Según Marchart, el posfundacionalismo —cuyos representantes se muestran como epígonos de Martin Heidegger y Carl Schmitt— ha revelado como una de sus principales tareas de la de realizar “una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales”. Tarea que puede ser caracterizada más ampliamente del siguiente modo: “el enfoque posfundacional no intenta borrar por completo esas figuras del fundamento, sino debilitar su estatus ontológico. El debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamentos, pero sí a suponer la imposibilidad del fundamento último, lo cual es algo enteramente distinto, pues implica la creciente conciencia, por un lado, de la contingencia y, por otro, de lo político como el momento de un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido” (pp. 14-15).

**Reseña: Lozano-Vásquez, Andrea (comp.) *Platón y la irracionalidad*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2012**

*María Luz Omar\**

La compilación realizada por Andrea Lozano-Vásquez bajo el título *Platón y la irracionalidad* es resultado del III Congreso Colombiano de Filosofía llevado a cabo en Cali a finales de 2010. Los autores que integran esta compilación son profesores e investigadores con una sólida trayectoria en el área de la filosofía antigua que, como espero hacer patente en esta reseña, nos demuestran una vez más la vitalidad y complejidad de la filosofía platónica. Los artículos reunidos aquí enfocan, de diferentes maneras, los esfuerzos que Platón ha dedicado en distintos momentos de su vasto trayecto intelectual a estudiar lo irracional como un aspecto constitutivo de la humanidad que es preciso armonizar, en la medida en que ello sea posible, con los elementos racionales que también componen la vida humana. Los escritos se abocan especialmente a problemas de psicología, ética y educación, en ocasiones articulados con consideraciones sobre la metafísica y la dialéctica platónicas. Sin duda, el orden de los textos elegido busca seguir una organización atenta a la cronología de las obras platónicas, logrando abarcar muchos de sus diálogos fundamentales: *Menón*, *Gorgias*, *Banquete*, *República*, *Filebo* y *Leyes*.

En el artículo que inaugura esta compilación “Hacer del caso más débil el más fuerte: El *Gorgias* y la retórica socrática”, Catalina González (UA) se anima a leer a contrapelo el *Gorgias* de Platón, al poner en cuestión la distinción que se suele plantear entre la dialéctica socrática y la retórica gorgiana. Su hipótesis, inspirada en Cicerón (*De Oratore*, I-47: 1), es que Sócrates utilizaría, en ocasiones, un modo de argumentación que involucra recursos de la retórica. Para demostrarla, González analiza el pasaje 461a-81b,

---

\* Estudiante de la Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias (UNL). Su investigación gira en torno a aspectos lingüísticos, gnoseológicos y éticos de los escritos del sofista Gorgias. Actualmente es becaria en el Programa de Becas de Iniciación a la Investigación del Consejo Interuniversitario Nacional. Dirección electrónica: luz.omar@gmail.com

donde Sócrates emplea el procedimiento de hacer del argumento más débil el más fuerte y consigue refutar a Polo, su interlocutor, al conducirlo a aceptar que cometer injusticia es peor que recibirla, tesis que previamente se negaba a asumir. Según González, Sócrates no vencería precisamente por su habilidad dialéctica, sino por saber utilizar en beneficio de su argumentación la negativa de Polo a contradecir posiciones que provienen del sentido común. Lo relevante para la autora es que el diálogo no concluye en un rechazo de la utilización de la retórica —que se sirve, en ocasiones, de recursos espurios—, siempre y cuando ella se oriente a la búsqueda de la verdad y persuada sobre la conveniencia de llevar una vida moralmente buena.

El artículo siguiente “Inspiración divina en el *Menón* de Platón”, que pertenece a Sergio Ariza (UA), analiza la paradójica respuesta final de este diálogo a la pregunta por el significado de la virtud. Luego de una esclarecedora presentación del estado de la cuestión en torno al tema, Ariza se propone argumentar que la noción final de virtud, propuesta en el *Menón*, como creencia adquirida por inspiración divina es incompatible con los resultados previamente alcanzados en el diálogo, que configuran una noción de virtud de naturaleza psíquica o disposicional. Su posición es que dicha concepción es irónica, pero también seria. Que la concepción es irónica lo demuestra argumentando que tanto la noción de virtud, como la de creencia y la de inspiración son opuestas a las que previamente ha defendido Sócrates en el diálogo. En cuanto a su seriedad, el autor señala que constituiría un modelo explicativo plausible para aquellos casos en que hombres grandiosos conducen correctamente sus ciudades; aunque no se trate más que de una imagen de la verdadera. Así, Ariza consigue dar una resolución plausible, con un sólido apoyo en el texto fuente, a los interrogantes que ha generado el final del *Menón*.

En “El residuo de lo irracional: reflexiones a propósito de algunos diálogos platónicos”, se destaca el intento de María Angélica Fierro (UBA) de hallar una compatibilidad entre algunas posiciones antinómicas identificadas en los diálogos platónicos tempranos y de madurez. Con esta finalidad, Fierro pretende mostrar que el intelectualismo moral defendido en los diálogos tempranos y la tesis sobre la simplicidad del alma del *Fedón* deben ser entendidos como un ideal a alcanzar, en tanto que la visión tripartita del alma de *República* describiría adecuadamente la condición humana encarnada, que la vida filosófica contribuiría a racionalizar y simplificar. Esta concepción es, sin embargo, puesta en tensión con la idea, desarro-

llada en el mito escatológico con que cierra *República* y en el mito del carro alado del *Fedro*, de que incluso en una existencia post mortem el alma no tendría la garantía de una eliminación completa de los restos de irracionalidad propios de la condición humana. Así, sin sobredimensionar ni negar ciertas tensiones intrínsecas al pensamiento de Platón, Fierro desarrolla una hipótesis de lectura factible que consigue organizar algunas tesis fundamentales de la ética, la teoría del alma y la propuesta educativa platónicas.

En el texto que sigue, Andrea Lozano-Vásquez (UA) se ocupa en detalle de un tema poco visitado en la literatura platónica, como es la educación de un componente irracional del alma a través de la música. “El adiestramiento del *thymoeidés*: el surgimiento de la conexión entre música y emoción en Platón” analiza de qué modo dicho componente irracional, denominado *thymoeidés*, que constituye la parte emotiva del alma, podría ser educado a través de la música, una actividad con características propias, diferente de la enseñanza conceptual. Habría, según la autora, dos abordajes dentro de *República*: aquel que considera a la música, según su contenido poético, como capaz de modelar virtuosamente la acción de los hombres, mediante un aprendizaje de creencias correctas acerca de lo que es virtuoso, y aquella que entiende la música, según su carácter melódico, como capaz de temperar las pasiones, comprendidas como movimientos del alma. Esta última perspectiva sería aquella a la que más se aproxima el pensamiento de Platón, hipótesis que el texto corrobora acudiendo a pasajes pertenecientes al corpus aristotélico. En el artículo se integra también un examen del tratamiento que da a este tema el filósofo estoico Posidonio, donde se pone en evidencia la influencia que recibe del vocabulario y pensamiento platónicos y se encuentra una propuesta que al parecer acepta más abiertamente la condición irracional tanto de la formación musical como de la parte del alma a la que se dirige. Mediante este estudio, se trataría de responder en qué medida y de qué modo entiende Platón que podría colaborar el aprendizaje de la *mousiké* en el desarrollo de una vida feliz. La cuestión no queda totalmente cerrada, al dejarnos el interrogante sobre la posibilidad de que, a la mirada platónica, aquellos hombres cuyo componente irracional resulta preeminente desarrollen una vida feliz a través de los recursos que provee la música.

En “*Éros* y racionalidad: algunas consideraciones sobre el *Banquete*”, Jairo Iván Escobar (U. Antioquía), se propone argumentar que el motivo de *Éros* reconcilia ciertos momentos irracionales intrínsecos a la teoría del conocimiento platónica. En su desarrollo es relevante el análisis del papel

que cumple *éros* en cada uno de los siete discursos del *Banquete*, pero cobran centralidad, especialmente, las disertaciones de Aristófanes y Sócrates. Ambos estarían de acuerdo al considerar el amor como una carencia, si bien el segundo, al explicar el progreso del conocimiento humano hacia lo divino, transformaría el amor en algo más espiritual. El autor enfatiza entonces que, a la mirada de Platón, la existencia humana oscilaría entre las carencias propias de su existencia y el anhelo de reducir dichas carencias al mínimo, con vistas a alcanzar la plenitud cognoscitiva.

Los siguientes dos artículos son recomendables como lecturas complementarias para quien desee abordar y conocer el trayecto que Platón realiza en *Filebo* con vistas a determinar cuáles serían los aspectos constitutivos de una vida feliz. Alfonso Correa (UNCol), en su artículo “Conocer y elegir el bien: *Filebo* 20b-22e” se ocupa específicamente de un pasaje relevante del diálogo, donde los interlocutores –Sócrates y Protarco– revisan sus respectivas propuestas, intelectualista y hedonista, respecto de lo que habría de calificarse como una vida feliz, y terminan concordando en que una tercera alternativa, denominada vida mixta, sería la más adecuada. El autor analiza en detalle los requisitos formales de autosuficiencia y elegibilidad para calificar una vida como buena, que resultan fundamentales para configurar el objeto ético, en tanto debe ser cognoscible y deseable. La imposibilidad de cumplir con estas condiciones impediría que el hedonismo y el intelectualismo sean candidatos a la vida buena. Mientras que el aspecto racional se mantendría por la necesidad de que el bien sea conocido, el rasgo motivacional emergería del reconocimiento del estado de carencia que supone para el hombre el conocimiento del bien. En este sentido, el conocimiento del bien no garantiza una vida buena, pero sí el deseo de efectuarla. Dicho deseo estaría motivado por el sentimiento de dolor que supone la carencia, cuya satisfacción solamente puede conducir a un estado de placer, el cual, sin embargo, no parece ser permanente. Correa enfatiza que la propuesta de una vida mixta como la forma de vida buena más adecuada es presentada como la más autosuficiente entre las esbozadas, pero no como efectivamente autosuficiente. Considera, sin embargo, que esta limitación permite romper con un modo dicotómico de formular preguntas éticas y otorgar complejidad a la configuración de una vida feliz.

En “Sobre las condiciones de la vida racional y afectiva humanas en el *Filebo*”, el texto más extenso de esta compilación, Fabián Mié (UNL)

aborda con exhaustividad lo que considera es el plan de este diálogo: construir una propuesta respecto de cómo debe estar compuesta y ser conducida una vida humana para que sea buena, integrando sus dos aspectos constitutivos básicos, la racionalidad y la afectividad. Mié reúne en sus análisis consideraciones de orden metodológico planteadas en el texto, y da cuenta de la razonabilidad y necesidad de un conjunto de precisiones ontológicas también desarrolladas. Lo que desde nuestro punto de vista resulta notable en este trabajo es el esclarecimiento del andamiaje conceptual que constituye la teoría del alma platónica, según la cual se interpreta el placer como un estado afectivo del alma y se propone integrar uno de sus géneros, llamado puro, a la vida buena. Este tipo de placer pertenece al género de lo limitado y se caracteriza por estar asociado a un tipo de necesidad diferente del dolor; afección que acompaña, en cambio, a los placeres mezclados, al ser estos últimos siempre relativos en cuanto a su intensidad y por poseer una relación con su contrario. Así, este artículo precisa de qué modo, en la propuesta del *Filebo*, la vida buena humana combina estados afectivos placenteros, comportamientos y conocimientos racionales, todos ellos necesariamente ordenados por la razón. Este último componente se presenta como el más relevante en cuanto es el encargado de dirigir la realización de la vida humana en orden al bien.

En el último artículo que compone este libro, titulado “Una insistencia de Platón: a propósito de la ‘verdadera tragedia’ (*Leyes*, 817a-d)”, André Laks se propone analizar un pasaje problemático de *Leyes* que constituye una reformulación de la exclusión de la poesía propuesta en *República* y, a su vez, una reapropiación de la tragedia como característica de la forma de vida desarrollada en la nueva ciudad. Luego de detallar las diferencias que se dan, entre una obra y otra, en el concepto de tragedia para que sea posible su reapropiación, Laks precisa que ésta podría ser integrada a la ciudad de las *Leyes* como un elemento que serviría en la reglamentación de comportamientos ilícitos, en la medida en que representa secuencias virtuosas de crimen y castigo. En este sentido, la vida regida por la constitución de las *Leyes* se configuraría como una verdadera tragedia, en la medida en que las transgresiones invocan sus respectivos castigos, lo que conduce a una concepción optimista de la tragedia. Pero, también la noción de verdadera tragedia podría entenderse a partir de la idea de ley como imperativo, que adquiriría inevitablemente una forma violenta en su aplicación, algo que

conduciría a una concepción pesimista de la tragedia. El autor enfatiza la plausibilidad de ambas nociones y señala que la tensión entre ellas se apoya en una dualidad fundamental que sería intrínseca a la naturaleza humana.

Como hemos intentado dejar en evidencia, los artículos que conforman esta valiosa compilación ofrecen perspectivas de la filosofía platónica con sus respectivos matices, algunos de ellos atendiendo a los modos en que Platón considera posible atemperar al máximo los componentes irracionales de la vida humana; otros, enfatizando la inevitable permanencia de un resto irracional como aspecto irreductible de los hombres. Los escritos poseen algo en común: abordan las múltiples formas de lo irracional preferentemente dentro de dos áreas de estudio, la ética y la teoría del alma. Tal rasgo común nos muestra que el problema de la irracionalidad emerge, en los diálogos platónicos, como un aspecto especialmente atinente a la vida de los hombres, al que no es posible dar la espalda dentro de un proyecto filosófico que intenta responder a la pregunta por el desarrollo de una vida humana buena y feliz.

*Recibido: 3/2014; aceptado: 4/2014*

## Estados de cosas y relaciones de fundación

*José Tomás Alvarado\**

**Resumen:** un estado de cosas es una estructura no-mereológica compuesta por universales, objetos y tiempos. En principio, un estado de cosas no está fundado en sus componentes, pues tales componentes podrían existir, pero no el estado de cosas que componen. La introducción de otras relaciones de ‘instanciación’ no mejoran la situación, si tales relaciones son universales. Un estado de cosas, sin embargo, sí está fundado en un universal, uno o varios objetos, un tiempo *y* un tropo que, esencialmente, es la instanciación de tal universal en tal objeto, o en tales objetos, en tal tiempo. Si los estados de cosas están fundados en sus constituyentes, entonces hay una razón para admitir tropos. Finalmente, se discuten varias razones por los que los estados de cosas deben estar fundados.

**Palabras clave:** estado de cosas, universales, tropos, fundación.

**Abstract:** a state of affairs is a non-mereological structure composed by universals, objects and times. In principle, a state of affairs is not grounded in its components, for those components could exist, but not the state of affairs that they compose. The introduction of other relations of ‘instantiation’ doesn’t improve the situation, if those relations are universal. A state of affairs, though, is grounded on a universal, object or objects, time *and* a trope that, essentially, is the instantiation of that universal in that object, or in those objects, in that time. If states of affairs are grounded in their constituents, then there is reason to admit tropes. Finally, several reasons by which states of affairs should be grounded are discussed.

**Key words:** state of affairs, universals, tropes, grounding.

---

\* Licenciado en Derecho por la Pontificia Universidad Católica de Chile y Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Actualmente es Profesor Asistente en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus intereses de investigación están vinculados a la metafísica analítica, la filosofía del lenguaje y la epistemología. Dirección electrónica: jose.tomas.alvarado@gmail.com

Un “estado de cosas” (*state of affairs*, *Sachverhalt*) ha sido concebido usualmente como el hecho de instanciar o ejemplificar un objeto (u objetos) una propiedad (o relación) en un instante de tiempo no necesariamente puntual. Un estado de cosas es, entonces, una entidad compleja constituida por otras que –en principio– deberían verse como más ‘básicas’ que él. Su existencia parece ‘depender’ de o ‘estar fundada en’ la existencia de propiedades –sean o no relacionales–, objetos y tiempos. Estas afirmaciones, aunque parezcan razonables, resultan todavía demasiado imprecisas. En este trabajo se pretende atender con más exactitud al modo en que ese estado de cosas puede decirse ‘fundado’ en tales constituyentes. La relación de ‘fundación’ (*grounding*) ha sido objeto de gran atención en los últimos años (cf. Correia y Schnieder, 2012; Schnieder, 2011; Fine, 2010, 2012a, 2012b entre otros). Hay una variedad de diferentes conceptos que podrían ser denominados con justicia como relaciones de ‘fundación’. Atender a estas diferentes alternativas será útil para comprender el modo de dependencia que pueda ser postulado entre un estado de cosas y sus constituyentes. Una mayor claridad acerca de las relaciones de fundación que puedan ser descritas entre un estado de cosas y sus constituyentes permitirá volver a considerar el famoso regreso de Bradley (cf. Bradley, 1897, 18) por el que se ha sostenido que los estados de cosas –como entidades complejas constituidas por objetos y propiedades– no son inteligibles. La evaluación de las consecuencias que deban sacarse de la situación teórica generada por este argumento podrá ser revisada.

Un ‘estado de cosas’, tal como se había indicado, será tomado aquí como una complejión de universales, objetos y tiempos. Por supuesto, de un modo general, uno podría sostener que cualquier entidad que funcione como un *truthmaker* puede contar como ‘estado de cosas’, en algún sentido de la expresión. Los problemas sistemáticos que están siendo considerados aquí, sin embargo, surgen sólo en ontologías donde se postulan universales. Un universal es una propiedad numéricamente diferente del objeto u objetos en donde puede estar instanciado y que, por su naturaleza, puede encontrarse ejemplificado en una pluralidad de objetos al mismo tiempo. Un universal puede ser monádico o poliádico para  $n$  argumentos. En el segundo caso se trata de una relación. En lo que sigue, por generalidad, se supondrá que se trata de universales relacionales  $n$ -ádicos, pero lo que se dice respecto de universales relacionales vale también para universales monádicos. En ontologías de universales la ‘instanciación’ del universal

requiere postular particulares con los que se conforma una estructura.<sup>1</sup> Esta estructura es lo que se denomina aquí un “estado de cosas”. En lo que sigue, el estado de cosas de estar instanciado el universal  $U$  en los objetos  $x_1, x_2, \dots, x_n$  en el instante de tiempo no necesariamente puntual  $t$  se designará como  $[Ux_1x_2 \dots x_n t]$ . Las condiciones de identidad de un estado de cosas vienen dadas por el siguiente principio:

$$(1) ([U_1x_1, x_2, \dots, x_n t_1] = [U_2x_m, x_{m+1}, \dots, x_{m+i} t_2]) \leftrightarrow ((U_1 = U_2) \wedge (x_1 = x_m) \wedge (x_2 = x_{m+1}) \wedge \dots \wedge (x_n = x_{m+i}) \wedge (t_1 = t_2))$$

Esto es, si dos estados de cosas son la instanciación del mismo universal, en los mismos objetos, en el mismo instante de tiempo, entonces se trata del mismo estado de cosas. Se ha sostenido que la forma de estructuración de un estado de cosas –entendido de este modo– no es mereológica,<sup>2</sup> pues dos estados de cosas con exactamente los mismos componentes podrían ser diferentes. Supóngase, en efecto, un universal relacional diádico asimétrico  $R$ . Entonces, no parecen ser idénticos los estados de cosas  $[Rx_1x_2 t]$  y  $[Rx_2x_1 t]$ . Si Tristán ama a Isolda, por ejemplo, no se sigue que Isolda ama a Tristán. El estado de cosas de amar Tristán a Isolda no es el mismo estado de cosas de amar Isolda a Tristán. Estados de cosas entendidos del modo indicado hacen surgir la cuestión acerca de cómo está o podría estar un estado de cosas ‘fundado’ en sus constituyentes, o cómo es

<sup>1</sup> Una alternativa sistemática no considerada aquí es la de teorías donde los objetos particulares son cúmulos de universales co-presentes entre sí. Si esta alternativa fuese viable, una ontología uni-categorial, en donde sólo se postulen universales, sería suficiente para generar estados de cosas. Esta alternativa ha parecido, sin embargo, bastante poco verosímil. Por una parte, una concepción de este estilo requeriría aceptar el principio de la identidad de los indiscernibles, pero este principio –salvo en formulaciones triviales– parece falso. Por otra parte, los hechos primitivos de ‘co-presencia’ entre universales son extremadamente sospechosos en una ontología de este tipo. Cf. Armstrong, 1978a, 89-101; 1989, 59-74.

<sup>2</sup> En lo que sigue, por “mereología” se entenderá la mereología extensional estándar, que puede ser caracterizada por estos tres postulados: (i) transitividad: si  $x$  es parte de una parte de  $y$ , entonces  $x$  es parte de  $y$ ; (ii) composición irrestricta: siempre que existan ciertas cosas, entonces existirá la fusión de esas cosas; y (iii) unicidad de composición: nunca las mismas cosas tienen fusiones diferentes (cf. Lewis, 1991, 74; también para una presentación más general, Simons, 1987, 1-45).

que un estado de cosas es o podría ser ‘dependiente ontológicamente’ de sus componentes.

En lo que sigue, por lo tanto, se va a considerar primero de un modo general las características de la relación de fundación ontológica y sus conexiones con otras nociones cercanas, tal como la de ‘dependencia ontológica’. En segundo lugar, se va a considerar de manera más detenida la cuestión de la fundación de los estados de cosas en sus componentes y el regreso de Bradley. En tercer lugar, se va a sostener que si se postula un tropo que sea esencialmente la instanciación de un universal en uno o varios objetos en un tiempo, entonces hay fundación del estado de cosas en sus componentes y se evita el regreso de Bradley. Por último, se discutirán algunos motivos por los que debería sostenerse que los estados de cosas deben estar fundados.

### 1. Fundación y dependencia ontológica

Un estado de cosas entendido del modo que se ha explicado tiene una forma de estructuración peculiar, tal como se ha visto. No parece consistir en una mera fusión mereológica de universales, objetos y tiempos. Tampoco parece consistir en un conjunto de universales, objetos y tiempos. Hay algo ‘adicional’ en un estado de cosas. Con todo, un estado de cosas debe entenderse como ‘dependiente’ ontológicamente de sus componentes. Las condiciones de identidad de un estado de cosas, tal como se enuncian en el principio (1) se heredan de las condiciones de identidad de universales, objetos y tiempos. Conviene, entonces, considerar con más detención las nociones de ‘fundación’ (*grounding*) y ‘dependencia’ para luego considerar el tipo de conexión sistemática existente entre un estado de cosas y sus componentes.

Aunque el interés por el concepto ontológico de ‘fundación’ es reciente, la cuestión de si un tipo de hechos se encuentran o no ‘fundados’ en otros ha acompañado la reflexión filosófica desde sus comienzos (cf. Correia y Schnieder, 2012b, 2-10; Audi, 2012). Se ha discutido, por ejemplo, si acaso el carácter piadoso de una acción se encuentra fundada en el amor de los dioses, o si es que –al revés– son los hechos acerca del amor de los dioses los que están fundados en el carácter objetivamente piadoso de una acción (cf. Platón, *Eutifrón*, 6d). Se ha considerado si acaso los estados mentales se encuentran o no fundados en los estados físicos del encéfalo. Se ha considerado si acaso los hechos morales están fundados en hechos

no-morales, o si los hechos estéticos están o no fundados en hechos no-estéticos. Se ha discutido si acaso las propiedades disposicionales están o no fundadas en propiedades categóricas. Se ha discutido acerca de si la verdad de las proposiciones está o no siempre fundada en entidades del mundo que funcionen como sus *truthmakers*. Estos ejemplos podrían ser multiplicados *ad nauseam*. En casi cada área de reflexión filosófica han surgido cuestiones de fundación. Es más, se ha sostenido recientemente que *el* objeto de la metafísica como disciplina intelectual es la especificación de relaciones de fundación entre categorías de entidades (cf. Schaffer, 2009). Esto es, la metafísica no versaría acerca de si hay o no entidades de ciertas categorías, sino acerca de qué está fundado en qué. Por supuesto, estas cuestiones de fundación no han aparecido específicamente bajo el nombre de “fundación” (*grounding*), sino bajo otros rótulos. En los días de gloria del giro lingüístico se suponía que cuestiones de este tipo serían resueltas por la ‘traducción’ de un tipo de discurso a otro. Después se han formulado más bien en términos de “reducción”, “eliminación” o “superveniencia”. Cada uno de estos conceptos tiene sus dificultades que no serán discutidas aquí.<sup>3</sup> Lo que es peculiar de los problemas de ‘fundación’ es que tienen que ver con ciertas relaciones de ‘determinación’ entre tipos de entidades, o con ciertas formas de ‘explicación’ no causal entre tipos de entidades, que han sido una y otra vez objeto de la atención del filósofo.

Uno podría estar inclinado a pensar que esta relación podría ser analizada en términos modales. Se ha sostenido de manera convincente, sin embargo, que no lo es (cf. en especial, Fine, 1994, 1995). Nuestra intuición es que, por ejemplo, o bien los hechos sobre el carácter piadoso de los actos está fundado en el amor de los dioses, o bien son los hechos acerca del amor de los dioses los que están fundados en el carácter objetivamente piadoso de los actos. Desde un punto de vista modal, sin embargo, no hay ningún

---

<sup>3</sup> Por ejemplo, la ‘eliminación’ de los hechos A por los hechos B implica que *no hay* hechos A. La ‘reducción’ de los hechos A a los hechos B requiere postular que, por ejemplo, las propiedades del tipo característico para los hechos A son *idénticas* a ciertas propiedades características de los hechos B. Pero la identidad es simétrica y reflexiva. La superveniencia de los hechos A a los hechos B, por otro lado, no es necesariamente asimétrica. Es compatible con la identidad de los hechos A con los hechos B, y también es compatible con una conexión causal necesaria entre los hechos del tipo A con los hechos de tipo B.

motivo para hacer este contraste, pues es necesario que algo es piadoso si y sólo si es amado por los dioses. Tenemos también intuiciones acerca de la relación entre un objeto y el conjunto singleton cuyo único elemento es ese objeto. Suponemos, en general, que el objeto  $a$  tiene cierto tipo de ‘prioridad’ respecto del conjunto  $\{a\}$ . Desde un punto de vista modal, sin embargo, no es posible hacer este contraste, pues es necesario que  $a$  existe si y sólo si  $\{a\}$  existe. Pero hay más problemas. Supóngase que uno quisiese analizar la relación de fundación por una implicación estricta o una bi-implicación estricta.<sup>4</sup> Uno podría sostener, por ejemplo, que  $x$  ‘está fundado en’  $y$  consiste en el hecho de que  $\Box((y \text{ existe}) \rightarrow (x \text{ existe}))$ . Sucede, sin embargo, que esto hace que *todo* funde ontológicamente a entidades necesarias. Si, por ejemplo, el número 3 es una entidad necesaria, entonces todo es fundamento del número 3. Tal vez uno rechace la existencia de números u otras entidades matemáticas como entidades necesarias. Podría, sin embargo, aceptarse la existencia de estados de cosas necesarios por su simple forma lógica, tal como el estado de cosas de ‘haber unicornios o no haber unicornios’. Todo sería fundante ontológicamente de haber unicornios o no haber unicornios, lo que choca contra nuestras intuiciones ontológicas.

Si no parece que la noción de ‘fundación’ pueda ser analizada mediante recursos modales –u otros– entonces lo más razonable es pensar que se trata de una noción ontológica primitiva, no analizable por otras. Es más, probablemente las mismas nociones modales puedan ser iluminadas por la relación de fundación más bien que al revés (cf. Rosen, 2010; Correia, 2012; Koslicki, 2012). Como sucede en tantos otros casos, sin embargo, el hecho de que la noción de ‘fundación’ sea primitiva no implica que sea, en algún sentido, oscura o que permita sostener cualquier cosa acerca de qué funda qué ontológicamente. Se puede dilucidar la noción de ‘fundación’ mediante la indicación del tipo de conexiones teorías que posee esta noción con otras y las restricciones que debe satisfacer. Esto es lo que se ha hecho en la discusión más reciente (cf. Correia y Schnieder, 2012b). No es raro que, examinado el concepto con más detalle, resulte que no hay un único concepto, sino una familia de ellos. Aquí se va a utilizar un concepto

---

<sup>4</sup> Estos problemas no obstan a que, tal como se indicará más adelante, de una relación de fundación auténtica entre  $x$  e  $y$  se deriva un bi-condicional estricto. La cuestión es que no vale la converso. Un bi-condicional estricto es más débil que una relación de fundación.

de ‘fundación’ que parece el más razonable para considerar las cuestiones sistemáticas que surgen a propósito de la relación que debe tener un estado de cosas con sus componentes, pero, cuando esto sea relevante, se hará también indicación de las alternativas abiertas.

Una primera cuestión es si la relación de fundación debe tomarse como un predicado o como un operador sentencial. Tomado del primer modo, la relación de fundación se expresa por el predicado “está fundado en” que debe ser flanqueado por nombres u otras expresiones denotativas de entidades del tipo apropiado –estados de cosas, objetos, universales, etcétera. Tomado del segundo modo, los enunciados de fundación deben hacerse mediante un operador o conectivo que vincula entre sí oraciones. Este conectivo puede ser, por ejemplo, el operador *porque* entre oraciones. Por un lado, la perspectiva predicativa parece menos económica, pues requiere precisar el tipo de categorías ontológicas que pueden estar siendo conectadas por relaciones de fundación, mientras que la perspectiva conectiva no parece tener estos requerimientos. Desde otras perspectivas, la perspectiva conectiva parece traer consigo dificultades innecesarias. Por ejemplo, considérese cómo podría ser analizado el concepto de ‘fundamental’ (cf. Correia y Schnieder, 2012b, 11). Una forma muy natural de análisis desde la perspectiva predicativa es la siguiente:

$$(2) x \text{ es fundamental} =_{\text{df}} \forall y \neg(x \text{ está fundado en } y)$$

Desde una perspectiva conectiva, en cambio, debería analizarse como:

$$(3) \text{ Es fundamental que } p =_{\text{df}} \forall q \neg(p \text{ porque } q)$$

Las variables ‘*p*’ y ‘*q*’ tienen como rango oraciones de algún lenguaje. Lo que enuncia una oración “*p*” es fundamental, de acuerdo al análisis (3) si y sólo si no hay una oración “*q*” perteneciente al lenguaje de que se trate, tal que resulte verdadero enunciar que “*p* porque *q*”. Es obvio que, entonces, lo que resulta enunciado por una oración de un lenguaje podría resultar fundamental debido a la pobreza de recursos expresivos del lenguaje de que se trate. Un lenguaje con pocos recursos conceptuales puede generar hechos

‘fundamentales’ curiosos.<sup>5</sup> Se supondrá, por lo tanto, en lo que sigue que la relación de fundación queda correctamente expresada por un predicado multígrado de este tipo:  $x$  está fundado en  $y_1, y_2, \dots, y_n$ . Lo que se encuentra designado por la o las expresiones a la derecha se designarán como “el fundamento” y lo que se encuentra designado a la izquierda se designará como “lo fundado”. Lo normal ha sido suponer que los *relata* de la relación de fundación son ‘hechos’. Probablemente, esto permite simplificar la discusión general de los rasgos sistemáticos de la relación de fundación. Para lo que interesa aquí, sin embargo, interesa una relación de fundación no sólo multígrada, sino además apta para conectar entre sí entidades de diferentes categorías ontológicas como lo son estados de cosas o hechos, objetos, universales y –eventualmente– tiempos.

Hay una serie de intuiciones que la relación de fundación parece satisfacer. La relación de fundación parece ser reflexiva, asimétrica e irreflexiva. Esto es, parece intuitivo que nada está fundado en sí mismo; que si  $x$  está fundado en  $y$ , entonces  $y$  no está fundado en  $x$ ; que si  $x$  está fundado en  $y$  y  $y$  está fundado en  $z$ , entonces  $x$  está fundado en  $z$ . De la existencia de una relación de fundación entre ciertas entidades parece seguirse, también, un patrón de covarianza modal entre esas entidades. Se podría, entonces, sostener que la relación de fundación satisface los siguientes postulados:<sup>6</sup>

$$(4) \quad \Box \forall x \forall y \Box ((x \text{ está fundado en } y) \rightarrow \Box((x \text{ existe}) \leftrightarrow (y \text{ existe})))$$

$$(5) \quad \Box \forall x \Box \neg(x \text{ está fundado en } x)$$

<sup>5</sup> Supóngase, en efecto, un lenguaje  $L$  con sólo dos predicados: “es un perro” y “es un gato”. En este lenguaje, con el recurso de cuantificadores, pueden formarse las oraciones “hay un perro” y “hay un gato”. La oración “hay un perro porque hay un gato” es falsa. Entonces, sería fundamental que hay perros, pues no hay ninguna oración  $q$  en  $L$  con la que pueda formarse una oración verdadera de la forma “hay un perro porque  $q$ ”. Esto no muestra, sin embargo, ningún carácter ontológicamente ‘profundo’ acerca de la existencia de perros, sino simplemente las carencias expresivas de  $L$ .

<sup>6</sup> Puede ser útil confrontar estos postulados con la formulación de lo que Fine llama la “lógica pura de la fundación” mediante reglas estructurales. Cf. Fine, 2012b, 54-57; 2012a. Las reglas de Fine incluyen también las nociones de ‘fundación parcial’ y de ‘fundación débil’ de que se tratará más abajo.

$$(6) \Box \forall x \forall y \Box ((x \text{ está fundado en } y) \rightarrow \neg(y \text{ está fundado en } x))$$

$$(7) \Box \forall x \forall y \forall z \Box (((x \text{ está fundado en } y) \wedge (y \text{ está fundado en } z)) \rightarrow (x \text{ está fundado en } z))$$

La tesis (4) enuncia que la existencia de una relación de fundación entre  $x$  e  $y$  implica que tales entidades son modalmente correlativas.<sup>7</sup> Por supuesto, no vale la conversa. En todo mundo posible en que exista  $x$  debe también existir  $y$ , y en todo mundo posible en que exista  $y$  debe también existir  $x$ . Cuando una entidad está fundada en otra, la mera existencia del fundamento es suficiente para la existencia de la entidad fundada. La entidad fundada, sin embargo, no podría existir sino por la existencia de su fundamento. El fundamento es, también, necesario para la existencia de lo fundado.

La noción de dependencia ontológica parece poder ser analizada en términos de la relación de fundación. Usualmente se ha sostenido que una entidad  $x$  depende ontológicamente de  $y$  si es que  $x$  no podría existir si es que  $y$  no existiese. Tal como se ha explicado arriba para la relación de fundación, no sería apropiado intentar analizar la relación de dependencia ontológica por una implicación estricta. Un condicional estricto del tipo  $\Box((x \text{ existe}) \rightarrow (y \text{ existe}))$  puede ser verdadero de dos ítems  $x$  e  $y$ , sin que sea verdadero en virtud de lo que  $x$  e  $y$  son, sino, por ejemplo, por el hecho de que  $y$  es una entidad abstracta necesaria, aunque no tenga ninguna conexión

<sup>7</sup> Este es un punto en donde hay diferencias terminológicas. Aunque consenso en que la existencia de relaciones de fundación trae consigo consecuencias modales, algunos llamarían el tipo de fundación caracterizada aquí por (4) como ‘fundación total’. La relación de fundación, para ellos, podría ser más débil y estar caracterizada por:

$$(4') \Box((x \text{ está fundado en } y) \rightarrow \Box((y \text{ existe}) \rightarrow (x \text{ existe})))$$

O bien por:

$$(4'') \Box((x \text{ está fundado en } y) \rightarrow \Box((x \text{ existe}) \rightarrow (y \text{ existe})))$$

La formulación (4'') tiende a identificar la fundación con la dependencia ontológica. No hay nada malo de por sí con estas otras nociones de fundación, en la medida en que las nociones caracterizadas sean precisas. Interesa, sin embargo, para los objetivos de este trabajo centrados en las conexiones entre un estado de cosas y sus componentes y el regreso de Bradley concentrar la atención en la noción de fundación más fuerte que satisface (4).

con  $x$ . De todos modos, se puede suponer que la relación de dependencia ontológica satisface:

$$(8) \quad \Box \forall x \forall y \Box ((x \text{ depende de } y) \rightarrow \Box((x \text{ existe}) \rightarrow (y \text{ existe})))$$

La dependencia ontológica de  $x$  en  $y$  se sigue de la fundación de  $x$  en  $y$ . Se trata de una relación más débil que la de fundación, pues  $x$  podría depender de  $y$  aunque  $x$  no esté fundado en  $y$ . Esto acaecería si es que en todo mundo posible en que  $x$  exista  $y$  también exista, pero no en todo mundo posible en que  $y$  exista,  $x$  también exista. En otras palabras, se daría una relación de dependencia ontológica sin fundación entre  $x$  e  $y$ , si es que la existencia de  $y$  fuese necesaria para la existencia de  $x$ ; pero no fuese suficiente para la existencia de  $x$ . La relación de dependencia ontológica parece corresponder a la noción de ‘fundación parcial’ (cf. Fine, 2012b, 50). De un modo general se puede sostener que:

$$(9) \quad (x \text{ está fundado parcialmente en } y) =_{\text{df}} \exists \tilde{x}_1 \dots \tilde{x}_n (x \text{ está fundado en } y, \tilde{x}_1, \dots, \tilde{x}_n)$$

Como no es necesario que  $\tilde{x}_i \neq y$ , se sigue que si  $x$  está fundado en  $y$ , entonces  $x$  está fundado parcialmente en  $y$ . No vale la converso, naturalmente. Un caso en que  $x$  esté fundado parcialmente en  $y$ , pero en que  $x$  no esté fundado en  $y$  sería un caso en que la existencia de  $y$  sería necesaria para la existencia de  $x$ , pero no sería suficiente para la existencia de  $x$ . Por este motivo, la noción de fundación parcial parece poder identificarse con la noción de dependencia ontológica. Hay prevenciones para esta identificación, sin embargo, que se indicarán más adelante.

Así como se posee un concepto de fundación que es irreflexivo y asimétrico, tal como aparece en (5) y (6) se puede especificar un concepto de ‘fundación débil’ de un modo análogo a como en mereología se posee el concepto de ‘parte impropia’ junto con el concepto de ‘parte propia’. La idea fundamental es:

$$(10) \quad (x \text{ está fundado débilmente en } y) =_{\text{df}} ((x = y) \vee (x \text{ está fundado en } y))$$

Pero también uno podría utilizar como noción primitiva la de fundación débil y analizar mediante ella la de fundación ‘estricta’:

$$(11) (x \text{ está fundado estrictamente en } y) =_{\text{df}} ((x \neq y) \wedge (x \text{ está fundado débilmente en } y))$$

Se entenderá aquí la relación de ‘fundación’ simplemente como la fundación ‘estricta’. La combinación de la distinción entre las nociones de fundación estricta y fundación débil, y entre las nociones de fundación parcial y fundación total genera una serie de alternativas no equivalentes entre sí: estricta total, estricta parcial, débil total y débil parcial (cf. Fine, 2012b, 53-54). Estas diferentes nociones no serán consideradas aquí. La introducción de las nociones de fundación débil y fundación parcial permiten agregar a los postulados (4)-(7) los siguientes:

$$(12) \Box \forall x \Box (x \text{ está fundado débilmente en } x)$$

$$(13) \Box \forall x \forall y \Box (((x \text{ está fundado débilmente en } y) \wedge (y \text{ está fundado débilmente en } x)) \rightarrow (x = y))$$

$$(14) \Box \forall x \forall y \Box ((x \text{ está fundado en } y) \rightarrow (x \text{ está fundado débilmente en } y))$$

Considerando estos conceptos y estas relaciones sistemáticas, interesará ahora examinar el modo en que un estado de cosas está fundado en sus componentes.

## 2. ¿Está fundado un estado de cosas en sus constituyentes?

Los hechos acerca de la fundación de ciertas entidades en otras no son reducibles a la distribución de hechos modales. Hechos modalmente conectados pueden no estar fundados entre sí. La existencia de la suma mereológica  $(x + y)$  está correlacionada modalmente a la existencia de  $x$  y a la existencia de  $y$ . Esto es, en todo mundo posible en que exista  $(x + y)$  existe también  $x$  y existe también  $y$ , y en todo mundo posible en que exista  $x$  y exista  $y$ , existe también  $(x + y)$ . La existencia de  $x$  y de  $y$  no está fundada en la existencia de  $(x + y)$ , sino al revés. Será útil, sin embargo, el hecho de que la existencia de relaciones de fundación implica la existencia de correlaciones modales (cf. Correia y Schnieder, 2012b, 20-22; Correia, 2012; Koslicki, 2012). El tipo de fundación que interesaría aquí debería darse apelando expresamente al carácter multigrado de tal relación y suponiendo

que el fundamento es una pluralidad multi-categorial de universales, objetos y tiempos. Esto es, para un estado de cosas  $[Ux_1x_2 \dots x_n t]$  debería valer que:

(15)  $[Ux_1x_2 \dots x_n t]$  está fundado en  $U, x_1, x_2, \dots, x_n, t$

Por instanciación universal en el principio modal (4) se sigue que:

(16)  $\Box((\Box([Ux_1x_2 \dots x_n t]$  está fundado en  $U, x_1, x_2, \dots, x_n, t$ )  $\rightarrow \Box((\Box([Ux_1x_2 \dots x_n t]$  existe)  $\leftrightarrow ((U$  existe)  $\wedge (x_1$  existe)  $\wedge (x_2$  existe)  $\wedge \dots \wedge (x_n$  existe)  $\wedge (t$  existe))))))

Por *modus ponens* sobre (15) y (16) se sigue ahora que:

(17)  $\Box((\Box([Ux_1x_2 \dots x_n t]$  existe)  $\leftrightarrow ((U$  existe)  $\wedge (x_1$  existe)  $\wedge (x_2$  existe)  $\wedge \dots \wedge (x_n$  existe)  $\wedge (t$  existe))))

Pero (17) parece falso. Es posible que existan todos los constituyentes del estado de cosas  $[Ux_1x_2 \dots x_n t]$  y que, sin embargo, éste no exista. Los objetos  $x_1, x_2, \dots, x_n$  podrían no estar instanciando  $U$ , sino otro universal  $U'$ . Si el universal  $U$  fuese un universal trascendente, existirá por igual sea que tenga instancias o no. Supóngase, sin embargo, que se trata de un universal inmanente que sólo existe en un mundo posible si es que tiene instancias en ese mundo. En este caso, también podría existir el universal  $U$  aunque no el estado de cosas  $[Ux_1x_2 \dots x_n t]$ , si es que –por ejemplo– estuviese instanciado en objetos diferentes de  $x_1, x_2, \dots, x_n$ . Por último, podría suceder que  $U$  estuviese efectivamente instanciado en  $x_1, x_2, \dots, x_n$ , pero no en el instante de tiempo  $t$ , sino en uno diferente, sea  $t'$ . De este modo, no vale el bicondicional estricto (17) de derecha a izquierda. Por *modus tollens* sobre (16) se sigue, entonces, que (15) es falso. El estado de cosas  $[Ux_1x_2 \dots x_n t]$  no está fundado en  $U, x_1, x_2, \dots, x_n, t$ .

No hay ningún problema, sin embargo, en sostener la dependencia o fundación parcial de un estado de cosas respecto de sus componentes. Ciertamente, la existencia de un estado de cosas  $[Ux_1x_2 \dots x_n t]$  exige como condición necesaria la existencia de  $U, x_1, x_2, \dots, x_n, t$ . Resulta verdadero el condicional estricto:

$$(18) \quad \Box(((U_{x_1, x_2, \dots, x_n} t] \text{ existe}) \rightarrow ((U \text{ existe}) \wedge (x_1 \text{ existe}) \wedge (x_2 \text{ existe}) \wedge \dots \wedge (x_n \text{ existe}) \wedge (t \text{ existe})))$$

Tal como se ha indicado la verdad de un condicional estricto no es suficiente para sostener la existencia de una auténtica dependencia ontológica. Sin embargo, como la identidad de los componentes de un estado de cosas –universal, objetos y tiempo– vienen a integrar las condiciones de identidad del estado de cosas (cf. Fine, 1995; Lowe, 2006, 198-201), no hay duda de que aquí estamos en presencia de una auténtica dependencia ontológica.

El hecho de que un estado de cosas no esté fundado en sus constituyentes permite comprender de un modo nuevo el famoso regreso de Bradley (cf. 1897, 17-18). Tal como usualmente es comprendido, el regreso surge porque se requiere dar una ‘explicación’ de la diferencia entre una fusión mereológica de los componentes de un estado de cosas, o un conjunto cuyos elementos son exactamente los componentes de un estado de cosas, o, en fin, una pluralidad constituida por los componentes de un estado de cosas y el estado de cosas propiamente tal. La explicación vendría dada porque, si se trata –por ejemplo– del estado de cosas  $[U_{x_1, x_2, \dots, x_n} t]$ , el universal  $U$  está *realmente* instanciado en  $x_1, x_2, \dots, x_n$  en el instante  $t$ , mientras que esto no sucede en una fusión mereológica, o un conjunto, o una pluralidad de esos mismos constituyentes. ¿Qué es lo que debería ser, sin embargo, la ‘instanciación’ de un universal en ciertos particulares? Parece tratarse de una relación. Un filósofo que sostenga de manera general que las relaciones son universales debe, por lo tanto, sostener también que la relación de ‘instanciación’ es un universal tal como cualquier otro. La ‘explicación’ que se estaría dando acerca de por qué hay una diferencia entre el estado de cosas  $[U_{x_1, x_2, \dots, x_n} t]$  y una suma, conjunto o pluralidad constituida por  $U, x_1, x_2, \dots, x_n, t$ , es que en el estado de cosas interviene un universal relacional de ‘instanciación’, sea  $I$ , que se encuentra conectando entre sí los componentes del estado de cosas  $[U_{x_1, x_2, \dots, x_n} t]$ .

La relación de instanciación  $I$  a que se hace mención aquí tiene varias peculiaridades. Debe tratarse de una relación de orden superior, pues no sólo debe encontrarse instanciada en objetos –y tiempos– sino que también en otros universales de primer orden –que se instancian en objetos. Como estos universales pueden tener cualquier adicidad, la relación de instancia-

ción  $I$  debe ser multigrada. Uno puede suponer que la relación de instanciación posee un tipo lógico preciso, por lo cual la instanciación de la relación de instanciación de tipo  $n$  debería ser una relación diferente de tipo  $n + 1$ . Bajo la suposición de que hay relaciones de instanciación de tipos lógicos determinados surge una infinidad de tales relaciones, una para cada tipo lógico. Uno también, sin embargo, podría suponer que sólo hay una única relación de instanciación sin tipo lógico determinado y que puede, por lo tanto, estar instanciada en sí misma. Estas peculiaridades y alternativas no son relevantes para lo que sigue. El problema que genera la postulación de una relación de instanciación  $I$  como explicación de la diferencia de un estado de cosas auténtico y una mera suma, conjunto o pluralidad es que, al tratarse tal relación de un universal como cualquier otro, se requiere que se encuentre efectivamente instanciado. Esto es, se supone que hay un estado de cosas que se encuentra constituido por los mismos elementos de  $[Ux_1x_2 \dots x_n t]$ , pero, además, por la relación de instanciación  $I$ , sea  $[IUx_1x_2 \dots x_n t]$ , pero este estado de cosas nuevamente no se encuentra fundado en sus constituyentes  $I, U, x_1, x_2, \dots, x_n, t$ . Los motivos son los mismos que los indicados arriba. Si el estado de cosas  $[IUx_1x_2 \dots x_n t]$  estuviese fundado en sus componentes, entonces, por el principio modal (8) debería resultar que:

$$(19) \quad \Box(( [IUx_1x_2 \dots x_n t] \text{ existe}) \leftrightarrow ((I \text{ existe}) \wedge (U \text{ existe}) \wedge (x_1 \text{ existe}) \wedge (x_2 \text{ existe}) \wedge \dots \wedge (x_n \text{ existe}) \wedge (t \text{ existe})))$$

Pero este bicondicional estricto parece falso de derecha a izquierda, pues podrían existir todos los constituyentes de  $[IUx_1x_2 \dots x_n t]$  y, sin embargo, no estar efectivamente instanciada la relación  $I$  en  $U, x_1, x_2, \dots, x_n$  en el instante  $t$ . Entonces, por *modus tollens*, se sigue que  $[IUx_1x_2 \dots x_n t]$  no está fundado en  $I, U, x_1, x_2, \dots, x_n, t$ . La relación de instanciación podría existir –suponiendo que se trata de un universal inmanente– si es que estuviese instanciada en otros universales y objetos diferentes de  $U, x_1, x_2, \dots, x_n$ . El universal  $U$  podría existir, tal como se explicó arriba, si es que estuviese instanciado en otros objetos diferentes de  $x_1, x_2, \dots, x_n$ . Etcétera. Es obvio que si uno ahora pretendiese resolver este problema apelando nuevamente al hecho de que la relación de instanciación  $I$  se encuentra realmente instanciada en  $U, x_1, x_2, \dots, x_n, t$ , no se va a avanzar nada. Se trataría del hecho de que la relación de instanciación –sea la misma relación  $I$  o una

relación de un tipo lógico superior— está instanciada en  $I, U, x_1, x_2, \dots, x_n, t$ . Pero la relación de instanciación a la que se apele —sea la misma u otra de tipo superior— es simplemente un universal como cualquier otro que podría existir sin estar instanciado de hecho en  $I, U, x_1, x_2, \dots, x_n, t$ . Por los mismos motivos ya indicados, el estado de cosas  $[P^1 I U x_1 x_2 \dots x_n t]^8$  no está fundado en  $P^2, I^1, U, x_1, x_2, \dots, x_n, t$ .

El famoso regreso de Bradley se genera aquí porque cualquier otra ocurrencia de la relación de instanciación, o de relaciones de instanciación de tipos lógicos más altos tendrán siempre el mismo problema. En ningún nivel se encontrará una base de entidades que puedan fundar el estado de cosas de que se trate. A veces se ha presentado este problema como un problema acerca de cómo “analizar” un estado de cosas (cf. Armstrong, 1978a, 18-21, 41-42, 53-56, 69-71, 106-107) o acerca de cómo “explicar ontológicamente” un estado de cosas. Ambas nociones aplicadas aquí oscurecen innecesariamente la naturaleza del problema. La cuestión acerca del ‘análisis’ de un concepto tiene que ver con lo que pueda atribuirse de manera necesaria a todo aquello que satisfaga el *analysandum* mediante una reflexión a priori acerca de él. No es nada claro que aquí lo que interese sea el *concepto* de ‘estado de cosas’. Más bien, lo que interesa es comprender qué es un estado de cosas y qué relación tiene un estado de cosas con sus componentes. Se ha utilizado, por otra parte, el concepto de ‘explicación’ para indicar cómo es que los antecedentes *causales* de un evento permiten aquietar nuestras expectativas epistémicas acerca de por qué acaece ese evento. No se está buscando algo de este tipo cuando se busca indicar la diferencia entre un estado de cosas y una mera fusión mereológica, clase o pluralidad. No es necesario tratar las cuestiones propiamente ontológicas como cuestiones acerca del carácter de nuestros conceptos, o como cuestiones acerca de conexiones causales informativas. Si se quiere hablar, en cambio, de una ‘explicación no-causal’, esto es exactamente lo que es una relación de fundación.

---

<sup>8</sup> Sea aquí  $I^1$  la primera ocurrencia de la relación de instanciación  $I$ , o bien la relación de instanciación  $I$  de un tipo lógico determinado  $n$ . Sea  $P^2$  la segunda ocurrencia de la relación de instanciación —instanciada en sí misma— o bien la relación de instanciación  $I$  de un tipo lógico  $n + 1$ , superior al tipo lógico que tuviese  $I^1$ .

### 3. Lecciones del regreso de Bradley

El regreso de Bradley ha sido tomado como una razón para adoptar diferentes posiciones en ontología. Algunos han sostenido que la instanciación no debe ser considerada como una relación tal como cualquier otra, sino como un hecho ontológico primitivo (cf. Strawson, 1959, 167-168; Bergmann, 1967, 9-12; Armstrong, 1978a, 108-113; 1989, 108-110; 1997, 127; 2004, 46-48). Otros han sostenido que el mismo universal –sea relacional o no– es aquello que efectúa por sí mismo la unidad del estado de cosas (cf. Grossmann, 1973, 143-144; 1983, 8; Chisholm, 1996, 54). Otros han sostenido que los estados de cosas son entidades que no pueden ser ‘reducidas’, ‘analizadas’ o ‘explicadas’ por otras entidades (cf. Hochberg, 1978, 338-339). Otros han sostenido que el regreso de Bradley no es realmente vicioso, pues una secuencia infinita de aplicaciones recursivas de la relación de instanciación *I*, o bien una secuencia de infinitas relaciones de instanciación diferentes, de diferentes tipos lógicos, permite efectuar un ‘análisis’ o ‘explicación’ adecuado (cf. Gaskin, 2008, 354-355; Orilia, 2009). Algunos han sostenido, en fin, que los estados de cosas requieren de algo que funcione como unificador ‘externo’ del estado de cosas (cf. Vallicella, 2000, 2002).

La formulación en términos de relaciones de fundación permite iluminar todas estas diferentes alternativas. Interesa ahora, sin embargo, considerar una en particular en donde se salva la fundación de los estados de cosas en sus componentes. Una relación universal de instanciación no permite suplementar una fundación para un estado de cosas –ofrece algo de lo que el estado de cosas parece depender, naturalmente, pero no una fundación. La situación varía radicalmente, sin embargo, si es que se postula una relación de carácter particular y que, esencialmente, deba ser la instanciación del universal que compone un estado de cosas en los objetos que componen ese mismo estado de cosas, y en el tiempo preciso en que lo componen. Una relación de carácter particular es un *tropo*. Un tropo, entonces, de las características indicadas, permite restablecer la fundación del estado de cosas en sus componentes y, con ello, permite evitar el regreso de Bradley. Esto no implica eliminar los universales por clases de semejanza de tropos, ni tampoco implica eliminar los objetos particulares por cúmulos de tropos co-instanciados entre sí. Por supuesto, tampoco es incompatible con tales ideas. La cuestión es simplemente que, si uno defiende una ontología de estados de cosas con universales y objetos particulares, y si uno

adicionalmente está inclinado a pensar que los estados de cosas deben estar fundados en sus componentes, entonces hay buenos motivos para postular que junto a los universales, objetos particulares y tiempos, debe haber también tropos que sean esencialmente la instanciación de esos universales en esos objetos en esos tiempos. Intuiciones en este mismo sentido ya han sido propuestas con anterioridad (cf. Mertz, 1996, 184-195; Meinertsen, 2008; Wieland y Betti, 2008; Maurin, 2011) pero sin introducir relaciones de fundación que hacen la situación teórica mucho más perspicua. Para el caso de un estado de cosas  $[Ux_1x_2 \dots x_n t]$  supóngase un tropo  $U$ -en- $x_1, x_2, \dots, x_n, t$ . Tal como se ha indicado, debe suponerse que es parte de las condiciones de identidad de tal tropo el ser precisamente la instanciación de  $U$  y no de otro universal, y el estar instanciado en  $x_1, x_2, \dots, x_n, t$  y no otros objetos y otro instante de tiempo. Entonces:

(20)  $[Ux_1x_2 \dots x_n t]$  está fundado en  $U, x_1, x_2, \dots, x_n, t, U$ -en- $x_1, x_2, \dots, x_n, t$

Si se hace ahora el test por el que la fundación de los estados de cosas en sus componentes resultó desechada, se verá que no hay ningún problema con el bicondicional estricto que debería estar implicado por (20), de acuerdo al principio modal (4). En efecto, si el estado de cosas  $[Ux_1x_2 \dots x_n t]$  está fundado en sus constituyentes, y éstos incluyen el tropo  $U$ -en- $x_1, x_2, \dots, x_n, t$ , entonces, se seguiría que:

(21)  $\Box(((Ux_1x_2 \dots x_n t \text{ existe}) \leftrightarrow ((U \text{ existe}) \wedge (x_1 \text{ existe}) \wedge (x_2 \text{ existe}) \wedge \dots \wedge (x_n \text{ existe}) \wedge (t \text{ existe}) \wedge (U\text{-en-}x_1, x_2, \dots, x_n, t \text{ existe}))))$

Este bicondicional estricto es verdadero de izquierda a derecha pues hay dependencia ontológica del estado de cosas respecto de sus componentes, tal como lo había antes. Lo interesante es que el bicondicional estricto (21) también es verdadero de derecha a izquierda, pues en todo mundo posible en que existan el universal  $U$ , los objetos  $x_1, x_2, \dots, x_n$ , el tiempo  $t$  y el tropo  $U$ -en- $x_1, x_2, \dots, x_n, t$  tiene que existir el estado de cosas  $[Ux_1x_2 \dots x_n t]$ . Dado que es esencial para el tropo  $U$ -en- $x_1, x_2, \dots, x_n, t$  ser la instanciación de  $U$  en esos objetos en ese tiempo, no podría existir el universal  $U$  sin estar instanciado por tales objetos en ese tiempo, si es que existe el tropo en cuestión. Fácilmente se puede ver cómo la postulación de un tropo con las características indicadas evita que se dispare el

regreso de Bradley, pues no se requiere nada adicionalmente a los componentes del estado de cosas para fundar su unidad como tal.

Para que un tropo pueda cumplir estas funciones en la fundación de los estados de cosas se requiere que tenga un perfil modal muy definido. Debe ser parte de las condiciones de identidad de un tropo en qué objeto u objetos se encuentre instanciado, cuándo se encuentre instanciado y de qué universal sea la instanciación. Usualmente, los defensores de tropos pretenden eliminar o reducir los universales a clases de tropos perfectamente semejantes entre sí o clases naturales de tropos, por lo que la conexión del tropo con un universal no es algo que sea objeto usual de consideración. Cuando se trata, sin embargo, de la conexión de un tropo con el objeto particular en que se ‘encuentra’ o que lo ‘posee’, hay una enorme variedad de posiciones. Algunos han sostenido que en un objeto particular junto con los tropos debe postularse un sustrato, ‘particular desnudo’ o ‘particular delgado’ que los instancie (cf. Martin, 1980; Heil, 2003, 137-150, 169-178; 2012, 12-52). Estos filósofos están inclinados a pensar que es parte de las condiciones de identidad de un tropo el estar instanciado en un sustrato específico. Por lo tanto, en estas concepciones un tropo no puede ‘transmigrar’ de un objeto a otro. La mayoría de los defensores de ontologías de tropos, sin embargo, han pretendido no sólo reducir los universales a clases de tropos, sino que también los objetos particulares (cf. Williams, 1953a, 1953b; Campbell, 1990; Maurin, 2002, 117-180; Ehring, 2011, 98-135). La motivación central para las ontologías de tropos ha sido conseguir una teoría uni-categorial. Por supuesto, lo que se está presentando aquí es una motivación diferente, que tiene que ver con requerimientos sistemáticos internos de las ontologías de universales. Cuando se consideran las cosas desde la perspectiva de una teoría general de tropos, donde todo lo que hay en la realidad son entidades de tal categoría, no parece de entrada necesario atribuir a los tropos un perfil modal muy preciso. En las defensas ‘clásicas’ de ontologías uni-categoriales de tropos se ha adoptado una posición máximamente liberal respecto a la combinatoriedad de un tropo con otros. Los tropos pueden estar libremente juntos o separados entre sí. Un tropo puede estar integrando o no un cúmulo junto con otros tropos, y puede estar integrando un cúmulo en un instante de tiempo, y no estarlo integrando en otro instante de tiempo posterior. Un tropo conforma un cúmulo –y, con ello, un objeto particular– simplemente por el hecho de estar co-ocupando una región del espacio en un tiempo o, si se prefiere, por estar co-ocupando con

otros tropos una región del espacio-tiempo. La conformación de cúmulos de tropos es un hecho que no debe ser más misterioso que la ocupación de una región del espacio. No hay aquí ningún tipo de conexión modal más profunda entre un tropo y otros.

Una teoría de este tipo se aviene bien a inclinaciones humeanas, pues no hay mayores restricciones para que cualquier tropo exista junto o separado de cualquier otro. La ‘co-ocupación’ de la misma región del espacio, sin embargo, es menos inocente de lo que parece a primera vista. Si se tratase de un tropo, genera un regreso semejante al regreso de Bradley. Si no se trata de un tropo, sino de un hecho ontológicamente primitivo, la economía general de la teoría comienza a perderse.<sup>9</sup> Por estos motivos otras concepciones han postulado un perfil modal exigente para los tropos que van a conformar un cúmulo (cf. Simons, 1994). Se ha sostenido, por ejemplo, que los tropos que conforman un cúmulo deben ser todos ellos dependientes ontológicamente entre sí, de manera que ninguno de esos tropos podría existir sin que existiesen todos los restantes tropos que conforman ese cúmulo. En una teoría de este tipo no se hace necesario postular hechos primitivos de co-presencia o de otro tipo para evitar un regreso semejante al regreso de Bradley. Otras teorías, en este mismo espíritu, diferencian entre

---

<sup>9</sup> En efecto, la relación de co-ocupación que conecta a diferentes tropos entre sí difiere en aspectos importantes de la relación de ocupación entre un objeto y una región del espacio. La co-ocupación entre tropos debe poder excluir ciertos tropos, pero no otros. Los tropos determinados bajo la misma propiedad determinable se excluyen entre sí. Si en una región del espacio hay un tropo de masa de  $k$  gramos, entonces están automáticamente excluidos tropos de masa de  $k + n$  gramos en esa misma región. No cualquier tropo puede estar, entonces, junto con cualquier otro. Uno podría estar inclinado, también, a pensar que cualquier región del espacio debería seleccionar un y sólo un cúmulo de tropos: exactamente el cúmulo de todos los tropos que están co-ocupando tal región. Esto dejaría espacio para cúmulos con tropos incompatibles entre sí. En una concepción de este estilo, por otro lado, por definición no puede haber objetos diferentes en la misma región del espacio. Es una verdad empírica, sin embargo, que hay tales objetos. Acomodar estos hechos empíricos en la teoría obligaría a discriminar entre relaciones de co-ocupación que sí dan lugar a un cúmulo de las que no lo hacen. La relación de ‘co-ocupación’ a la que debería hacer apelación, por lo tanto, un defensor de una ontología de tropos, difiere sustantivamente de nuestras intuiciones ordinarias acerca de la ‘ocupación’ del espacio por un objeto —nuestro concepto ordinario— y no es nada inocente.

un ‘núcleo’ y una ‘periferia’ en el cúmulo de tropos. Los tropos del núcleo están todos ellos dependientes entre sí, por lo que ninguno de ellos podría existir sin que existiesen todos los restantes. Los tropos de la periferia, en cambio, podrían no existir y ello no impediría que existiesen los tropos del núcleo, aunque estos tropos periféricos no pueden existir sino junto a los tropos del núcleo. Los tropos periféricos son, entonces, dependientes de los tropos del núcleo, pero no al revés.

La concepción de los tropos que se aviene a lo que quiere proponerse aquí debe ser alguna de las que postula un perfil modal exigente para estos. Es neutral en cuanto a si los tropos deben estar o no instanciados en un sustrato. Es neutral en cuanto a si los tropos deben estar conformando un cúmulo, ya sea porque todos los tropos que conforman tal cúmulo son dependientes entre sí, o ya sea porque hay un núcleo y una periferia en ese cúmulo. Se requiere, en cualquier caso, que sea esencial para el tropo conformar el objeto que de hecho conforma, comoquiera sea concebida la naturaleza de tal ‘objeto’. Algo análogo sucede con el universal y el tiempo que conforman el estado de cosas. Si se quiere, la concepción que se está presentando resulta más cercana de la ontología de ‘cuatro categorías’ de Jonathan Lowe (cf. Lowe, 2006, 20-51). Lowe es un defensor de una teoría relativamente tradicional de universales y particulares. Lo que resulta peculiar en su concepción, sin embargo, es que junto a las propiedades universales postula ‘modos’ que son la instanciación de esas propiedades universales en el objeto particular.<sup>10</sup>

Se puede apreciar aquí que no se requiere sostener que la ‘instanciación’ es una relación peculiar o un tipo de relación peculiar —si es que uno va a introducir diferentes relaciones para diferentes tipos lógicos. No hay *una* única relación de instanciación ni siquiera para un tipo lógico determinado. Tampoco se requiere sostener que la instanciación designa un ‘vínculo

---

<sup>10</sup> Se distingue también entre propiedades universales —cuyas instanciaciones son ‘modos’— y *kinds* o universales sustanciales cuyas instanciaciones son sustancias particulares. Las cuatro categorías fundamentales son, entonces: propiedades, universales sustanciales, modos y sustancias particulares. Los universales sustanciales están ‘caracterizados’ por propiedades. Las sustancias particulares, a su vez, están también ‘caracterizadas’ por los modos. La ‘instanciación’ es una relación que sólo se da entre universales y particulares, pero no entre universales o entre particulares. Para este caso, la relación es la ‘caracterización’.

no-relacional' (*non-relational tie*) o un 'vínculo más estrecho que una relación' o un hecho ontológico primitivo. En la concepción que aquí se presenta, la conexión entre universal y particular viene dada por un tropo que es aquello en que precisamente consiste la instanciación del universal en el particular. Hay tantas instanciaciones como universales, particulares y tiempos. Hablar, entonces, de una relación general de 'instanciación' es simplemente hablar de la categoría general de los tropos —pues aquí todo tropo debe ser esencialmente la instanciación de un universal preciso.

Sucede, además, que en una concepción como la que se presenta no existiría ningún problema en identificar un estado de cosas con la suma mereológica de sus componentes. El motivo fundamental por el que habitualmente se ha rechazado tal identificación es que dos estados de cosas  $[Rx_1x_2t]$  y  $[Rx_2x_1t]$  que poseen los mismos componentes son completamente distintos si es que la relación  $R$  que los compone es asimétrica. Podría, entonces existir  $[Rx_1x_2t]$ , por ejemplo, y no existir  $[Rx_2x_1t]$ , tal como se indicó arriba. Si se introduce un tropo  $R$ -en- $x_1, x_2, t$ , entonces no hay ninguna posibilidad de que la suma mereológica de los componentes de  $[Rx_1x_2t]$  deje de seleccionar exactamente este estado de cosas y no  $[Rx_2x_1t]$ . Si existe el estado de cosas  $[Rx_1x_2t]$ , entonces existe la suma mereológica de  $R, x_1, x_2, t$  y  $R$ -en- $x_1, x_2, t$ . Si existe esta suma mereológica, entonces existe el estado de cosas  $[Rx_1x_2t]$ . El tropo  $R$ -en- $x_1, x_2, t$  tiene inscrito —por decirlo de algún modo— en su propia naturaleza que  $x_1$  tiene la relación  $R$  con  $x_2$  y no al revés. Alguna vez se han manifestado dudas respecto a la inteligibilidad de los estados de cosas porque no poseen una forma de estructuración mereológica (cf. Lewis, 1998). Si los estados de cosas se encuentran fundados en sus componentes del modo que aquí se ha indicado, estas dudas carecen de motivación.

#### 4. ¿Por qué deben estar fundados los estados de cosas?

Tal como se ha visto, hay un motivo importante para aceptar la existencia de tropos —con las características indicadas— si es que uno admite: (i) la existencia de estados de cosas conformados por universales y objetos particulares, cualquiera sea la naturaleza postulada de esos universales y de esos objetos particulares; y (ii) que los estados de cosas se encuentran fundados en sus componentes. La tesis que ha sido defendida hasta este momento es, por lo tanto, un condicional. *Si los estados de cosas se encuentran fundados, entonces hay*

*tropos*. Uno podría aquí preguntarse de una manera más general, sin embargo, si hay razones para defender de manera independiente la premisa (ii). La justificación independiente de la premisa (i) estará constituida por las razones aducidas para postular universales, las que son ampliamente conocidas. No requiere, por lo tanto, una consideración especial.

Uno podría, en primer lugar, sostener que los estados de cosas deben estar fundados en sus componentes porque *toda* entidad debe estar fundada en algo. Recuérdese que la relación de fundación es irreflexiva, asimétrica y transitiva, de acuerdo a los principios (5) a (7) formulados arriba.<sup>11</sup> Nada puede estar fundado en sí mismo. Por transitividad, si algo estuviese fundado en otra entidad que, a su vez, estuviese fundada en lo primero, entonces algo estaría fundado en sí mismo. No puede haber, por lo tanto, estructuras circulares de fundación. Sostener que todo debe estar fundado en algo es, por esto, sostener que deben existir cadenas infinitas de fundación. Implica sostener también que hay infinitas entidades para entrar en tales cadenas infinitas de fundación. Si, de manera general, todo debe estar fundado en algo, los estados de cosas deben estar fundados en algo. Los estados de cosas se encuentran fundados, tal como se ha explicado, en sus componentes. Esta forma de defensa requiere, adicionalmente, sostener que los componentes de un estado de cosas deban encontrarse, a su vez, fundados en otras entidades, las que, luego, también deben encontrarse fundadas en otras entidades. Y así al infinito. Esto parece, sin embargo, excesivo. Alguna u otra entidad debe resultar fundamental, esto es, no fundada en otras entidades. No sólo se trata de que resulte difícil de entender una cadena infinita de relaciones de fundación. Cualquier ontología debe proponer entidades fundamentales que estén en la base de las relaciones de fundación. La posición que se ha presentado es neutral respecto de qué relaciones ulteriores de fundación puedan darse entre objetos, universales, tiempos y tropos. Eventualmente los tiempos estarán fundados en otras entidades. Eventualmente

---

<sup>11</sup> La relación de fundación débil, en cambio, es reflexiva y simétrica. Es trivial que todo está fundado débilmente en algo, porque todo está fundado débilmente en sí mismo. Una tesis de este tipo no serviría para justificar la fundación de los estados de cosas, pues sería necesario que los estados de cosas estuviesen, a su vez, fundados en sus componentes.

lo estarán los objetos. En cualquier caso, una u otra de estas entidades debe resultar fundamental, no fundada en otras.<sup>12</sup>

Si esta vía de justificación del carácter fundado de los estados de cosas no parece razonable, tal vez sea conveniente considerar con más cuidado la posición alternativa a la defendida aquí en donde los estados de cosas *no* están fundados. Buena parte de las posiciones que se han adoptado en relación con el regreso de Bradley podrían ser formuladas como sosteniendo que los estados de cosas son fundamentales. Recuérdese que una entidad se dice “fundamental” si y sólo si no está fundada en nada (cf. (2)). Si los estados de cosas son fundamentales, entonces no hay nada en lo que estén fundados. Esto podría tomarse, en principio, como compatible con que el estado de cosas dependa ontológicamente de sus componentes. En efecto, tal como se ha destacado ya, las condiciones de identidad de un estado de cosas vienen dados por las entidades de que está compuesto. Si

---

<sup>12</sup> A pesar de lo extraño que pueda parecer, en la discusión reciente acerca del regreso de Bradley se ha sostenido que la lección que cabe sacar de él es que hay estructuras infinitas de ‘análisis’ o ‘explicación’ que resultan satisfactorias (cf. Gaskin, 2008, 354-355; Orilia, 2009). Aquí, tal como para otras discusiones, será clarificador transponer estas formulaciones en términos de relaciones de fundación. El problema planteado por Bradley es que un estado de cosas, por ejemplo  $[Pa]$  no se encuentra fundado en sus componentes. El estado de cosas  $[^1Pa]$  tampoco se encuentra fundado en sus componentes, ni los estados de cosas  $[^2Pa]$ , ó  $[^3Pa]$ , etcétera. Lo que se ha sostenido, sin embargo, es que aunque ninguno de esos estados de cosas de sucesivos niveles de complejidad están fundados en sus componentes, si se considera la totalidad de todos los infinitos componentes involucrados en tal secuencia sí existiría tal fundación. El estado de cosas  $[Pa]$  estaría fundado en  $^1, ^2, \dots, ^n, P, a, t$ . Aquí, la secuencia  $^1, ^2, \dots, ^n$  son las infinitas ocurrencias recursivas de la misma relación de instanciación, o son infinitas relaciones de instanciación diferentes para infinitos tipos lógicos diferentes. El ‘paso’ al infinito propuesto por Gaskin y Orilia puede hacer vacilar nuestras intuiciones inicialmente, pero subsisten aquí problemas cruciales. En primer lugar, no es nada de claro que exista una ‘totalidad’ de infinitas relaciones de instanciación de distintos tipos lógicos, o que existan infinitas ocurrencias diferentes de la misma relación de instanciación. Más bien, la situación parece ser que *no* hay tal totalidad. En segundo lugar, no se ve porqué la existencia de la secuencia infinita  $^1, ^2, \dots, ^n$  implique aquí alguna diferencia. Las infinitas relaciones de instanciación, o bien la relación de instanciación de la que se espera que esté ocurriendo recursiva e infinitamente podrían existir y no existir el estado de cosas  $[Pa]$ .

los estados de cosas son entidades fundamentales, entonces su existencia debe ser, de algún modo, un hecho ontológico ‘primitivo’. Una alternativa teórica de este tipo es la que ha sido propuesta por filósofos como Herbert Hochberg (cf. Hochberg, 1978, 338-339). También, sin embargo, es ésta la alternativa que uno podría adscribir a quienes sostienen que la instanciación es un hecho primitivo (cf. Strawson, 1959, 167-168; Bergmann, 1967, 9-12; Armstrong, 1978a, 108-113; 1989, 108-110; 1997, 127; 2004, 46-48). En efecto, al sostener que no debe suponerse que la instanciación sea una relación como cualquier otra –con lo que se dispara el regreso de Bradley– se está sosteniendo que no debe tratar de fundarse el hecho de que un universal esté instanciado en ciertos universales en cierto tiempo en alguna entidad adicional a esos universal, objetos y tiempo. Los estados de cosas son simplemente entidades fundamentales. Un estado de cosas es esencialmente el instanciarse de un universal en uno o varios objetos en un tiempo. Si este hecho es fundamental –llámese “instanciación” o como se quiera– entonces los estados de cosas son entidades fundamentales.

Hay motivos, sin embargo, para pensar que los estados de cosas no son fundamentales del modo indicado. Como la contradictoria de esta tesis es precisamente que los estados de cosas están fundados, y como la mejor alternativa para fundar los estados de cosas es suponer que hay tropos, estos serían motivos para pensar que hay tropos. Un primer motivo para sostener que los estados de cosas no pueden ser fundamentales es porque se encuentran fundados parcialmente en sus componentes. La tesis general que podría sugerirse aquí es que todo lo que está fundado parcialmente está también fundado. Algo así es lo que parece imponer la definición de fundación parcial dada arriba (cf. (9)):  $[(x \text{ está fundado parcialmente en } y) =_{\text{df}} \exists z_1 z_2 \dots z_n (x \text{ está fundado en } y, z_1, z_2, \dots, z_n)]$ . Como se ha identificado la dependencia ontológica con la fundación parcial, el hecho de que los estados de cosas dependan ontológicamente de los universales, objetos y tiempos que los componen –algo difícilmente cuestionable, dado que las condiciones de identidad de un estado de cosas están constituidas por tales componentes– se sigue que los estados de cosas deben estar fundados. Este argumento, sin embargo, no parece muy verosímil. En primer lugar, no parece haber una justificación independiente para la tesis general aparte de la forma en que ha sido definida la ‘fundación parcial’ en términos de la ‘fundación’. Esto parece una forma de obtener la fundación de los estados de cosas por mera estipulación y, lo que es más, obtener también por definición tropos, ya

que deben postularse tropos si es que los estados de cosas están fundados. En segundo lugar, si se admite la tesis general según la que todo lo que está fundado parcialmente o depende ontológicamente de otra entidad, está también fundado, se genera un problema estructuralmente semejante para los tropos que están aquí siendo postulados. En efecto, los tropos que se han postulado para la fundación de los estados de cosas dependen ontológicamente del universal del que son la instanciación, del objeto u objetos en donde se instancian y del tiempo cuando se instancian. Hay aquí un margen importante para variaciones acerca de cómo hayan de ser entendidos los objetos y los tiempos, pero comoquiera que sean entendidos, los tropos serán ontológicamente dependientes de ellos. Si la dependencia ontológica es fundación parcial, entonces debería sostenerse que estos tropos deben estar fundados. El universal del que sean instanciación, junto con el objeto u objetos y el tiempo en donde se instancian no serían fundamento de tales tropos. Se generaría, entonces, un nuevo regreso de Bradley. La postulación de tales tropos como solución al regreso resultaría completamente inútil.

Hay un segundo motivo, sin embargo, para rechazar el carácter fundamental de los estados de cosas mucho más convincente. En efecto, la instanciación primitiva de un universal en uno o varios objetos en un tiempo parece diferir de un tropo sólo en el nombre. En efecto, quien postula un tropo que esencialmente es la instanciación de un universal en uno o varios objetos en un instante de tiempo está postulando una entidad particular cuya naturaleza se agota en ser la ‘conexión’ de tales universal, objetos y tiempo. ¿Qué otra cosa sería un hecho de ‘instanciación primitiva’? Quien sostenga que los estados de cosas son entidades fundamentales, dado que las instanciaciones son hechos ontológicos primitivos, estará postulando como entidades fundamentales a tales estados de cosas, los universales y los objetos —si se dejan a un lado los tiempos. Son tres tipos de entidades fundamentales. Quien postula un tropo que funda el estado de cosas estará postulando también tres tipos de entidades fundamentales: universales, objetos y tropos. Existe aquí, sin embargo, la ventaja teórica de que en vez de suponer que hay un hecho ontológico primitivo de ‘instanciación’, una relación que no es relación, se admite una categoría ontológica perfectamente conocida y largamente estudiada. Esto deja abierta la posibilidad, además, de que los objetos sean entendidos como cúmulos de tropos, con lo que los tipos de entidades fundamentales en la ontología se reducirían a dos: universales y tropos.

Así, resulta que, o bien los estados de cosas están fundados en sus constituyentes o bien no lo están. En el primer caso, se debe postular un tropo que esencialmente es la instanciación de un universal en uno o varios objetos en un tiempo. En el segundo caso, se debe postular una categoría ontológica adicional y hechos ontológicamente primitivos que parecen poco económicos y que, además, parecen diferir de un tropo sólo en el nombre. Estos son motivos para pensar que los estados de cosas están, efectivamente, fundados en sus componentes y que hay tropos.

## 5. Conclusiones

Se ha sostenido en este trabajo que, si los estados de cosas se encuentran fundados en sus constituyentes, entonces deben postularse tropos con ciertas características específicas. Para esto, se ha considerado el conocido problema del ‘regreso de Bradley’ como un problema acerca de la –eventual– relación de fundación entre un estado de cosas y sus componentes. La relación de fundación es una relación primitiva, multígrada, irreflexiva, asimétrica, transitiva y que determina un patrón modal entre diferentes entidades. Parece la forma más prometedora para considerar las cuestiones que tradicionalmente se han tratado como cuestiones de ‘reducción’, ‘supervenencia’ o ‘explicación ontológica’. Un estado de cosas es una estructuración –en principio, no mereológica– de universales, objetos y tiempos. Cualquier ontología que postule universales debe explicar –ulteriormente– cómo es que tal universal se ‘conecta’ con un objeto particular y, con ello, cómo es que se constituye un estado de cosas.

El problema del regreso de Bradley es una dificultad sistemática que tiene que ver, precisamente, con la conformación de tales estructuras. La existencia del universal que integra un estado de cosas, el objeto u objetos que integran un estado de cosas, y el tiempo que integra un estado de cosas, no son suficientes para garantizar la existencia de éste. El estado de cosas no parece estar fundado en sus componentes. Si uno aquí introduce una relación de ‘instanciación’ entre universal y particular, la situación no mejora, pues tal relación de instanciación es un universal como cualquier otro y podría existir sin estar, de hecho, instanciado, en tales universal, objeto u objetos, y tiempo. Otras relaciones ulteriores de instanciación tampoco mejoran la situación. Si uno, en cambio, introduce una relación particular de instanciación, que esencialmente sea la instanciación del universal en cues-

tión en el objeto u objetos en cuestión, en el tiempo en cuestión, el estado de cosas sí estará fundado en sus componentes. Es más. No habría ninguna dificultad para sostener que un estado de cosas es aquí la fusión mereológica de sus componentes.

Al examinar, entonces, el problema del regreso de Bradley como un problema acerca de la fundación de un estado de cosas en sus constituyentes, aparece que si los estados de cosas están fundados en sus constituyentes, hay tropos. Una cuestión ulterior, sin embargo, es si hay o no motivos para pensar que los estados de cosas *deben* estar fundados. No parece razonable, en efecto, sostener que toda entidad deba estar fundada. Algunas estarán fundadas, otras serán fundamentales. Tampoco parece una buena razón para sostener que los estados de cosas están fundados en sus constituyentes que los estados de cosas dependen ontológicamente de sus constituyentes. Si toda entidad que fuese dependiente ontológicamente de otra estuviese fundada, un problema análogo al regreso de Bradley surgiría para los tropos que han sido postulados precisamente para evitar este regreso. Su postulación sería inútil.

Si se sostiene que los estados de cosas son fundamentales, esto es, no están fundados en nada, deben postularse hechos ontológicos primitivos que podrían ser evitados. En este respecto, la fundación de los estados de cosas en sus componentes que incluyen tropos, ofrece ventajas teóricas.<sup>13</sup>

### Referencias bibliográficas

David M. Armstrong (1978a), *Universals and Scientific Realism*, Volume I: *Nominalism and Realism*, Cambridge: Cambridge University Press.

David M. Armstrong (1978b), *Universals and Scientific Realism*, Volume II: *A Theory of Universals*, Cambridge: Cambridge University Press.

David M. Armstrong (1989), *Universals. An Opinionated Introduction*, Boulder: Westview.

David M. Armstrong (1997), *A World of States of Affairs*, Cambridge: Cambridge University Press.

---

<sup>13</sup> Este trabajo ha sido redactado en ejecución del proyecto de investigación Fondecyt 1120015 (Conicyt, Chile). Una versión preliminar fue presentada en el seminario del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Agradezco las sugerencias y comentarios de los asistentes.

- David M. Armstrong (2004), *Truth and Truthmakers*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Paul Audi (2012), "A Clarification and Defense of the Notion of Grounding" en Correia y Schnieder (2012a), 101-121.
- Gustav Bergmann (1967), *Realism. A Critique of Brentano and Meinong*, Madison, Milwaukee: The University of Wisconsin Press.
- Francis H. Bradley (1897), *Appearance and Reality*, Oxford: Clarendon Press.
- Keith Campbell (1990), *Abstract Particulars*, Oxford: Blackwell.
- Fabrice Correia y Benjamin Schnieder (eds.) (2012a), *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fabrice Correia y Benjamin Schnieder (2012b), "Grounding: An Opinionated Introduction" en Correia y Schnieder (2012a), 1-36.
- Fabrice Correia (2012), "On the Reduction of Necessity to Essence" *Philosophy and Phenomenological Research* 84, 639-653.
- Douglas Ehring (2011), *Tropes. Properties, Objects, and Mental Causation*, Oxford: Oxford University Press.
- Kit Fine (1994), "Essence and Modality" *Philosophical Perspectives* 8, 1-16.
- Kit Fine (1995), "Ontological Dependence" *Proceedings of the Aristotelian Society* 95, 269-290.
- Kit Fine (2010), "Some Puzzles of Ground" *Notre Dame Journal of Formal Logic* 51, 97-118.
- Kit Fine (2012a), "The Pure Logic of Ground" *The Review of Symbolic Logic* 5, 1-25.
- Kit Fine (2012b), "Guide to Ground" en Correia y Schnieder (2012a), 37-80.
- Richard Gaskin (2008), *The Unity of the Proposition*, Oxford: Oxford University Press.
- Reinhardt Grossmann (1973), *Ontological Reduction*, Bloomington: Indiana University Press.
- Reinhardt Grossmann (1983), *The Categorical Structure of the World*, Bloomington: Indiana University Press.
- John Heil (2003), *From an Ontological Point of View*, Oxford: Clarendon Press.
- John Heil (2012), *The Universe as We Find it*, Oxford: Clarendon Press.
- Herbert Hochberg (1978), *Thought, Fact, and Reference. The Origins and Ontology of Logical Atomism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kathrin Koslicki (2012), "Essence, Necessity, and Explanation" en Tuomas

- E. Tahko (ed.), *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 187-206.
- David Lewis (1991), *Parts of Classes*, Oxford: Blackwell.
- David Lewis (1998), "A World of Truthmakers?", *Times Literary Supplement* 4950 (13 de febrero de 1998), 30. Reimpreso en Lewis (1999), 215-220. Se cita por esta última versión.
- David Lewis (1999), *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- E. Jonathan Lowe (2006), *The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford: Clarendon Press.
- Charles B. Martin (1980), "Substance Substantiated", *Australasian Journal of Philosophy* 58, 3-10.
- Anna-Sofia Maurin (2002), *If Tropes*, Dordrecht: Kluwer.
- Anna-Sofia Maurin (2011), "An Argument for the Existence of Tropes" *Erkenntnis* 74, 69-79.
- Bo Meinertsen (2008), "A Relation as the Unifier of States of Affairs" *Dialectica* 62, 1-19.
- D. W. Mertz (1996), *Moderate Realism and its Logic*, New Haven: Yale University Press.
- Francesco Orilia (2009), "Bradley's Regress and Ungrounded Dependence Chains: A Reply to Cameron" *Dialectica* 63, 333-341.
- Gideon Rosen (2010), "Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction" en Bob Hale and Aviv Hoffman (eds.), *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 109-136.
- Gonzalo Rodríguez-Pereyra (2002), *Resemblance Nominalism. A Solution to the Problem of Universals*, Oxford: Clarendon Press.
- Jonathan Schaffer (2009), "On What Grounds What" en David Chalmers, David Manley y Ryan Wasserman (eds.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford: Clarendon Press, 347-383.
- Benjamin Schnieder (2011), "A Logic for 'Because'" *The Review of Symbolic Logic* 4, 445-465.
- Peter Simons (1987), *Parts. A Study in Ontology*, Oxford: Clarendon Press.
- Peter Simons (1994), "Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance", *Philosophy and Phenomenological Research* 54, 553-575.
- Peter F. Strawson (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen.

William Vallicella (2000), "Three Conceptions of States of Affairs", *Noûs* 34, 237-259.

William Vallicella (2002), "Relations, Monism, and the Vindication of Bradley's Regress", *Dialectica* 56, 3-35.

Jan Willem Wieland y Arianna Betti (2008), "Relata-Specific Relations: A Response to Vallicella", *Dialectica* 62, 509-524.

Donald C. Williams (1953a), "On the Elements of Being: I", *The Review of Metaphysics* 7, 3-18.

Donald C. Williams (1953b), "On the Elements of Being: II", *The Review of Metaphysics* 7, 71-92.

*Recibido: 4/2014; aceptado: 7/2014*

## Principios y conclusiones en una axiomatización de la astronomía de *Acerca del cielo I* de Aristóteles

Manuel Berrón\*

**Resumen:** En *Acerca del cielo I* se encuentran cuatro pruebas fundamentales de la cosmología aristotélica, a saber: la prueba de la existencia del éter, la prueba de la finitud del universo, la prueba de su unicidad y la prueba de su ingenerabilidad e incorruptibilidad. Ofrecemos una reconstrucción parcial del conjunto de estas cuatro pruebas para poner en evidencia que ellas utilizan un grupo semejante de premisas y definiciones. En efecto, nuestro propósito es mostrar que dicho conjunto de pruebas utiliza los mismos principios y, de este modo, que en una reconstrucción axiomática del total de pruebas podemos hallar un número semejante, o incluso mayor, de premisas que de conclusiones. Así, encontramos una forma alternativa para una axiomatización posible en *Acerca del cielo* de Aristóteles.

**Palabras clave:** Aristóteles, *Acerca del cielo*, demostración científica, axiomatización.

**Abstract:** In *On The Heavens* there are four crucial proofs of Aristotelian cosmology, namely: proof of the aether existence, proof of the finitude of the universe, proof of its unicity and proof of its ungenerability and its indestructibility. We do a partial reconstruction of the hole of these four proofs to show that they use a similar set of premises and definitions. In fact, our goal is to show that such set of proofs uses the same principles and, in this way, that in a axiomatic reconstruction of the hole of proofs we can find a similar number, even higher, of premises than conclusions. Thus, we find an alternative way for a possible axiomatization on Aristotle's *On The Heavens*.

**Key words:** Aristotle, *On The Heavens*, scientific demonstration, axiomatization.

---

\* Doctor en Humanidades, mención Filosofía, por la Universidad Nacional de Rosario. Profesor en la Facultad de Humanidades y Ciencias y en la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional del Litoral. Ha sido becario postdoctoral del CONICET. Dirección electrónica: manuel.berron@gmail.com.

## Introducción

Abordaremos la presentación final que adquiere *Acerca del Cielo I* (DCI) atendiendo al modo en que son elaboradas las demostraciones sobre los tópicos astronómicos en cuestión. Nuestra línea de lectura adhiere a la opinión menos difundida de que Aristóteles, en sus textos científicos tales como *Acerca del cielo*, *Meteorológicos*, *Acerca de la generación y la corrupción*, entre los más destacados, está siguiendo sus prescripciones metodológicas expuestas principalmente en los *Analíticos*. Entre estas prescripciones, nos interesa destacar que es factible encontrar en tales textos el uso de la demostración científica y, además, que tales demostraciones soportan el formato del silogismo.<sup>1</sup> En efecto, asumimos un silogicismo moderado<sup>2</sup> puesto que suponemos que las demostraciones, si bien no están expresadas en el formato del silogismo, son capaces de admitirlo. En ese mismo sentido, además de mostrar la admisibilidad para las demostraciones del formato del silogismo, pretendemos exhibir que entre las premisas primeras de éstos

---

<sup>1</sup> Tal es la línea sugerida primeramente por A. Gotthelf en “First principles in Aristotle’s Parts of Animals”, editado por A. Gotthelf y J. G. Lennox en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, Cambridge, 1987, y en “The elephant’s nose: Further reflections on the axiomatic structure of biological explanation in Aristotle”, editado por Kullmann y Föllinger en *Aristotelische Biologie, Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Stuttgart, 1997. Esta línea fue continuada y desarrollada por W. Detel *Aristoteles Analytica Posteriora*, Akademie Verlag, 1993, y “Why all animals have a stomach”, en Kullman y Föllinger (Ed.), *op. cit.*, 1997.

<sup>2</sup> El término lo tomamos de Ferejohn (Ferejhon, Michael, *The Origins of Aristotelian Science*, New Haven/ Londres, Yale University Press, 1991), quien distingue entre silogicistas y antisilogicistas. Los segundos son aquellos que defienden la tesis de la discrepancia (la línea de crítica de Solmsen continuada por Barnes, cfr. Solmsen, Friedrich, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin, Weidmann, 1929 y Barnes, Jonathan, “Aristotle’s Theory of Demonstration”, en *Phronesis* 14) mientras que los primeros la rechazan. Los silogicistas imprimen un carácter geométricista a la estructura de las demostraciones científicas llevando la lectura más allá de lo que afirma el propio Aristóteles (la “Introduction” de Ross en Aristotle, *Prior and Posterior Analytics*, Oxford, Oxford University Press, Trad. D. Ross, 1949 y Hintikka, Jikko, “On the Ingredients of an Aristotelian Science”, en *Nous* VI – 1, 1972). Ferejohn se separa de ambos extremos para defender un silogicismo en el sentido de que las demostraciones científicas toman el formato del silogismo, pero sin el agregado de la lectura geométrizante (cf. Ferejohn: *op. cit.*, 18-9).

se encuentran principios científicos. Claramente, sólo tendremos auténticas demostraciones científicas si los puntos de partida son principios y, en esa dirección, pretendemos exhibir que, efectivamente, entre dichas premisas encontramos definiciones científicas, *i. e.*, los genuinos principios de la ciencia según los *Analíticos*.

Nuestro enfoque se contraponen a la línea interpretativa más difundida en la segunda mitad del S. XX que hizo hincapié en la aparente contradicción o discrepancia entre la filosofía de la ciencia de Aristóteles presentada en los *Analíticos* y su práctica científica.<sup>3</sup> La tesis emblemática de la discrepancia articuló armónicamente con la poderosa relectura de la dialéctica aristotélica (especialmente a partir del III *Symposium Aristotelicum* de 1963 dedicado a la dialéctica y, con ella, a *Tópicos*) que ubicó a ésta como herramienta metodológica predilecta.<sup>4</sup> La dialéctica, así revalorizada, se constituyó en la principal herramienta tanto en la heurística de los principios como en la justificación de los mismos y, en este marco, las herramientas propuestas por Aristóteles como claves en el desarrollo del conocimiento científico –principalmente la demostración científica y la inducción– pasaron a ocupar un lugar secundario o incluso inexistente en la práctica científica aristotélica.

Con todo, el veredicto extremo al que se arribó comenzó a ser relativizado al profundizarse en el estudio de las obras de ciencia natural de Aristóteles. Este hecho aconteció especialmente a partir de la década de 1980 con el desarrollo de la investigación sobre las obras de biología del estagirita.<sup>5</sup> En ese marco, cuyo amplio universo de tópicos a discutir no podemos

<sup>3</sup> El autor emblemático de esta interpretación es J. Barnes quien soluciona el problema de la discrepancia proponiendo que los textos de ciencia están elaborados en vistas de descubrir los principios mientras que la teoría de la demostración sólo es útil para la exposición a partir de principios ya conocidos (cf. Barnes, *op. cit.*, 138).

<sup>4</sup> El organizador del Simposio, G. E. L. Owen, fue uno de los más fuertes impulsores de la reivindicación de la dialéctica como herramienta central a partir de su influyente artículo “*Tithenai ta phainómena*” presentado en el II Simposio (editado en Susan Mansion, *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain-la-neuve, Editions de L’Institut supérieur de philosophie, 1980). También vieron la luz dos influyentes obras en este período: de Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen, 1962 y de Pierre Aubenque, *Le problème de l’être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, 1962.

<sup>5</sup> Se destacan las compilaciones realizadas por Lennox y Gotthelf (de 1987, ya citada) y de L. Judson (Lindsay Judson (ed.), *Aristotle’s Physics, A collection of Essays*,

abordar dadas las dimensiones de un trabajo de este tipo, cabe señalarse que se revalorizó el aporte de la investigación empírica en desmedro de un uso exclusivo de la dialéctica<sup>6</sup> así como también se volvió a ponderar el uso de la demostración científica o, al menos, de la existencia de una trama demostrativa subyacente en las obras de biología.<sup>7</sup> Bastan éstos como ejemplos de algunos de los más importantes temas reconsiderados en los últimos años. No pretendemos profundizar en ello sino que, centrándonos en nuestro trabajo, el objetivo que perseguimos particularmente consiste, por un lado, en volver manifiesto que las diferentes demostraciones realizadas por Aristóteles sobre los tópicos mencionados en *DC I*, a saber: la existencia del éter, la finitud, la ingenerabilidad e incorruptibilidad y la unicidad del universo, admiten el formato del silogismo y, además, utilizan un mismo “soporte teórico”.<sup>8</sup> Tal soporte se encuentra constituido por un conjunto de definiciones brindadas por Aristóteles en el comienzo de *DC* que, luego y en la medida que el asunto discutido lo requiere, se ve ampliado con nuevas definiciones. Por otro lado, una vez que hayamos logrado la reconstrucción y mostremos que las pruebas se remiten a un mismo soporte teórico, estaremos en condiciones de valorar qué relación existe entre las premisas iniciales y las conclusiones probadas, *i. e.*, entre los principios y las conclusiones. En efecto, podremos valorar qué número de premisas son requeridas para la construcción de las distintas demostraciones. Finalmente, esta reconstrucción de las pruebas nos permitirá visualizar cuál es el modo en que se puede comprender una axiomatización<sup>9</sup> de la astronomía presentada en *DC I*.

---

Oxford, 1991) y que reúnen los trabajos de las principales investigaciones sobre biología y física en Aristóteles de dicha década.

<sup>6</sup> Cf. Bolton, Robert, “Aristotle’s Method in Natural Science, Physics I”, en L. Judson, *op. cit.*, pp. 1-30.

<sup>7</sup> Cf. Gotthelf, A., “First principles in Aristotle’s Parts of Animals”.

<sup>8</sup> La expresión “soporte teórico” es nuestra opción para traducir el término inglés *background* utilizado por W. Detel para aludir al conjunto de principios que constituyen el trasfondo teórico sobre el que Aristóteles construye sus demostraciones (cf. Detel, W., “Why all animals have stomach”, p. 87 ss.). He contribuido en el desarrollo de esta noción con un trabajo que se encuentra en prensa (cf. Berrón, Manuel, “El soporte teórico subyacente en las pruebas de la unicidad del cielo en *Acerca del cielo I 8* de Aristóteles”, en *Teorema*, Universidad de Oviedo, 2015).

<sup>9</sup> Entiéndase por “axiomatización” simplemente la posibilidad de distinguir en el marco de una disciplina científica entre proposiciones básicas y subordinadas, *i. e.*,

Para alcanzar dicho fin, tomaremos pasajes puntuales de *DC I* en donde encontramos demostraciones claves que podemos reconstruir, como hemos señalado, bajo el formato del silogismo. Luego de su reconstrucción, podremos mostrar el modo en que tales demostraciones se conectan con las hipótesis iniciales –tal es el modo en que Aristóteles las llama– expresadas en el formato de definiciones. De este modo, en (1) haremos un desarrollo de aspectos relevantes de la discusión actual sobre el tópico; en (2) explicitaremos cuáles son las hipótesis o puntos de partida sobre los que se construyen las demostraciones; a continuación, por medio de una selección de pasajes de *DC I*, reconstruiremos distintas demostraciones: (2.1) hipótesis o puntos de partida; (2.2) prueba de la existencia del éter; (2.3) prueba de la finitud del universo; (2.4) prueba de la unicidad del universo; y (2.5) prueba de la ingenerabilidad e incorruptibilidad del universo. En (3) conectaremos estas demostraciones con las definiciones presentadas en (2). En (4) discutiremos el alcance del examen de los textos y (5) extraeremos algunas conclusiones.

## 1. Principales aspectos de la discusión

Me detendré en tres tópicos centrales referidos a la revalorización de la propuesta epistemológica presentada en los *Analíticos* y el modo en que estos aspectos del problema pueden ser encontrados en las obras de ciencia natural.<sup>10</sup> Para ello, tocaremos brevemente aquí los siguientes temas tal como han sido abordados recientemente por distintos autores: (a) el uso implícito de la demostración científica; (b) el uso de definiciones como principios de las ciencias; (c) el modelo posible para una axiomática alternativa.

(a) Como he señalado, la visión preponderante en la segunda mitad del S. XX sobre el tópico de la demostración científica asume que ésta no habría sido utilizada realmente en los tratados de ciencia natural. Es indiscutible que la presentación final de las obras aristotélicas posee un formato

---

principios y teoremas. Sobre sistemas axiomáticos, v. Cassini, Alejandro, *El juego de los principios*, Buenos Aires, AZ, 2006.

<sup>10</sup> Me limito a referirme a autores que considero pueden ser valiosos en mi propuesta de conciliar lineamientos metodológicos de los *Analíticos* con las obras de ciencia natural. Razones de espacio me fuerzan a no profundizar en los autores que critican esta posibilidad. Con todo, estos últimos son los que más reconocimiento tienen en la bibliografía crítica; ocasionalmente me referiré a ellos.

particular: escasas referencias empíricas (con la honrosa excepción de las obras de biología), numerosos argumentos dialécticos, críticas a otros filósofos, argumentos que apelan a la geometría, etc. Con todo, tildar a Aristóteles de contradictorio— tal es la perspectiva de la tesis de la “discrepancia”— parece ser simplificador. En una dirección diferente plantea las cosas M. Ferejohn, quien propone distintas etapas en la exposición aristotélica. En una primera etapa “presilogística” abundaría un “eclecticismo metodológico” en el sentido de que no hay un sólo método para acceder a los principios sino que Aristóteles articularía los distintos métodos por él investigados, a saber: la dialéctica y sus herramientas, el aporte de la investigación empírica e, incluso, la articulación de éstos con la demostración científica. Tal metodología híbrida recurriría, de modo preponderante pero no exclusivamente, a la dialéctica<sup>11</sup> mientras que, en otra etapa, de corte demostrativo se apelaría a la demostración científica y, con ella, al recurso del silogismo. Ferejohn convierte el problema planteado por la aparente contradicción en un nuevo acertijo: ¿cómo conciliar los distintos métodos caracterizados por Aristóteles a lo largo del *Organon* en su uso particular en los tratados de ciencia?<sup>12</sup> De este modo, la lectura de Ferejohn genera un espacio para pensar en la articulación de la demostración científica en los tratados científicos y deja planteada la posibilidad de que ella opere demostrativamente a partir de principios. Quien ha hecho un aporte relevante en esta dirección es A. Gotthelf puesto que asume que es posible concebir una estructura axiomática implícita en *Partes de los animales* y, con ella, un uso implícito de la demostración científica.<sup>13</sup> Gotthelf establece la existencia de estructuras

---

<sup>11</sup> A ciencia cierta, Ferejohn sostiene que esta etapa recurre a la división platónica (cf. Ferejohn, M., *op. cit.*, p. 6), pero consideramos que este estadio es más complejo y que integra la dialéctica en sentido aristotélico —como es presentada en *Tópicos*— y, por ello, que tiene a disposición la división, pero también otros recursos.

<sup>12</sup> A ciencia cierta, Ferejohn se ocupa de examinar el modo en que la división (*APo.* II 13), de raigambre platónica pero en versión aristotélica, puede ser útil en el hallazgo de las definiciones, *i. e.*, de los principios de las ciencias (cf. Ferejohn, M., *op. cit.*, pp. 19 ss.). Es nuestra lectura la que aumenta al conjunto del *Organon* el enfoque que convierte el problema de la discrepancia en el problema de la conciliación de métodos.

<sup>13</sup> Cf. Gotthelf, A., *op. cit.* p. 169. Además, Kullmann y Lennox mostraron también el uso de la *apódeixis* en *HA* I 6 (cf. Kullmann, W., *Wissenschaft und Methode*. Berlin: Walter de Gruyter. 1974: p. 81 n. 8 y Lennox, James, “Divide and explain:

argumentativas en *PA* que claramente exponen la existencia de presupuestos teóricos utilizados demostrativamente a lo largo de *PA* II-IV. Su hipótesis de lectura es que existe un trasfondo teórico común que opera como soporte para el grueso de las argumentaciones presentadas en esta obra. La estructura axiomática sólo aparecería si se hiciera el esfuerzo por mostrar el modo en que las diversas pruebas presentadas se ponen explícitamente en conexión con dicho trasfondo. De este modo, la tesis de Gotthelf es que la demostración científica está siendo utilizada realmente en los tratados de biología pero no explícitamente. Dado que para que haya una demostración es preciso contar con principios a partir de los cuales construirla, si se logra mostrar cuáles son los principios utilizados y el modo en que ellos actúan en contextos demostrativos se podría afirmar que nos encontramos con verdaderas *apodeixis*, las que, incluso, estarían cumpliendo con los requerimientos de *APo.* I 2 71b21-22. W. Detel retoma esta idea ampliando el alcance central de la tesis: en efecto, él sostiene que la teoría subyacente, que llamo aquí “soporte teórico”, no se limita sólo a la disciplina en cuestión sino que se ramifica en todas aquellas disciplinas que pueden aportar principios explicativos causales.<sup>14</sup> Detel defiende también el uso implícito de la demostración científica pero potencia la tesis al ramificar el uso de la demostración en múltiples direcciones. El resultado es un soporte teórico en formato de red teórica transdisciplinar,<sup>15</sup> aunque organizada jerárquicamente, que permite brindar múltiples explicaciones para la conclusión examinada (Detel denomina a esta búsqueda como el trabajo del análisis<sup>16</sup>).

(b) Un importante y reciente esfuerzo por reconsiderar la importancia de las definiciones como principios de las ciencias y su conexión con la teoría de la demostración puede ser encontrado en el rico examen del asunto realizado por D. Charles.<sup>17</sup> Entre los numerosos aspectos de su trabajo, nos interesa destacar la trabazón que urde entre la demostración y

---

the *Posterior Analytics* in practice”, en Gotthelf y Lennox, *op. cit.*, pp. 101-2).

<sup>14</sup> Detel, W.: “Why all animals have stomach”, pp. 83-4 y Detel, W.: “Aristotle’s Logic and Theory of Science”, en Gill y Pellegrin (Eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, 2006, p. 246.

<sup>15</sup> Con “transdisciplinar” queremos decir que, en el marco de una prueba específica, es lícito recurrir a principios de distintas ciencias sin caer el error del traspaso entre géneros diferentes.

<sup>16</sup> Cf. Detel, W., *op. cit.*, pp. 245-7.

<sup>17</sup> Charles, D., *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford, OUP, 2000.

la definición. Su lectura de *APo.* II 8-10 lo conduce a sostener que, según Aristóteles, sólo nos encontramos con una genuina definición cuando la podemos utilizar en un contexto demostrativo. La crítica de Aristóteles al método de la deducción general –como Charles la denomina– y de la división en *APo.* II 4-6 consiste en observar que tales recursos permiten hallar definiciones, pero que resultan impotentes para lograr certeza sobre si tales definiciones son correctas.<sup>18</sup> Ambos métodos no sobrepasan lo que él llama la *Restricción definicional* puesto que no son capaces de brindar razones que aseguren que la definición es correcta.<sup>19</sup> Además, parte de la *Restricción definicional* consiste en una *Condición de prioridad* (también llamada *Condición de simplicidad*<sup>20</sup>). Esta exigencia supone para el método que alcanza la esencia que debe también legitimar la afirmación de que alguna característica presente en X es prioritaria respecto de toda otra característica de X.<sup>21</sup> Hechas estas críticas a la deducción general y a la división, Aristóteles propondría a la demostración como el único método capaz de aportar razones fehacientes para garantizar haber hallado genuinas definiciones. Según su interpretación, los términos que componen una definición deben proveer la información causal, de modo que al usar las definiciones en contextos demostrativos ellos introduzcan alguna de las cuatro causas en la explicación del fenómeno. Así, la explicación, es decir, la construcción de una demostración científica, captura el “orden causal” que conecta el fenómeno a explicar con las características relevantes y necesarias presentes en la definición.<sup>22</sup> De este modo, encontramos que la lectura presentada por Charles tiene puntos de contacto con los lineamientos generales desarrollados en (a) de Gotthelf y Detel. En efecto, estos dos autores aceptan el uso de la demostración científica en los tratados de ciencia mientras que Charles construye una interpretación en la que vincula indisolublemente la práctica demostrativa –tal como debería ser hallada en los tratados de ciencia– con el contexto de prueba de las definiciones. Ambas hipótesis pueden ser conectadas si somos capaces de mostrar que en un texto científico específico tal como *DC* podemos encontrar tanto demostraciones

---

<sup>18</sup> Charles, D., *op. cit.*, pp. 196-200.

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 189.

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 195.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 191.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 200.

como definiciones. De hecho, sólo obtendremos verdaderas definiciones si las tenemos operando como principios de las demostraciones a la vez que sólo obtendremos genuinas demostraciones si en ellas actúan definiciones como principios.<sup>23</sup>

(c) En su distinción entre silogicistas y antisilogicistas, Ferejohn destaca que su propia lectura se encuentra entre los primeros. Sin embargo, señala que los silogicistas más extremos asocian a la lógica del silogismo de *APr.* con el fundacionismo presentado en *APo.* I 1-3 pero bajo una perspectiva geometrizable (y así proto-euclídea).<sup>24</sup> Este enfoque se asociaría a la visión euclidiana de un todo demostrativo completo con la conocida relación entre pocos primeros principios y sus proposiciones lógicamente derivadas en un número mayor. Sin embargo, Ferejohn señala que tal enfoque es demasiado radical y que no acuerda con distintas afirmaciones aristotélicas. Por ello, concluye que hay que pensar en una concepción fundacionista pre-euclídea, anterior en el tiempo y distinta de la atribuida a Euclides, para interpretar *APo.* I 1-3, es decir, una concepción que integra el silogismo como herramienta lógica que introduce el vector causal pero que no por ello adquiere, en su presentación del conjunto de las demostraciones, el aspecto de una ciencia axiomatizada en sentido euclídeo.<sup>25</sup> Detel aporta interesantes elementos a favor de esta lectura disonante al señalar que, para una conclusión particular, pueden construirse numerosas pruebas distintas. En efecto, su interpretación del soporte teórico como una base teórica transdisciplinaria muestra que las cadenas argumentativas antes que remontarse a pocos primeros principios se ramifican en múltiples direcciones, tantas como lo permita la materia del asunto.<sup>26</sup> Una ciencia axiomatizada en este sentido se aleja de aquella interpretación estándar presentada, por ejemplo,

---

<sup>23</sup> Esta aparente circularidad no debe, con todo, entenderse como una dificultad para probar las definiciones. No debe perderse de vista que Aristóteles elude el trilema de la fundamentación señalando que sobre los principios tenemos otro tipo de conocimiento. La respuesta clásica puso allí a la inducción, que culmina en un *insight* de los principios (cf. Ross, D., *op. cit.*, p. 49), y la ortodoxia de los años '60 a la dialéctica. Tentativamente, hoy podemos brindar una respuesta alternativa a dicho dilema.

<sup>24</sup> Esta es la lectura estándar de Aristóteles como el primero en proponer un tipo de axiomatización (cf. Cassini, A., *op. cit.*, pp. 19 ss).

<sup>25</sup> Ferejohn, M., *op. cit.* pp. 17-8.

<sup>26</sup> Detel, W., "Why all animals have stomach", p. 83.

por Barnes,<sup>27</sup> especialmente en la restricción referida al número de los principios. Tanto la interpretación de Ferejohn como la de Detel permiten concebir una axiomática alternativa donde el número de las conclusiones es semejante o incluso menor que el de las premisas. Desarrollaremos este aspecto de la cuestión en (4), cuando extraigamos conclusiones de lo trabajado en (2) – (3).

Hasta aquí con algunos importantes aportes referidos a aspectos relevantes de la crítica erudita contemporánea que son pertinentes al tema en cuestión. Volveremos sobre ellos luego del examen de la base textual.

## 2.1 Las hipótesis: los puntos de partida

Tomaremos como puntos de partida a las llamadas definiciones presentadas en el inicio de *DC I* 1-2. Tales definiciones constituyen lo que llamamos el “soporte teórico”. Como ya hemos anticipado, consideramos por tal aquí a las definiciones utilizadas como principios de las ciencias.<sup>28</sup> Aristóteles presenta un complejo conjunto de definiciones en el inicio mismo de *DC I* con la clara finalidad de utilizarlas para desarrollar sus demostraciones.<sup>29</sup> Tales definiciones, que Aristóteles llama *hypothésthai*, supuestas, (*DC I* 3 269b20) o directamente *hypóthesis*, hipótesis, (*DC I* 8276b8), son el punto de partida del tratado y pueden sintetizarse en este conjunto:

---

<sup>27</sup> Cf. Barnes, J.: *op. cit.* He realizado críticas puntuales a la presentación realizada por Barnes en Berrón, M.: “Claves para una lectura alternativa de la axiomática en Aristóteles: el caso de *Acerca del cielo I*”, en *Ideas y valores, Revista Colombiana de Filosofía*, Vol. 159, Diciembre 2015.

<sup>28</sup> Conviene tener en cuenta que no discutimos en este espacio cómo se hallan o establecen las definiciones sino el modo en que se utilizan; por ello, no es materia de examen el problema del origen de dichas definiciones.

<sup>29</sup> P. Moraux dice, en relación con *DC I*, que “Toute la démonstration de l’unicité se déroule *in abstracto*” (cf. Moraux, P.: “Introduction”, en Aristote: *Du ciel*. Texte établi et traduit par P. Moraux. PUF. Paris. 1965, p. LXVIII). Claramente, alude a la ausencia de referencias históricas. Sin embargo, se puede contemplar que Aristóteles está utilizando sus presupuestos básicos, las definiciones, para elaborar tales demostraciones.

- (1) Def1<sup>30</sup> la naturaleza *es* principio del movimiento (268b16), o la
- (2) Def2 la traslación *es* el movimiento con respecto al lugar (268b16), o
- (3) Def3 el movimiento circular *es* el movimiento en torno al centro (268b21), o
- (4) Def4 el movimiento rectilíneo *es* el movimiento ascendente o descendente (268b16-7), o
- (5) Def5 el movimiento ascendente *es* el que se aleja del centro (268b22), o
- (6) Def6 el movimiento descendente *es* el que se acerca al centro (268b23), o
- (7) Def7 grave *es* lo que tiende naturalmente a desplazarse hacia el centro (269b23), y
- (8) Def8 leve *es* lo que tiende naturalmente a alejarse del centro (269b24).

Estas definiciones constituyen una primera parte del soporte teórico necesario para la construcción de las demostraciones subsiguientes. Sin embargo, no lo agotan sino que luego, a medida que lo requiere el asunto, Aristóteles introduce nuevas definiciones.

## 2.2. Prueba (i): hay éter (existe un cuerpo simple)

A continuación citaremos un pasaje clave en donde Aristóteles prueba la existencia de un cuerpo simple que se corresponde con un movimiento natural también simple. El pasaje se encuentra en *DC I 2, i. e.*, en el mismo inicio de la obra pero precisamente *a posteriori* de la introducción de la mayoría de las definiciones presentadas anteriormente. Parece claro que esta prueba constituye una de las más importantes del tratado no sólo por la ubicación en que se encuentra sino porque el hecho de asentar la existencia del éter es condición para poder luego pasar a probar sus propiedades (su

---

<sup>30</sup> Def para nombrar las definiciones. En cierto sentido, estas Def recogen tanto opiniones comunes como opiniones calificadas. La Def2 bien puede ser sostenida por cualquier individuo, mientras que las Def7 y 8 suponen una perspectiva teórica particular.

finitud, su unicidad y su ingenerabilidad e incorruptibilidad), objeto de las pruebas que siguen a lo largo de *DC I*. Consideremos el pasaje en cuestión:

(i) Dado, pues, que existe el movimiento simple, que el movimiento circular es simple y que el movimiento del cuerpo simple es simple y el movimiento simple lo es de un cuerpo simple (en efecto, aun cuando lo fuera de uno compuesto, sería con arreglo al <elemento> predominante), es necesario que haya un cuerpo simple al que corresponda, de acuerdo con su propia naturaleza, desplazarse con movimiento circular (*DC I* 2 269a2-7)<sup>31</sup>

Reconstrucción de (i): si el movimiento simple (MS) conviene a un cuerpo simple (CS) y el movimiento circular (MC) conviene a un movimiento simple (MS), entonces el movimiento circular (MC) conviene a un cuerpo simple (CS) ( $D1^{32}$  MSaCS, MCaMS  $\Rightarrow$  MCaCS). Existe, como se puede suponer, un desarrollo previo donde se inserta el pasaje,<sup>33</sup> pero éste es el momento puntual donde se prueba la existencia del cuerpo simple que nos interesa resaltar ahora. En efecto, esta forma de reconstruir la prueba aristotélica bajo el formato del silogismo es un primer paso para la ulterior conexión con las definiciones expuestas en (2.1). Veamos las siguientes pruebas para poder desarrollar luego el modo en que podemos conectarlas en su conjunto con las definiciones mencionadas.

### 2.3. Prueba (ii): el universo es finito

El asunto discutido en *DC I* 5-6 consiste en la aporía referida a si el universo es finito o infinito en el espacio. En estos dos capítulos podemos encontrar, en resumen, unas dieciséis pruebas: unas más extensas y otras bien sintéticas. La mayor parte de ellas son reducciones a lo imposible

<sup>31</sup> Cf. Aristóteles, *Acerca del cielo*, Madrid, Gredos, 1996, Trad. Miguel Candel.

<sup>32</sup>  $D_n$  para referirme a las distintas deducciones que propondré. Las variables y su referencia al final del texto. “a” para caracterizar la relación entre los términos del juicio como universal afirmativa (a, i, e, o para los cuatro tipos de juicios según la caracterización estándar).

<sup>33</sup> Para un examen mucho más elaborado y puntilloso de la prueba de la existencia del éter o cuerpo dotado de movimiento circular, cf. Berrón, M., “Axiomatización, demostración y análisis en *Acerca del Cielo*”, en *Signos Filosóficos*, UAM, Unidad Iztapalapa (México), Vol XIV, N° 27 (enero-mayo de 2012), pp. 9-42.

(*adýnaton*), *i. e.*, demostraciones indirectas. Tomo una de las más interesantes, no casualmente la primera, que de algún modo también se repite en las pruebas subsiguientes. El pasaje dice así:

(ii) Pues, si lo que se desplaza en círculos fuera infinito, serían infinitos los <radios> trazados desde el centro. Y si éstos fueran infinitos, el intervalo también sería infinito. Llamo intervalo entre líneas a la magnitud en contacto entre líneas aparte de la que no es posible tomar ninguna otra. En efecto, éste será necesariamente infinito: pues los intervalos de radios limitados serán siempre limitados. Además, siempre es posible asumir a partir de lo dado algo mayor, así como llamamos al número infinito, que no tiene otro más grande, el mismo razonamiento <hacemos> acerca del intervalo; pues, si no es posible recorrer lo infinito, y si el cuerpo es infinito su intervalo será infinito, no se admitirá que se mueva en círculos: pero vemos el cielo girar en círculos. (...) (*DC I 5 271b28-272a5*; mi traducción)

En primer lugar, debemos notar que Aristóteles introduce una definición, la de intervalo, a mitad de la demostración en sentido estricto. Esto se condice con lo que señalamos antes referido a que Aristóteles introduce nuevas definiciones en la medida que lo requiere el asunto. Podemos afirmar entonces que tenemos una nueva Def, la Def9: intervalo *es* la distancia entre líneas (radios) (INT:=RA) (271b30-2). Consideremos, además, que se trata de una reducción a lo imposible<sup>34</sup> y, en cuanto tal, el modo en que prueba es estableciendo una contradicción a partir de la asunción de la hipótesis contraria.<sup>35</sup> En este caso, dado que lo que se quiere probar es que el universo

---

<sup>34</sup> “Ahora bien, el razonamiento a través de lo imposible se demuestra cuando se pone la contradicción de la conclusión y se añade otra proposición, y se forma en todas las figuras” (*APr.* II 11 61a18-21. Trad. Candel).

<sup>35</sup> Según el cuadro de oposición, una proposición universal afirmativa es contradictoria con una particular negativa; sin embargo, dado que la totalidad de los casos a los que nos referimos cuando hablamos sobre el universo está abarcada de por sí (en efecto, sólo hay un universo), a toda afirmación sobre el caso su negación será a la vez contraria y contradictoria.

es finito, se asume que el universo es infinito.<sup>36</sup> Reconstruimos tal afirmación como IaJ (infinito conviene a universo).

Reconstrucción de (ii): si infinito (INF) conviene a circular (CIR), y circular (CIR) conviene a radios (RA), entonces infinito (INF) conviene a radios (RA) (**D2** INFaCIR, CIRaRA  $\Rightarrow$  INFaRA); y si infinito (INF) conviene a radios (RA) y radios (RA) conviene a intervalo (INT), entonces infinito (INF) conviene a intervalo (INT) (**D3** INFaRA, RAaINT  $\Rightarrow$  INFaINT); ahora bien, si no recorrible (NR) conviene a infinito (INF) e infinito (INF) conviene a intervalo (INT), entonces no recorrible (NR) conviene a intervalo (INT) (**D4** NRaINF, INFaINT  $\Rightarrow$  NRaINT). Por otra parte, puesto que circular (CIR) conviene a radios (RA) y radios (RA) conviene a intervalo (INT), entonces circular (CIR) conviene a intervalos (INT) (**D5** CIRaRA, RAaINT  $\Rightarrow$  CIRaINT). Y circular (CIR) conviene a intervalo (INT) es convertible en intervalo (INT) conviene a circular (CIR) (CIRaINT = INTaCIR) y con la conclusión de D4 no recorrible (NR) conviene a intervalo (INT) e intervalo (INT) conviene a circular (CIR), entonces no recorrible (NR) conviene a circular (CIR) (**D6** NRaINT, INTaCIR  $\Rightarrow$  NRaCIR). Pero esta conclusión es la que contradice la afirmación empírica “vemos el cielo girar en círculos” puesto que “no recorrible” significa que no se mueve, intransitable, mientras que circular se dice del cuerpo dotado de ese movimiento propio y éste es el cielo mismo. Así, la conclusión de **D6**, no recorrible (NR) conviene a circular (CIR) NRaCIR, se contradice con la afirmación recorrible ( $\neg$ NR) conviene a circular (CIR)  $\neg$ NRaCIR y éste es el absurdo.

#### 2.4. Prueba (iii y iv): el universo es único

El problema abordado en los capítulos DC I 8-9 es si existe un único universo o si los universos son múltiples (DC I 8 276a17).<sup>37</sup> Los siguientes

<sup>36</sup> Este enunciado es, en el universo aristotélico, un contrafáctico. En efecto, dado que en la óptica de Aristóteles el universo es finito, afirmar que el mismo es infinito es inadmisibile. Además, a partir de tal enunciado se infieren afirmaciones que contradicen los fenómenos sensibles y ponen así en evidencia el carácter contrafáctico del enunciado.

<sup>37</sup> Para una reconstrucción más minuciosa de estos pasajes puede consultarse Berrón,

pasajes ilustran dos pruebas que admiten su reconstrucción bajo el formato del silogismo. Las llamo (iii) y (iv) respectivamente. Cito los pasajes para su posterior reconstrucción:

(iii) Además, es forzoso que todos los mundos estén formados por los mismos cuerpos, al ser semejantes por naturaleza. Ahora bien, es forzoso también que cada uno de los cuerpos, v.g.: el fuego y la tierra y sus intermedios, tenga la misma potencia; pues si las cosas de allá sólo tienen en común el nombre con las que nos rodean y no se llaman así con arreglo a la misma forma, entonces también el mundo tendrá sólo el nombre tal. Es evidente, pues, que una de aquellas cosas tendrá por naturaleza que alejarse del centro y la otra acercarse al centro, si todo fuego es semejante al fuego y lo mismo cada uno de los demás elementos, como <ocurre con> las partículas de fuego de este <mundo>.

(iv) Que es necesario que ocurra así resulta evidente a partir de las hipótesis sobre los <distintos> movimientos: en efecto, los movimientos son limitados y cada uno de los elementos se define con arreglo a cada uno de los movimientos. De modo que, si los movimientos son los mismos, también los elementos serán necesariamente los mismos en todas partes. (*DC I 8 276a30-b11*, trad. de M. Candel).

Reconstrucción de (iii): si todo movimiento ascendente (MA) conviene a un movimiento rectilíneo (MR) y el movimiento rectilíneo (MR) conviene al fuego (FU), entonces el movimiento ascendente (MA) conviene al fuego (FU) (D7 MAaMR, MRaFU  $\Rightarrow$  MAaFU); y si arriba (AR) conviene al final del movimiento ascendente (MA) y si el movimiento ascendente (MA) conviene al fuego (FU), entonces arriba (AR) conviene al fuego (FU) (D8 ARaMA, MAaFU  $\Rightarrow$  ARaFU); y, como FU (nuestro fuego) es igual al fuego de allá (llamémoslo FU'), podemos seguir construyendo nuevas deducciones: si el movimiento rectilíneo (MR) conviene al fuego (FU) y el fuego (FU) conviene al fuego de allá (FU'), entonces el movimiento rectilíneo (MR) conviene al fuego de allá (FU') (D9 MRaFU, FUaFU'  $\Rightarrow$  MRaFU'); y si movimiento ascendente (MA) conviene al movimiento rectilíneo (MR) y el movimiento rectilíneo (MR) conviene al fuego de allá (FU'),

---

M., "El soporte teórico subyacente en las pruebas de la unicidad del cielo en *Acerca del cielo I 8* de Aristóteles", en *Teorema*, Universidad de Oviedo, 2015 (en prensa).

entonces el movimiento ascendente (MA) conviene al fuego de allá (FU') (D10 MAaMR, MRaFU'  $\Rightarrow$  MAaFU'). Por último: si arriba (AR) conviene al movimiento ascendente (MA) y el movimiento ascendente (MA) conviene al fuego de allá (FU'), entonces el arriba (AR) conviene al fuego de allá (FU') (D11 ARaMA, MAaFU'  $\Rightarrow$  ARaFU'); y así hemos probado que el “fuego de allá” –y con idéntico razonamiento probaríamos lo mismo respecto de la tierra de allá y sobre los demás elementos– se dirige al mismo extremo superior –el “arriba”– que nuestro fuego. De este modo, encontramos que éste y aquél fuego, que son el mismo fuego, se dirigen al mismo y único lugar, el extremo superior de este único universo.

Reconstrucción de (iv): si limitado (LI) conviene a los movimientos (M) y los movimientos (M) convienen a los elementos (EL), entonces limitado (LI) conviene a los elementos (EL) (D12 LIaM, MaEL,  $\Rightarrow$  LIaEL); y si límite (LI) conviene a movimiento (M) movimiento (M) conviene a “allá” (AL), entonces límite (LI) conviene a “allá” (AL) (D13 LIaM, MaAL  $\Rightarrow$  LIaAL; y con ambas conclusiones, aunque invirtiendo el orden de los términos de la primera,<sup>38</sup> probar lo siguiente: si elemento (EL) conviene a límite (LI) y límite (LI) conviene a “allá” (AL), entonces elemento (EL) conviene a “allá” (AL) (D14 ELaLI, LIaAL  $\Rightarrow$  ELaAL; y con esta conclusión: si tierra (T) conviene a movimiento (M) y movimiento (M) conviene a “allá” (AL), entonces tierra (T) conviene a “allá” (AL) (D15 TaM, MaAL  $\Rightarrow$  TaAL). Y esta última conclusión, TaAL: tierra conviene a “allá”, implica que aquél otro hipotético mundo cuenta con los mismos elementos que el nuestro, que los elementos de los dos hipotéticos mundos son los mismos y que o bien sus movimientos son antinaturales (lo que es imposible) o bien aquél y este mundo son uno y el mismo.

## 2.5. Prueba (v): el universo es ingenerado e incorruptible

En DC I 11 y 12 Aristóteles se ocupa de probar que el universo no tiene un origen ni tendrá un fin, *i. e.*, que es ingenerado e incorruptible. Pero DC I 11 se ocupa en primer lugar de esclarecer qué significan estos términos

<sup>38</sup> Si bien la conversión de una universal afirmativa es en una particular afirmativa, en este caso, teniendo el conjunto completo de los elementos a los que conviene un límite, también se puede decir que el límite conviene a todo elemento de modo universal.

y, para aclarar y precisar las distintas opciones que existen sobre ellos, selecciona como definiciones específicas las siguientes: incorruptible “en sentido más propio es lo que existe y que es imposible que se destruya de tal manera que, existiendo ahora, más adelante no exista o pueda no existir” (DC I 11 280b31-33) e ingenerado es “lo que es imposible o que no puede generarse de manera tal que primero no exista y luego sí” (DC I 11 281a4-6). En ambas definiciones Aristóteles sostiene que ser incorruptible o ingenerado depende de una imposibilidad (*adýnaton*), es decir, de una suerte de incapacidad o impotencia para realizar tal acción y, por ello, requiere aclarar qué entiende por *adýnaton*. La definición se halla un poco más adelante al definir “la potencia (*dýnamis*) en relación con el fin y lo máximo” (DC I 11 281a18-9).<sup>39</sup> Esta definición persigue conectar la capacidad de acción de un ente respecto de un fin y un máximo posibles acordes con su naturaleza propia. Desde luego, Aristóteles asume que tener una potencia supone, en un cierto tiempo, la posibilidad de su realización. Por otra parte, conviene hacer la salvedad de que Aristóteles está discutiendo, a partir de DC I 10, con dos opiniones diversas y consideradas por él inviábiles: 1. que el universo es engendrado pero incorruptible (Platón en el *Timeo*) y 2. que el universo es engendrado pero corruptible (atomistas y Heráclito). Veamos dos pasajes en donde se prueba la incorruptibilidad y la ingenerabilidad del universo:

(v) De modo que, si algo que existe durante un tiempo infinito es corruptible, tendrá la potencia de no existir. Y por ser durante un tiempo infinito, supóngase realizado lo que < puede llegar a ser >. En consecuencia, existirá y no existirá simultáneamente en acto. Se concluirá, pues, en una falsedad, dado que se ha establecido algo falso. Pero si no fuera algo imposible, tampoco la conclusión sería imposible. Por consiguiente, todo lo que existe siempre es incorruptible sin más. (DC I 12 281b20-25).

<sup>39</sup> Las dos primeras definiciones son casi tautológicas puesto que, en el caso de “incorruptible”, incluye en el *definiens* el verbo cuya raíz contiene la “corruptibilidad” (*phthartós*, corruptible y *phtharénai*, para destruir). Lo que define propiamente es lo segundo: que no puede existir unas veces y otras no, i. e., existe siempre. Por ello, tenemos la Def10: lo incorruptible *es* lo que existe siempre (INC:=ETI); y por un razonamiento semejante, tenemos la Def11: lo ingenerado *es* lo que existe desde siempre (ING:=EDS). Finalmente, también tenemos la Def12: la potencia *es* la realización del fin y lo máximo (PO:=FM).

Antes de reconstruir esta prueba, debemos considerar que, tal como hemos visto en la prueba (ii), nos encontramos también aquí con una reducción a lo imposible puesto que se arriba a una conclusión que es falsa y contraria con la que queremos probar. Por ello, las premisas de que se parte contienen suposiciones que se asumen contrarias a lo que se quiere probar. Veamos cómo es el razonamiento en la siguiente reconstrucción posible.

Reconstrucción de (v): si la corruptibilidad (CO) conviene a potencia (PO) y potencia (PO) conviene a existir en un tiempo infinito (ETI), entonces, la corruptibilidad (CO) conviene a existir en un tiempo infinito (ETI) (**D16** COaPO y POaETI  $\Rightarrow$  COaETI). Y si existir en un tiempo infinito (ETI) conviene a algo (X) y la corruptibilidad (CO) conviene a existir en un tiempo infinito (ETI), entonces la corruptibilidad (CO) conviene a algo (X). (**D17** ETIaX, COaETI,  $\Rightarrow$  COaX).

Pero la conclusión de **D17** supone admitir para una cosa X que existe y no existe en el mismo tiempo lo cual, evidentemente, es insostenible o, como dice Aristóteles, imposible. En efecto, la opinión platónica de que el universo es engendrado e incorruptible se vuelve absurda puesto que implica asumir, desde un punto de vista lógico, que algo puede ser y no ser al mismo tiempo. La prueba no parece ser convincente para quien creyera que el universo es simplemente corruptible, pero el destinatario de la refutación no es precisamente éste sino el platónico y, por ello, en dicho marco, la prueba alcanza su objetivo.

En un contexto semejante, tanto desde el punto de vista conceptual como de la confrontación con hipótesis rivales, Aristóteles elabora un argumento del mismo tenor que el (v) para mostrar que es imposible sostener la generabilidad para un universo eterno. Dice el pasaje:

(vi) Igualmente es ingenerable: pues si fuera generable, sería posible que durante un tiempo no existiera. (En efecto, es corruptible lo que, habiendo existido previamente, ahora no existe o puede que luego, en algún momento, no exista; generable, lo que puede no haber existido previamente.) Pero no hay ningún tiempo en que sea posible que lo que existe siempre no exista, ni <tiempo> infinito ni limitado: en efecto, si realmente existe durante un tiempo infinito, también puede existir durante un tiempo limitado. No cabe, por tanto, que una misma cosa pueda existir siempre y no existir nunca. (DC I 12 281b25-34).

Reconstrucción de (vi): si generable (GE) conviene a potencia (PO) y potencia (PO) conviene a existir en un tiempo infinito (ETI), entonces generable (GE) conviene a existir en un tiempo infinito (ETI) (**D18** GEaPO y POaETI  $\Rightarrow$  GEaETI). Y si existir en un tiempo infinito (ETI) conviene a algo (X) y generable (GE) conviene a existir en un tiempo infinito (ETI), entonces generable (GE) conviene a algo (X). (**D19** ETIaX, GEaETI,  $\Rightarrow$  GEaX).

Nuevamente, la conclusión de **D19** nos conduce a un absurdo que consiste en afirmar que algo que es eterno en el tiempo tiene también la potencia de no existir y, así, puede darse el caso en un tiempo infinito de que algo exista y no exista simultáneamente. Otra vez nos encontramos con el rechazo de la posición platónica de que un universo puede ser generado pero, a la vez, eterno. Aristóteles argumenta contra esta tesis a partir de sus presupuestos.

### 3. Las pruebas y las definiciones

Podemos tomar las definiciones presentadas en 2.1 e indagar acerca de su conexión con tales demostraciones. El interrogante que pretendemos responder es en qué medida es posible integrar las definiciones con las demostraciones de los tratados científicos. Desde luego, uno de los problemas a salvar es que las Def tienen que poder adaptarse al formato silogístico. Como hemos dicho, sostenemos que las Def funcionan como un soporte integral subyacente a todo DCI 8 y, por ello, más o menos explícitamente, están presentes a lo largo de todo el capítulo. Podemos encontrar integradas las Def con las pruebas reconstruidas del siguiente modo:

- 1) Un ejemplo concreto está en la premisa MAaMR (movimiento ascendente conviene a movimiento rectilíneo) de la **D10** en la prueba (iii) puesto que ésta conecta al movimiento ascendente con el movimiento rectilíneo y la Def4 sostiene precisamente eso: que el movimiento rectilíneo *es* el movimiento ascendente o el descendente. Así, la Def4 da origen directamente a la premisa que contiene la definición: MR:=MA.
- 2) Otra opción interesante es vincular la prueba (iii) con la Def1: en primer lugar, tomamos la Def1 para obtener la premisa NA:=M y, entonces, merced a que el movimiento puede ser rectilíneo o circular (por la Def4), tenemos que MR:=NA (el movimiento rectilíneo *es*

natural) a lo que podemos sumar que NAaFU (que la naturaleza –en tanto que principio del movimiento– se dice del fuego) y así obtenemos la conclusión MRaFU, que es la otra premisa utilizada en la **D9** (**D20** MR=:NA, NAaFU  $\Rightarrow$  MRaFU). Más complejo puede ser el apoyo si consideramos la Def2: en efecto, podemos argumentar que la traslación (TRA) *es* el movimiento con respecto al lugar (LU), y dado que el movimiento con respecto al lugar (LU) conviene a la naturaleza (NA), entonces la traslación (TRA) conviene a la naturaleza (NA) (**D21** TRA=:LU, LUaNA  $\Rightarrow$  TRAaNA). Y con esta conclusión, considerando que rectilíneo (MR) conviene a traslación (TRA) y que traslación (TRA) conviene a naturaleza (NA), entonces rectilíneo (MR) conviene a naturaleza (NA) (**D22** MRaTRA, TRAaNA  $\Rightarrow$  MRaNA), que es la primera premisa de la **D20**.

3) Además, podemos encontrar un fundamento en las Def5 y Def6 para la prueba (iv): tomando como punto de partida la Def5, podemos deducir que si arriba (AR) es ascendente (MA) y ascendente (MA) conviene a elemento (EL),<sup>40</sup> entonces arriba (AR) conviene a elemento (EL) (**D23** AR=:MA, MAaEL  $\Rightarrow$  ARaEL) y luego, con la nueva premisa movimiento (M) conviene a arriba (AR) y la conclusión de **D23**, arriba (AR) conviene a elemento (EL), entonces movimiento (M) conviene a elemento (EL) (**D24** MaAR, ARaEL  $\Rightarrow$  MaEL) que es una de las premisas iniciales de la prueba (iv) en la **D12**. Por otro lado, comenzando con la Def6, descendente (MD) *es* hacia el centro (CEN) y hacia el centro (CEN) conviene a “allá” (AL), entonces descendente (MD) conviene a “allá” (AL) (**D25** MD=:CEN, CENaAL  $\Rightarrow$  MDaAL) y con esta conclusión descendente (MD) conviene a “allá” (AL) más la premisa movimiento (M) conviene a descendente (MD), podemos concluir que movimiento (M) conviene a “allá” (AL) (**D26** MaMD, MDaAL  $\Rightarrow$  MaAL), que es otra de las premisas iniciales utilizadas en la prueba (iii) en la **D13**.

4) Por otra parte, en el marco general de la prueba (ii) nos encontramos con la dificultad de que se trata, como se dijo, de una reducción

<sup>40</sup> En este punto en particular conviene hacer la salvedad de que no se está generalizando sobre el conjunto de todos los elementos sino, desde luego, sobre los elementos que tienen movimiento natural ascendente, particularmente, sobre el fuego. Aquí debería leerse “elemento con propiedad ascendente” (= fuego).

a lo imposible. Por ello, algunas premisas son falsas (al menos son contrarias a la que se quiere defender y, por ello, a la que concuerda con las hipótesis o puntos de partida). En **D2** tenemos la primera premisa –infinito (INF) conviene a circular (CIR), INFaCIR– como contradictoria a finito (limitado) (FI) conviene a circular (CIR) (FIaCIR). Esta premisa se puede deducir vía la Def3 del siguiente modo: puesto que finito (limitado) (FI) conviene al movimiento en torno al centro (CEN) y que el movimiento en torno al centro (CEN) conviene a circular (CIR), entonces finito (limitado) (FI) conviene a circular (CIR) (**D27** FIaCEN, CEN=:CIR  $\Rightarrow$  FIaCIR). De este modo, con la **D27** podemos tener un apoyo en la Def3 para la contraria de la primera premisa de la **D2**.

5) Una opción llana para ver cómo se introducen las definiciones en la demostración (ii) está en el uso explícito que hace Aristóteles de la definición de intervalo en la prueba misma. En efecto, al definir según Def9 al intervalo como la distancia entre las líneas (los radios en este caso) se está dando el fundamento para las siguientes premisas: en **D3**, para la premisa RAaINT y en **D5** para la premisa RAaINT.

6) También a partir de la Def3 se puede deducir la primera premisa de la **D1**: si el movimiento circular (MC) es el movimiento en torno al centro (CEN) y el movimiento en torno al centro (CEN) conviene a un movimiento simple (MS), entonces el movimiento circular (MC) conviene a un movimiento simple (MS), (**D28** MC:=CEN, CENaMS  $\Rightarrow$  MCaMS).

7) En lo referido a la prueba (v) cuyo objeto es probar la incorruptibilidad del cosmos y recordando que se trata de una prueba por reducción a lo imposible, podemos ver que la conclusión de **D16** es contraria a la Def10. En efecto, la conclusión es que la corruptibilidad (CO) conviene a existir en un tiempo infinito (ETI) (COaETI) que claramente contradice la Def10: lo incorruptible es lo que existe siempre (INC:=ETI).

8) En el caso de la prueba (iv) referida a la ingenerabilidad del universo, podemos reconstruir la siguiente deducción a partir de la Def11 para llegar a la contraria de la conclusión de **D19** (siempre recordando que también en esta prueba tenemos una reducción a lo imposible). Si ingenerable (ING) es existir desde siempre (EDS) y

existir desde siempre (EDS) conviene a existir en un tiempo infinito (ETI), entonces ingenerable (ING) conviene a existir en un tiempo infinito (ETI) **D29**  $ING := EDS$  y  $EDSaETI \Rightarrow INGaETI$ . Y con esta conclusión de **D29** podemos también deducir que si ingenerable (ING) conviene a existir en un tiempo infinito (ETI) y existir en un tiempo infinito (ETI) conviene a algo (X) (la P1 de **D19**), entonces ingenerable (ING) conviene a algo (X) (**D30**  $INGaETI$  y  $ETIaX \Rightarrow INGaX$ ). Esta conclusión es también contraria a la conclusión de **D19** que sostiene que generable (GE) conviene a algo (X) y, de este modo, tenemos una nueva contradicción para la reducción al absurdo.

Luego de este trabajo de reconstrucción de pruebas y de conexión de las pruebas con las definiciones bajo el formato del silogismo, pasemos a considerar aspectos generales concernientes a algunas consecuencias epistemológicas de dichas reconstrucciones.

#### 4. Definiciones y conclusiones, lo que podemos esperar de una axiomatización de DC I

Una presentación pedagógica estándar de aquello que debemos esperar de una ciencia axiomatizada puede ser caracterizada del siguiente modo: en un sistema axiomático tenemos un conjunto reducido de principios o axiomas a partir de los que se infieren –según una lógica específica y, en el caso de Aristóteles, la del silogismo– un conjunto significativamente mayor de proposiciones. Al conjunto menor de proposiciones se las denomina “básicas” y al conjunto mayor “derivadas”. Esta somera caracterización se atribuye de modo estándar a Aristóteles particularmente a partir de Scholz<sup>41</sup> y de Barnes,<sup>42</sup> pero desde entonces también en la gran mayoría de las interpretaciones vigentes.<sup>43</sup> Sin embargo, si observamos el conjunto de

<sup>41</sup> El artículo de Scholz es de 1930, pero fue reeditado en Scholz, H., “The Ancient Axiomatic Theory”, en Barnes, J. M. Schofield y R. Sorabji, (Ed.) (1975): *Articles on Aristotle*, Vol. 1, Science, London, Duckworth, 1975.

<sup>42</sup> Barnes, J., *op. cit.*

<sup>43</sup> Lecturas más recientes en la misma dirección: Hintikka, J., “On the Ingredients of an Aristotelian Science”, en *Nous* VI – 1, 1972; Vega Reñón, L., *La trama de la demostración*, Madrid, Alianza Universidad, 1990, y Cassini, A., *op. cit.*

las demostraciones presentadas anteriormente podemos constatar que las cosas no se presentan según esta visión estándar. Por el contrario, podemos observar varios aspectos del asunto que se presentan de modo particular. Veamos algunos de ellos:

(1) Un repaso del conjunto de las deducciones D1-D30 nos muestra que contamos con cuatro conclusiones generales (los objetos de demostración); doce definiciones; treinta y nueve términos; y treinta deducciones.

(2) Es sumamente significativo que para probar sólo cuatro proposiciones se requiera de semejante estructura argumentativa. El nivel de persuasión aumenta si tenemos en cuenta lo poco que ha sido reconstruido bajo el formato del silogismo; en efecto, si realizáramos tal labor con mayor base textual, las deducciones se multiplicarían y con ellas los términos e, incluso, encontraríamos nuevas definiciones presentadas en otros lugares del tratado. Debemos tener en cuenta, por ejemplo, que la prueba (ii) es la primera de dieciséis (que también podrían ser reconstruidas y a las que podríamos encontrarles su conexión con las definiciones en cuestión). Además, todas estas pruebas apuntan a una y la misma conclusión. Las pruebas (iii) y (iv) son también las primeras de siete y cabe para ellas idéntico razonamiento. Todas estas reconstrucciones, las realizadas y las realizables, ponen en evidencia la poderosa trama argumentativa que coadyuva en las pruebas de los cuatro tópicos abordados. Una lectura como la que hemos realizado de *DC I* nos permite hacer explícito este trasfondo teórico que de otro modo puede pasar relativamente inadvertido. La tesis de Gotthelf sobre una trama argumentativa subyacente para *Partes de los animales* tiene en *DC I* un fuerte correlato, quizá más explícito aún. Ciertamente, observamos que las definiciones presentadas en un comienzo de *DC* aumentan en número según lo requiera el asunto; pero lo más significativo es que continúan operando a lo largo de todo *DC I*. Esta peculiaridad muestra claramente el plan de Aristóteles a la hora de la redacción del libro: exponer las hipótesis centrales —las definiciones— que le permitan probar uno de los puntos centrales de su cosmología: la existencia de un cuerpo simple dotado de movimiento circular simple. Una vez realizado esto, procede a probar sus atributos fundamentales y, para ello, reutiliza las definiciones aumentándolas según la necesidad de la ocasión. Su plan consiste en postular las definiciones necesarias para la primera demostración y luego aumentar el soporte teórico en la medida que lo requieran los nuevos desafíos.

(3) Además, es relevante que en tal estructura argumentativa se encuentren las doce definiciones aludidas por otro detalle epistemológico vinculado al carácter específico que deben tener las demostraciones. Recordemos que la forma –el silogismo– no es condición suficiente sino necesaria<sup>44</sup> para que haya una genuina *apódeixis* científica. Al soporte formal dado por el rigor del silogismo debemos sumarle las definiciones operando como premisas de los razonamientos.<sup>45</sup> Este detalle es determinante porque de no contar con dichas definiciones como soporte teórico de las deducciones, no tendríamos verdaderas demostraciones.

(4) Otro aspecto relevante es la conexión que se establece con el rendimiento explicativo de las definiciones. La interpretación de Charles comentada en (1.b) que traba a la definición con la demostración tiene aquí un buen caso de prueba. Si su interpretación es correcta, deberíamos obtener certeza de que las definiciones utilizadas son genuinas definiciones sí y sólo sí ellas actúan como soporte de demostraciones científicas. Recordemos que Charles le otorga al método de la demostración un valor preponderante puesto que tal método permite satisfacer las –por él llamadas– restricciones de simplicidad y definicional. Más explícitamente, afirma que nuestra práctica de la definición se apoya en nuestra práctica de la demostración.<sup>46</sup> Esta primera asociación entre las dos prácticas supone, luego, una nueva conexión extremadamente relevante puesto que, de ser correcto el enfoque, existiría una co-determinación entre la esencia (la definición) y la causal-

---

<sup>44</sup> “Necesaria” pero en un sentido –si se admite– débil. Recordemos la tesis de Gotthelf según la cual, para que haya una demostración, basta con que las demostraciones soporten el formato del silogismo. “Necesaria” en un sentido fuerte expulsaría del universo de las demostraciones a todo argumento no expresado según esta forma.

<sup>45</sup> Es la diferencia presentada en *Top.* I 1 sobre los tipos de razonamientos: los razonamientos dialécticos partes de opiniones reputadas (*éndoxxa*) mientras que los razonamientos demostrativos parten de premisas verdaderas y primordiales (*Top.* I 1 100b1-2); pero todos son razonamientos. En consonancia con la nota precedente, si el formato del silogismo fuera requerido explícitamente para las demostraciones científicas, ¿por qué no requerirlo también para los razonamientos dialécticos? Curiosamente, si entendemos esta exigencia en un sentido fuerte, en línea con la tesis de Barnes, ni habría demostración ni habría razonamiento dialéctico.

<sup>46</sup> Charles, D., *op. cit.* p. 204.

dad.<sup>47</sup> Además, podemos tener certeza de que las definiciones utilizadas son verdaderas definiciones científicas dado que fuimos capaces de utilizarlas como premisas explicativas de los distintos tópicos examinados. Las definiciones brindan por medio de sus términos el “término medio” que sirve de causa en la demostración.

(5) También es importante otra peculiaridad relacionada con el número de definiciones utilizadas como principios en las múltiples demostraciones. En efecto, es notorio que las definiciones actúan en conjunto en la prueba de los distintos puntos en discusión. Esto atenta directamente contra la visión estándar de la axiomatización puesto que en ésta pocos principios apuntalan múltiples conclusiones mientras que aquí, inversamente, encontramos que una conclusión se vale de muchos principios. ¿Cómo es posible esta pluralidad? Debemos recordar que las distintas definiciones ofrecen contenido explicativo que apela a aspectos distintos del fenómeno: la Def1 refiere a la naturaleza en general como principio del movimiento mientras que, por caso, las Def7 y Def8 aluden a la condición de grave o leve de todo elemento. Son aspectos que coexisten en los cuerpos simples y, por ello, pueden actuar como causas, bajo condiciones distintas y en sentidos distintos, del mismo fenómeno. Pero esto también es posible porque la presencia de las distintas definiciones para las mismas conclusiones se da en distintas formas de llevar a cabo un análisis. Esto nos conduce al siguiente punto.

(6) De lo anterior se sigue que cada demostración es una forma de realizar el análisis (según lo caracteriza Detel<sup>48</sup>), *i. e.*, de realizar una construcción de deducciones que, al integrar elementos definicionales con premisas de otro orden (como en la prueba (ii), donde hay premisas de contenido empírico), permiten probar la conclusión en cuestión. Cada demostración, cada análisis, incluye premisas distintas y definiciones distintas (de ahí su divergencia) y, por ello, cada una es valiosa en sí misma. De este modo, todas en conjunto constituyen un frondoso soporte teórico que vuelve más fundada, compleja y rica a la conclusión y, asimismo y por ello, más evidente.

(7) Por otra parte, otra inferencia puede ser extraída del desarrollo de (2) y (3): estas consideraciones nos permiten dimensionar que el aparato

<sup>47</sup> *Ibid.*: p. 217.

<sup>48</sup> Tanto en Detel, W., “How all animals have stomach”, como en “Aristotle’s Logic and Theory of Science”.

argumentativo desarrollado por Aristóteles, al menos en su faz demostrativa, se articula en una poderosa red arborescente en cuyos extremos es factible hallar las definiciones. Pero en la medida en que las demostraciones se multiplican, la red se vuelve más compleja y precisamente en esa complejidad es dable estimar que Aristóteles encuentra el auténtico carácter persuasivo de las demostraciones. Éstas, agrupadas y expuestas unas tras otras constituyen un todo que conjuntamente adquiere una, cada vez, mayor convicción (*pistis*).

(8) Finalmente y a la luz de estos corolarios, hemos encontrado una forma alternativa para una axiomatización posible en *Acerca del cielo* de Aristóteles. Tenemos unas pocas proposiciones que son la conclusión de una multiplicidad de premisas. Entre estas premisas encontramos definiciones, *i. e.*, principios, que son más numerosos que las conclusiones.

## 5. Consideraciones finales

En la introducción de este trabajo anunciamos nuestros propósitos y el marco para su desarrollo. Por un lado, explicitamos nuestra filiación a una opción “silogicista moderada” que supone que la lógica implícita de las demostraciones científicas es la del silogismo. Además, resulta importante señalar el modo en que distintos trabajos mencionados en (1) tales como los de Gotthelf, Detel y Charles, llegan a coincidir<sup>49</sup> en algunos puntos específicos y relevantes: 1) la posibilidad de reconstruir argumentos en los textos de ciencia natural; y 2) el uso de las definiciones como principios demostrativos y explicativos en los tratados de ciencia natural. También abordamos, aunque someramente, la conexión entre la definición y la demostración. Sin embargo, nuestro objetivo central consistió en examinar el modo en que las definiciones se insertan en la trama argumentativa en la medida en que ellas son consideradas como los principios de las ciencias particulares. En efecto, el complejo tópico de la relación entre la definición y la demostración —que he abordado sólo de soslayo— es de una profundidad que amerita un examen más extenso; aquí sólo fue considerado en virtud de mostrar su conexión con el conjunto de la trama argumentativa.

---

<sup>49</sup> Naturalmente, no haciendo hincapié en las diferencias.

En virtud de que nuestro propósito apuntaba a constatar el uso de un mismo soporte teórico para todas las demostraciones de *DC I* llevamos a cabo en (2) la reconstrucción de un conjunto de pruebas extraídas de distintos capítulos de dicho libro I. A su vez, en conexión con esta selección de pruebas, buscamos mostrar en (3) que ellas utilizan un mismo soporte teórico constituido por una serie de definiciones presentadas al comienzo del tratado que se amplía en la medida que lo requiere la prueba en cuestión. El desarrollo de (3), y luego de (4), persiguió mostrar que tal soporte teórico opera permanentemente en *DC I*. Destacamos también que esta conexión entre las prueba y su soporte teórico fue realizada por medio de reconstrucciones en formato silogístico. Una vez vuelto explícito esto, pudimos llevar a cabo una nueva valoración, pero esta vez en la relación que existe entre el conjunto de premisas y el de las conclusiones. En efecto, logramos volver evidente que para sólo cuatro proposiciones que buscan ser probadas, se requiere un número importante de definiciones pero también un número importante de otras premisas. Hecha esta constatación, se obtiene una particular forma de axiomatización en donde llegan a ser más las definiciones o principios que las conclusiones o teoremas. Resulta característico de esta forma de reconstruir las pruebas un resultado alternativo al estándar puesto que, precisamente, no se cumple con el requisito ordinario para cualquier axiomatización según el cual los principios son mucho menores que las conclusiones. En este sentido, podemos entender de un modo sugerentemente diverso el modo en que puede presentarse una ciencia axiomatizada en clave aristotélica.

**Diccionario de Variables:**

AL	“allá”	INT	intervalo
AR	Arriba	LE	Leve
CEN	Centro	LI	Limitado
CIR	Circular	LU	Lugar
CO	Corruptibilidad	M	Movimiento
CS	Cuerpo simple	MA	Movimiento ascendente
EDS	Existe desde siempre	MC	Movimiento circular
EL	Elemento	MD	Descendente
ETI	Existencia en un tiempo infinito o existir siempre	MR	Movimiento rectilíneo
EX	Extremo	MS	Movimiento simple
FI	Finito	NA	Naturaleza
FM	Fin y máximo	NR	No recorrible
FU	Fuego	PO	Potencia
FU'	Fuego “de allá”	RA	Radio
GE	Generable	T	Tierra
GRA	Grave	TR	Tres
IMED	Intermedio	TRA	Traslación
INC	Incorruptible	U	Universo
INF	Infinito	X	Algo
ING	Ingenerado		

*Recibido 8/2014; aceptado: 11/2014*

## Psicología descriptiva y ‘mereología’ en Carl Stumpf

Luis Ignacio Niel\*

**Resumen:** El artículo analiza la teoría de todos y partes (mereología) de Carl Stumpf. Por un lado, se presentan los elementos básicos de su psicología descriptiva de la experiencia. Por otro lado, se analiza el desarrollo de la teoría de todos y partes sobre la base de dicha psicología descriptiva. El trabajo pretende probar dos tesis complementarias: primero, si bien la teoría mereológica de Stumpf es aún incipiente y no del todo explícita, constituye un auténtico punto de partida. Segundo, dicha mereología surge a partir de una atenta descripción de la experiencia dada y no es algo impuesto a ésta.

**Palabras clave:** filosofía de la experiencia, estructuras, todos, partes independientes, partes dependientes.

**Abstract:** The article focuses on Carl Stumpf's theory of parts and wholes (mereology). On the one hand, I present the basic elements of his descriptive psychology of experience. On the other hand, I analyze the development of his theory of parts and wholes, which is based upon his descriptive psychology. The article aims to prove two different, yet complementary theses: firstly, despite the fact that Stumpf's mereological theory is still incipient and not quite explicit, it represents an authentic point of departure; secondly, this mereology arises out of an attentive description of given experience and not as an imposition to it.

**Keywords:** philosophy of experience, structures, wholes, independent parts, dependent parts.

---

\* Doctor en Filosofía, Universidad de Colonia, Alemania; Investigador del CONICET; Profesor en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional del Litoral; Profesor Invitado en la Facultad de Filosofía, Universidad Católica de Santa Fe. Entre otras cosas, ha publicado *Absoluter Fluss – Urprozess – Urzeitigung. Die untersten Stufen der Konstitution in Edmund Husserls Phänomenologie der Zeit*, Orbis Phaenomenologicus, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2011. Dirección electrónica: luisniel@yahoo.com

## Introducción

Antes de comenzar, quiero confesar cierto anacronismo explícito en el título del presente trabajo. El término ‘mereología’, es decir, la disciplina (formal) que estudia los todos y las partes, así como sus múltiples relaciones, no fue utilizado por Carl Stumpf. Ni siquiera Husserl, normalmente considerado el ‘padre’ de dicha disciplina, utiliza dicho concepto.<sup>1</sup> De hecho, como veremos, en los primeros escritos de Stumpf no sólo no aparece el término ‘mereología’, sino que tampoco encontramos una teoría explícita de los todos y las partes, sino sólo bosquejos, insinuaciones e ideas que, a pesar de su carácter incipiente, constituyen un auténtico punto de partida que sin lugar a dudas sirvió de soporte para que Husserl formulara unos años después su teoría de todos y partes, y que luego pasará a llamarse ‘mereología’. De ahí el uso de comillas en el título del trabajo. En función de lo dicho, nuestra intención es mostrar cómo, en qué términos y en qué contexto, Stumpf formuló lo que desde la perspectiva actual, sin negar dicho anacronismo, podríamos denominar ‘proto-mereología’.

Carl Stumpf (1848-1936) es uno de los tantos filósofos del mundo germano parlante del siglo XIX que la tradición filosófica (y psicológica) olvidó casi por completo, pese a la enorme influencia que ejerció su pensamiento. Fue el ‘segundo’ maestro de Husserl (después de Brentano) y se podría quizás considerarlo como uno de los padres de la ‘proto-fenomenología’. Además, sus estudios en el campo de la psicología (descriptiva y experimental) influyeron profundamente en la obra de tres de sus discípulos Wertheimer, Köhler y Koffka, los padres de la *Gestaltpsychologie*. Su filosofía, a veces difícil de diferenciar de la psicología, consiste en un estudio minucioso de la experiencia humana, de su funcionamiento, y del modo de constitución del mundo a partir de nuestras sensaciones y aprehensiones más básicas.

Stumpf tuvo una relación muy estrecha con Franz Brentano: fue el primer discípulo de Brentano, cuando éste aún era docente en Würzburg, antes de partir hacia Viena. Su segundo maestro fue Lotze, quien dirigió sus tesis de doctorado y de habilitación en Göttingen. Su tesis doctoral, la

---

<sup>1</sup> En el marco de una ontología formal, Husserl presenta su teoría ‘mereológica’ en la tercera investigación lógica, titulada “La doctrina de los todos y las partes” (cf. Husserl 1901/1984, pp. 227-300). Se considera en general a Stanisław Leśniewski el primero en utilizar la denominación ‘mereología’.

*Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten* (La relación del Dios platónico con la idea del Bien), publicada en 1869, quedó opacada tanto por su tesis de habilitación *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* (Sobre el origen psicológico de la representación del espacio) de 1873 [en adelante RV], así como por su gran obra, la *Tonpsychologie* (Psicología de los tonos), publicada en dos volúmenes, el primero en 1883 y el segundo en 1890 [en adelante TP]. Sendas obras constituyen valiosísimos aportes a la psicología descriptiva: la primera en relación al estudio del modo de percibir (y constituir) el espacio, mientras que la segunda con respecto al modo de percepción de los sonidos e indirectamente del tiempo.

No es difícil rastrear en dichos escritos ciertos temas que tendrán una profunda influencia de la obra de Husserl —de hecho, las *Investigaciones lógicas* están dedicadas a Stumpf, maestro de Husserl en Halle—. Las similitudes pueden evidenciarse básicamente en el profundo respeto (fenomenológico) por la descripción de la experiencia y del modo en que se dan las diversas formas de experimentar, sea ya a partir de la sensación, de la fantasía, del juicio, etc.<sup>2</sup> En relación al tema que nos interesa, es importante señalar la influencia de Stumpf en la teoría husserliana de los todos y las partes —el mismo Husserl reconoce a comienzos de la tercera investigación lógica que fue Stumpf una de sus principales referencias al respecto—.<sup>3</sup> En cualquier caso, no es tema del presente artículo rastrear cada uno de los puntos en los que Stumpf influyó en la obra de Husserl, sino analizar los rudimentos de la teoría de todos y partes, tal y como se desarrolla en la obra de Stumpf, en particular en sus primeros escritos, es decir, anteriores a la publicación de las *Investigaciones lógicas* de Husserl en 1900/01.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Así, por ejemplo, los análisis en torno la psicología de los tonos dejaron claras huellas en la teoría husserliana de la percepción de los objetos de tiempo, en particular, en el prototípico análisis de la percepción de una melodía (recurrente ejemplo de Husserl en sus estudios sobre la conciencia de tiempo). Lo mismo puede decirse de temas relacionados con la percepción del espacio, con la fantasía, la teoría de la rememoración, etc.

<sup>3</sup> Cf. Husserl 1901/1984, pp. 227, 233 y ss.

<sup>4</sup> Tomamos como punto de referencia la publicación de la tercera investigación de Husserl en 1901, puesto que allí Husserl formula *explícitamente* una teoría de todos y partes, sentando las bases de la futura mereología en tanto disciplina.

El trabajo se estructura a partir de dos ejes temáticos: por un lado, presentaremos los elementos básicos de su teoría de psicología descriptiva (objeto de estudio, cuestiones metodológicas, cuestiones epistemológicas en torno a la relación con otras ciencias, cuestiones conceptuales, etc.); por otro lado, analizaremos, a partir de los elementos del punto anterior, el modo en el que Stumpf desarrolla una incipiente teoría de todos y partes. En base a estos ejes, nuestra meta será probar las siguientes tesis, que son complementarias.

Primero, Stumpf no tiene una teoría explícita y desarrollada sobre todos y partes. Sólo nos encontramos con una serie de reflexiones ‘mereológicas’ básicas que se hallan siempre insertas en el marco de descripciones psicológicas sobre diversos temas (el espacio, la percepción, etc.) y que constituyen el núcleo temático de sus primeras investigaciones.

Segundo, el hecho de que los conceptos ‘mereológicos’ no sean planteados de forma ‘abstracta’ en el marco de una teoría formal sobre todos y partes, responde a una convicción propia de la psicología fenomenológica de Stumpf: las relaciones de todos y partes son modos en los que se presenta la realidad. Este punto puede, a su vez, subdividirse en dos cuestiones íntimamente relacionadas: una es de índole metodológica y la otra de índole psicológico-fenomenológica. En primer lugar, Stumpf no toma como punto de partida (en sentido de anterioridad metodológica) una teoría formal para luego aplicarla a la realidad empírica; todo lo contrario, es sólo a partir de la descripción misma del modo en que se nos presentan fenómenos (tales como por ejemplo el espacio o el tiempo) que se nos muestra cuáles son las estructuras y relaciones de la realidad. En segundo lugar, Stumpf mantiene un firme compromiso con ‘la cosa misma’ que se refleja en su convicción de que las estructuras mereológicas son inherentes al seno mismo de la experiencia, i.e. es la experiencia la que legitima el valor de aquellas estructuras.<sup>5</sup>

Es esta cuestión de índole psicológico-fenomenológica la que da sustento a la cuestión metodológica planteada arriba.

---

<sup>5</sup> Barry Smith señala correctamente que para Stumpf la ontología es una parte de la psicología (cf. Smith 1994, p. 87).

## 1. La psicología descriptiva y su relación con la experiencia propia y con otras ciencias

La psicología descriptiva de Stumpf es una perspectiva cuyo foco de descripción parte de aquello que puedo describir en primera persona a partir de mi propia experiencia. Tanto en sus estudios sobre la representación del espacio como en aquellos sobre los tonos, el recorrido descriptivo de Stumpf refleja una detenida y concienzuda mirada sobre los hechos más concretos de nuestra vida cotidiana; de este modo, su mirada se dirige por lo general a ejemplos muy concretos:<sup>6</sup> cómo escuchamos una melodía, qué matices tiene, qué sucede si tapamos un oído o el otro, si nos concentramos y prestamos atención, si dejamos que fluyan las sensaciones sin una atención dirigida, etc.

Para Stumpf no hay duda de que lo más importante para una investigación científica es tener presente los “fenómenos de la conciencia ordinaria” (*Phänomene des gewöhnlichen Bewusstseins*), que es aquello que sirve de fuente e inspiración para toda investigación científica (cf. Stumpf 1873, p. 106). No obstante, dicha valoración de la experiencia más básica y cotidiana, y su sesgo fenomenológico, no implica para Stumpf renunciar a los aportes de otras ciencias; cada una de éstas puede contribuir desde un enfoque que le es peculiar. En TP, Stumpf subraya la considerable diferencia de perspectivas sobre un mismo tema que pueden tener un físico, un fisiólogo y un psicólogo: así, por ejemplo, si consideramos los tonos como objeto de estudio, podemos observar que el interés de los dos primeros recae en los aspectos físicos de los mismos (exteriores, cuantificables, susceptibles de mediciones experimentales, sea ya con respecto a la acústica, a los sonidos, o bien a los procesos cerebrales con los que los captamos, etc.); al psicólogo, por otra parte, le interesa el modo en el que captamos los tonos en la experiencia propia a través de representaciones y juicios (cf. Stumpf 1883, pp. vi-vii).

En cualquier caso, para Stumpf la psicología descriptiva no debe ser indiferente a los resultados de otras ciencias: todo lo contrario, las investigaciones empíricas (exteriores), como por ejemplo los estudios llevados a cabo en los laboratorios psicológicos (muy comunes en el siglo XIX), tienen una gran relevancia para un estudio integral de un mismo fenómeno.

<sup>6</sup> “Las relaciones [que en general estructuran nuestro mundo] no se pueden definir en un sentido estricto, sino sólo explicar a partir de ejemplos” (Stumpf 1883, p. 98).

Así, en RV, Stumpf distingue dos métodos para las investigaciones psicológicas: por un lado, la observación puramente interna (*rein innerliche Beobachtung*), por otro, los experimentos exteriores. Ahora, cabe aclarar que si bien Stumpf reconoce la necesidad de una combinación y articulación de ambos métodos, no obstante, el segundo (el experimental) es más bien auxiliar del primero (el descriptivo) (cf. Stumpf 1873, p. 5). La clave de un auténtico sistema científico-filosófico consiste en saber articular esta psicología descriptiva con los aportes de las diferentes ciencias empíricas.

En una conferencia dictada en 1907 en la Friedrich-Wilhelms-Universität de Berlín, titulada *Die Wiedergeburt der Philosophie* (El renacimiento de la filosofía), Stumpf sostiene un profundo rechazo tanto de los sistemas de filosofía apriorísticos (a los que identifica fundamentalmente con el idealismo alemán), como de los materialismos extremos. En consonancia con dicho rechazo, su posición filosófica propone integrar la psicología descriptiva (en primera persona) con los elementos aportados por las ciencias. Contra el apriorismo idealista, Stumpf reafirma la centralidad que ocupa la propia experiencia en tanto fuente de conocimiento; contra el materialismo y el naturalismo ‘reificante’, propios de una mirada (experimental) en ‘tercera persona’, enfatiza la inevitable centralidad de mi experiencia subjetiva.

Pero es menester reiterar que no se trata de un subjetivismo que rechaza las ciencias naturales; su apuesta es no absolutizarlas (como hace cierto naturalismo), sino incluirlas en un marco más amplio, que parta de lo que me es más cercano: i.e. mi propia experiencia (cf. “Die Wiedergeburt der Philosophie” (1907), en Stumpf 1910, p. 164). En un claro distanciamiento de las ‘violaciones de la realidad’ (*Vergewaltigungen der Wirklichkeit*) que surgen del idealismo (y del misticismo generado por éste), Stumpf propone concretamente una “filosofía de la experiencia” (*Erfahrungphilosophie*) (Stumpf 1910, pp. 169, 178); en este punto, coincide con la conocida metáfora de Husserl que sostiene que una auténtica filosofía se obtiene “de abajo hacia arriba” (*von unten nach oben*) (Stumpf 1910, p. 184). En tal sentido, Stumpf ve en la figura de su maestro, Brentano, al padre del “renacimiento de la filosofía” (*Wiedergeburt der Philosophie*) (Stumpf 1919, p. 88).

## 2. Cuestiones conceptuales en torno al método psicológico

### 2.1. Diferentes tipos de juicio (pasivos y activos) y sus componentes (materia y contenido)

Para entender el método psicológico de Stumpf es menester aclarar algunas cuestiones conceptuales básicas. Uno de los conceptos centrales es el de 'juicio', que Stumpf analiza en diferentes contextos.

En TP nos encontramos con la distinción de los *distintos tipos de juicios* en función del grado de actividad de la conciencia: así tenemos 'juicios no reflexivos' y 'juicios reflexivos'. En función de esta distinción, se puede observar que para Stumpf el concepto de juicio (*Urteil*) o de (la actividad de) juzgar (*Beurteilung*) no remite necesariamente a una actividad judicativa explícita y formulada en un lenguaje<sup>7</sup>: es decir, no todo juicio implica una reflexión activa o una exteriorización lingüística. Así, con anterioridad a toda enunciación judicativa, hay formas más elementales de juicio que consisten simplemente en 'darse cuenta (de algo)' (*Bemerken*) o 'aprehender (algo)' (*Auffassen*); la aprehensión (*Auffassung*) es así una forma elemental de juzgar (algo) –término que, según Stumpf, es preferible al de 'Apperception'–.

Lo más importante aquí es la diferencia entre, por un lado, los 'juicios no reflexivos' (*reflexionslose Urteile*), i.e. las aprehensiones (así como los juicios de costumbre, es decir, aquellos que se basan en aprehensiones pasadas y habitualizadas), y, por otro lado, los 'juicios que surgen de la reflexión' (*aus Überlegung entstehenden Urteile*), que sí implican una instancia judicativa activa (cf. Stumpf 1883, pp. 5-6). Toda formulación de un juicio explícito y reflexivo (sobre algo) presupone una aprehensión pasiva y anterior de aquello que afirmamos, dudamos, negamos, etc. El enfoque utilizado por Stumpf es así genético: a partir de sensaciones (*Empfindungen*)<sup>8</sup> o bien de la combinación y relación de sensaciones (Stumpf habla de una 'red de relaciones') se generan juicios no-reflexivos de un modo no voluntario, y sobre la base de estos juicios pre-reflexivos se fundan a su vez los juicios reflexivos (cf. Stumpf 1883, pp. 6-7).

<sup>7</sup> Es muy importante tener en cuenta este punto, considerando que a lo largo de TP el tema central son los 'juicios de tonos' (*Tonurteile*).

<sup>8</sup> Las condiciones empíricas de dichos juicios se fundan a su vez en las sensaciones actuales (*augenblickliche Empfindungen*) o en los estados actuales de la mente (*augenblickliche Seelenzustände*) (cf. Stumpf 1883, p. 5).

En unos resúmenes de sus lecciones sobre lógica dictadas en 1886/87 (cf. Stumpf 1886/87b)<sup>9</sup> nos encontramos con la distinción de los *componentes del juicio*, que son la ‘materia’ y el ‘contenido’.

(a) La ‘materia’ (*Materie*) del juicio son los ‘objetos’ juzgados con independencia del carácter aseverativo del juicio (i.e. de su afirmación o negación); éstos pueden ser tanto lo dado en una *representación* (*Vorstellung*) (así, por ejemplo, cuando decimos ‘Dios existe’, ‘Dios’ es la materia del juicio), o bien lo dado en una *relación* (por ejemplo, ‘la igualdad de  $4 + 2 = 2$ ’); aún en este último caso, la referencia es a la relación en tanto objeto dado, es decir, sin afirmación o negación.

(b) El ‘contenido’ (*Inhalt*) del juicio<sup>10</sup> es aquello que Stumpf denomina ‘estado-de-cosas’ (*Sachverhalt*)<sup>11</sup>, i.e. aquello que se afirma o se niega en un juicio; retomando los ejemplos anteriores, cuando decimos ‘Dios existe’, el contenido del juicio o el estado-de-cosas al que se refiere el juicio es precisamente ‘el existir de Dios’ (o bien, en el segundo caso, es el ‘afirmar que  $2 + 2 = 4$ ’). Así, si decimos ‘Dios existe’ o bien ‘Dios no existe’, tenemos dos juicios que tienen la misma materia (i.e. Dios), pero distintos contenidos (i.e. el existir / el no-existir de Dios) (cf. Stumpf 1886/87b, pp. 312-313).

## 2.2. Representaciones y relaciones

Como mencionamos en el párrafo anterior, la ‘materia’ del juicio (i.e. los ‘objetos’ que componen el juicio) puede estar compuesta por *representaciones o relaciones*.

<sup>9</sup> Dichos resúmenes fueron dados por Stumpf a sus estudiantes en la Universidad de Halle, para que los mismos pudieran seguir mejor las lecciones. Husserl tenía una copia de éstos que se conserva en los Archivos de Lovaina (cf. Stumpf 1886/67a, p. 283).

<sup>10</sup> Es menester subrayar aquí la diferencia entre el ‘contenido del *juicio*’, que es aquello a que refiere el juicio, y el ‘contenido de las *representaciones*’, que son todos aquellos contenidos mentales que vienen dados por las sensaciones, la fantasía, la memoria, etc.

<sup>11</sup> Stumpf fue el primero en utilizar el concepto técnico de ‘*Sachverhalt*’, que tuvo un rol esencial en la filosofía del siglo XX. Si bien hay algunos antecedentes históricos (por ejemplo, Brentano hablaba de ‘contenido de juicios’ y Lotze también utilizó una categoría similar), se puede decir con certeza que fue Stumpf quien introdujo el término con un sentido técnico preciso.

(i) Las *representaciones* (*Vorstellungen*)<sup>12</sup> son los 'contenidos absolutos' (*absolute Inhalte*)<sup>13</sup> de la conciencia, en particular los contenidos de sensaciones y en un segundo sentido podemos hablar de contenidos de la fantasía, de la memoria, etc. Son diversos los modos cognitivos de 'reaccionar' a dichos contenidos: así, por ejemplo, una 'percepción' (*Wahrnehmung*) es afirmar o darse cuenta de un contenido; el contenido de percepción puede ser, no obstante, el resultado de un engaño (*Täuschung*) –i.e. una percepción puede ser de hecho engañosa y luego corregirse por otra<sup>14</sup>–. En el caso de percepciones ciertas hablamos de 'conocer' (*Erkennen*).

(ii) Pero lo que nos interesa en particular son las *relaciones*: éstas también son materia de juicios. Así, podemos de hecho percibir ciertas relaciones (Stumpf utiliza casi indistintamente los términos germánicos '*Verhältnisse*' y '*Beziehungen*'), como por ejemplo: pluralidad, incremento, similitud, fusión, etc.<sup>15</sup> Stumpf llama 'análisis' (*Analyse*) al darse cuenta (afirmar, percibir) de una pluralidad, y 'relacionar' (*Beziehen*) o 'comparar' (*Vergleichen*) al darse cuenta de una similitud, de una fusión, etc. (cf. Stumpf 1883, p. 96 y ss.). Volveremos luego sobre este tema.

La conclusión a la que debemos llegar aquí es que la experiencia y, correlativamente, los juicios que hacemos sobre ella (por supuesto, aún en

<sup>12</sup> Es importante aquí señalar ciertos inconvenientes en la traducción del término alemán '*Vorstellung*'. Históricamente, el término fue interpretado (tanto en la obra de racionalistas como de empiristas modernos) en tanto 'idea' que hace las veces de mediación entre el sujeto y el mundo (tema duramente cuestionado por Heidegger). No obstante, fue Brentano quien dió otro sentido a dicho concepto: '*Vorstellung*' es así una 'presentación' o 'dación' directa de la cosa en el marco de mi experiencia de mundo. Stumpf también se ubica en el marco de dicha concepción brentaniana. Por razones que obedecen a una larga tradición en la traducción, hemos optado por mantener el término 'representación', haciendo esta salvedad en cuanto a su significación.

<sup>13</sup> En base a lo dicho arriba (cf. *supra*, nota 10), debe quedar claro que aquí nos referimos a los 'contenidos de las *representaciones*' y no a los 'contenidos de los juicios'.

<sup>14</sup> Es conocido el ejemplo de Husserl de la muñeca: a la distancia creemos (mediante una percepción) que es una persona, pero, al acercarnos a ella, nos damos cuenta de que es una muñeca.

<sup>15</sup> Podemos observar aquí un cierto bosquejo, *avant la lettre*, del concepto husserliano de 'intuición categorial'.

el sentido más básico, en tanto juicios no reflexivos) no sólo nos presentan contenidos individuales, como por ejemplo un dato de sensación, sino además *relaciones de diversa índole*. Ésta es quizás una de las principales enseñanzas de TP: el estudio de la psicología de los tonos, i.e. de los juicios (en sus diversos niveles) que tenemos sobre los tonos, sean éstos sucesivos (por ejemplo, en una escala tonal) o simultáneos (por ejemplo, en un acorde), nos muestra las relaciones que configuran la realidad. En otras palabras: analizar el modo psicológico en el que captamos tonos nos lleva a darnos cuenta de que nuestra mirada no puede reducirse a meros contenidos (datos de sensación) y objetos, sino que la realidad se compone a su vez de múltiples relaciones. Pero hay un tema importante que aún debemos precisar en torno al ‘análisis’ mencionado arriba: ¿en qué sentido hablamos de acontecimientos (meramente) pasivos (*passive Ereignisse*) y en qué sentido de actividades (*Thätigkeiten*) de la conciencia?

### 2.3. *Las relaciones entre pasividad y actividad, y el concepto de análisis*

El concepto de ‘análisis’ atraviesa diferentes niveles que van desde acontecimientos de tipo pasivo a actos reflexivos de la conciencia. Para entender bien esto, es necesario precisar primero algunas cuestiones conceptuales. Stumpf distingue la ‘sensación’ (*Empfindung*) de la ‘aprehensión’ (*Auffassung*).<sup>16</sup> Como sostiene en el Prólogo del segundo tomo de TP, lo que nos es dado en nuestra experiencia diaria son las “sensaciones en aprehensiones” (Stumpf 1890, p. vi). Es decir, normalmente las sensaciones se dan conjuntamente con aprehensiones de las mismas; las sensaciones ‘a secas’ no son más que una suerte de ‘murmullo de fondo’ (si se me permite la metáfora), al que constantemente vamos dando significación a partir de aprehensiones. En base a esto, el método psicológico-descriptivo debe proceder analíticamente, descomponiendo estas vivencias en sus componentes (sensaciones y aprehensiones).

La ‘sensación’ (*Empfindung*) es todo aquello que me viene dado por los sentidos.<sup>17</sup> En TP, Stumpf hace alusión fundamentalmente a las sensaciones

---

<sup>16</sup> Nuevamente, encontramos aquí una importante analogía conceptual con la fenomenología de Husserl, en particular con el conocido ‘esquema contenido-aprehensión’ al que Husserl se refiere a lo largo de su obra.

<sup>17</sup> Las sensaciones son “representaciones (*Vorstellungen*) que surgen desde afuera por

auditivas, mientras que en RV a las sensaciones visuales y táctiles. Cuando hablamos de 'contenido' de las sensaciones, no debe malinterpretarse esto y entenderlo en tanto algo 'cosificado'; todo lo contrario, un contenido de sensación es algo dado en mi experiencia subjetiva: es un 'sentir' (*Empfinden*) que, a al mismo tiempo, es 'algo sentido' (*Empfundenes*).

La 'aprehensión' (*Auffassung*) es la captación involuntaria (*unwillkürlich*) de aquello dado en una sensación. Por ejemplo, cuando escuchamos dos tonos diferentes, nos damos cuenta de la diferencia. Dicho darse cuenta implica una captación aprehensiva de la mentada diferencia, que se presenta conjuntamente con las sensaciones de dichos tonos (cf. Stumpf 1883, p. 105). Como mencionamos arriba, lo que no hay que olvidar es que la aprehensión, tal y como la entiende Stumpf, no es necesariamente algo activo, determinado voluntariamente por el sujeto. Por el contrario, la aprehensión es la captación básica de diferencias, similitudes, etc. al nivel de las sensaciones, i.e. que linda entre pasividad y un grado mínimo de actividad. Dicho en otras palabras: mientras que las sensaciones son un mero darse (algo) a los sentidos (i.e. un dato sensitivo), la aprehensión es el 'darse cuenta' elemental de la conciencia, es decir, es captar ese algo sensible (muy común en nuestra experiencia cotidiana), casi sin darnos cuenta de un modo activo (cf. Stumpf 1883, p. 107). Por ejemplo, cuando escuchamos una sinfonía de Brahms, no tenemos meras sensaciones aisladas, sino que captamos aprehensivamente los sonidos orquestales en sus unidades de sentido, sus altos y bajos, sus matices, etc. Por otra parte, dicha captación no implica (necesariamente) una detenida atención dirigida explícitamente a captar, por ejemplo, el rol de cada uno de los diferentes instrumentos, las combinaciones melódicas y armónicas, los contrapuntos, etc.; esto último es más bien el resultado de una captación activa, fruto de un dirigir la atención (*Zuwendung der Aufmerksamkeit*) hacia aquello ya captado aprehensivamente en un sentido básico, pasivo. Este segundo momento, que podríamos llamar 'atencional', es una aprehensión de tipo reflexiva, atenta, i.e. un acto secundario, que sobreviene al acto primario de aprehensión involuntaria.

---

la mediación de los órganos externos" (Stumpf 1886/87a, p. 291). En este pasaje, Stumpf también denomina 'sensaciones', en un segundo sentido, a todo proceso neuronal que se genera a través de la actividad muscular.

Con el concepto de ‘análisis’ sucede algo similar. Dijimos arriba (cf. *supra*, Cap. 2.2) que el ‘análisis’ es un juicio (no necesariamente reflexivo, explícito, lingüístico) a través del cual se capta y percibe una multiplicidad. Stumpf distingue dos formas de ‘análisis’: en sentido básico (elemental), el ‘análisis’ es un proceso de descomposición (*Zerlegungsvorgang*) que efectúa la conciencia, a partir del cual captamos los elementos que componen una pluralidad en un sentido pasivo (o en un sentido de actividad muy elemental), por ejemplo, cuando escuchamos los tonos de una melodía. En sentido estricto, hablamos de ‘análisis’ cuando diferenciamos activamente los elementos, es decir, cuando en virtud de la dirección de la atención distinguimos los elementos que se encuentran bajo consideración de un modo voluntario; retomando el ejemplo anterior, hablamos de análisis en sentido estricto cuando descomponemos una obra musical<sup>18</sup> (cf. Stumpf 1883, pp. 96-97). Ahora, es fundamental subrayar que este segundo sentido (estricto) de ‘análisis’ depende del primero (pasivo), en tanto es el que lo hace posible dándole la base necesaria para operar con distinciones más complejas.

¿A qué conclusión llega entonces Stumpf y por qué este recorrido de los elementos básicos del funcionamiento de la conciencia (y correlativamente del método psicológico descriptivo) es relevante para nosotros? La conclusión a la que debemos llegar es la siguiente: tanto la sensación como la aprehensión de la misma no son resultado de una actividad voluntaria, sino que, por el contrario, es algo que nos viene dado por la naturaleza misma de la experiencia que recibimos; a decir de Stumpf, las sensaciones y aprehensiones (básicas): “se meten dentro de nosotros, el no-yo en el yo” (*sie setzen sich selbst in uns hinein, das Nichtich in das Ich*) (Stumpf 1883, p. 105). Más allá de ciertas resonancias fichteanas de la oración (que Stumpf descartaría por completo), la idea es indicar que no sólo la sensación se trata de algo dado, sino que nuestro modo subjetivo de ‘reaccionar’ ante la misma (aprehensión, análisis) es un modo pasivo e involuntario de ‘captar’ ese algo que se da en la experiencia misma. En otras palabras: las sensaciones y sus respectivas aprehensiones, así como las relaciones entre éstas nos vienen dadas por la realidad misma. La psicología descriptiva nos muestra de este modo que nuestra experiencia no es el resultado de una imposición de estructuras conceptuales

---

<sup>18</sup> Evidentemente, en este marco también podemos diferenciar distintos niveles de análisis que van desde análisis reflexivos más informales a formas complejas de análisis científico.

formales a la realidad de un modo exógeno. Todo lo contrario, es la realidad misma la que se nos impone a partir de nuestra experiencia y ésta es el criterio último de validación de toda estructura conceptual. Es en este contexto de comprensión que Stumpf formula su teoría (mereológica) de las relaciones que, así como las sensaciones, nos son dadas en la realidad misma.

### 3. El análisis de tipo estructural-conceptual y su objeto

#### 3.1. *La investigación genética y la investigación estructural-conceptual*

En su juvenil trabajo de habilitación (la RV de 1873), Stumpf presenta un minucioso estudio sobre el problema del espacio. Como confiesa el mismo autor en el prólogo de la obra, su investigación se inscribe en el marco de los debates de los nuevos estudios psicológicos y fisiológicos que crecieron en popularidad a lo largo del siglo XIX (defendiendo una filosofía científica y positiva), muchos de ellos, en relación contestataria con respecto a la filosofía de Kant (y *a fortiori* como reacción al idealismo alemán). De hecho, es la doctrina del espacio de Kant, en tanto forma a priori subjetiva, el punto de partida de su investigación, pasando luego por la obra de otros pensadores del siglo XIX, tales como Herbart, Bain, Weber y Lotze. En cualquier caso, más allá de la relevancia académica de un análisis de dichas posiciones, el interés y la metodología de Stumpf, como hemos visto, se centra en la descripción de la experiencia, en particular en torno al problema de la representación del espacio.

La obra se estructura a partir de dos preguntas fundamentales, a partir de las cuales se estructura metodológicamente la investigación. Una es de carácter genético y la otra de tipo conceptual: (1) ¿De donde procede una representación (*Vorstellung*)? (2) ¿Cómo se puede abordar científicamente una representación una vez que la tenemos? Para Stumpf ambas preguntas están íntimamente relacionadas, en tanto “la pregunta por el origen de una representación nos conduce a las partes individuales (*einzelne Teile*) a partir de las cuales se compone” (Stumpf 1873, p. v). En tal sentido, no hay que perder de vista esta doble dirección (genético-conceptual) de la investigación propuesta por Stumpf.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Es casi inevitable pensar en un paralelo con la fenomenología de Husserl y su diferenciación entre las investigaciones ‘estáticas’ (conceptuales) y las ‘genéticas’. De cualquier modo, este tema excede la temática del presente artículo.

(1) Por un lado, la pregunta *genética* indaga el modo a partir del cual llegamos a tener una representación del espacio. En directa consonancia con su psicología descriptiva, Stumpf entiende el espacio que se nos presenta en nuestra experiencia, conjuntamente con diferentes cualidades, como por ejemplo la representación de color; es decir, la representación (o ‘presentación’) del espacio no es algo absoluto o impuesto desde la subjetividad, sino algo que viene dado a partir de la experiencia misma, en el sentido más básico y cotidiano del término. Stumpf rechaza así la idea de que el espacio es un sistema apriorístico que se impone al mundo; todo lo contrario, hay que entenderlo a partir de aquello que se nos muestra “a cada uno a partir de la vida diaria (*Jedem aus dem täglichen Leben*)” (Stumpf 1873, p. 2). Todas las categorías espaciales (distancia, lugar, tamaño, etc.) sólo tienen sentido a partir de la relación entre el mostrarse del mundo y de los objetos, y mi experiencia subjetiva de los mismos, que es el ‘punto cero’ desde donde, por ejemplo, la distancia tiene sentido. Es por esto que su investigación está íntimamente relacionada con el análisis de nuestros sentidos (la vista y el tacto fundamentalmente). En síntesis, el espacio no es algo dado con anterioridad a la experiencia, i.e. a priori, sino que ‘se constituye’ genéticamente a partir de ésta.

(2) Pero es la segunda pregunta formulada arriba la que nos interesa, es decir, la indagación de tipo *conceptual-estructural*: ¿de qué hablamos cuando hablamos de ‘representación’? ¿Cómo se relaciona este concepto con otros tales como los de percepción, sensación, etc.? Es aquí, es decir, en el marco de descripción conceptual de las estructuras mismas de lo real, donde surgen y se muestran las inquietudes y los planteamientos de tipo mereológico. Siguiendo la línea de otros empiristas (tales como Locke o Hume), Stumpf presenta una taxonomía que describe el complejo mundo conceptual en torno a las categorías claves que estructuran el mundo de nuestra experiencia. A partir de esto, Stumpf desarrolla una explicación mereológica para mostrar la articulación entre conceptos tales como los de sensación (*Empfindung*), representación (*Vorstellung*), percepción (*Wahrnehmung*) y otros (cf. Stumpf 1873, p. 2). En un claro gesto ‘brentiano’, el concepto clave en el cual se basan los demás es el de ‘representación’.

### 3.2. El análisis estructural-conceptual de las 'representaciones' (Vorstellungen)

El análisis conceptual nos presenta una amplia gama de perspectivas sobre un mismo objeto. En concreto, en el marco de las representaciones podemos distinguir lo siguiente:

(a) Una representación puede ser *real*, o bien *de fantasía* o *de la memoria*. La primera (la real) es para Stumpf la sensación (*Empfindung*) que es la más original (*das Ursprünglichste*): cuando oímos un sonido o vemos un color tenemos una dación directa de algo a nuestros sentidos. Las representaciones de fantasía (*Phantasievorstellung*) o de la memoria (*Gedächtnisvorstellung*) son representaciones reproductivas.<sup>20</sup> En los dos últimos casos tenemos conciencia de algo (de un sonido o de un color, por ejemplo), pero sin dación 'en persona': es decir, no hay algo dado directamente en la experiencia, sino que, por ejemplo, nos imaginamos un sonido (o una melodía), o bien recordamos sonidos o melodías escuchadas en el pasado, i.e. en sensaciones pasadas (cf. Stumpf 1873, p. 3).

(b) Una *representación* puede ser *concreta* o *abstracta*. Todas las representaciones anteriores (de sensación, fantasía o memoria) son concretas, en tanto no necesitan de otra cosa para ser (volveremos sobre este punto; cf. *infra*, Cap. 4.1). Representaciones abstractas son por ejemplo los *conceptos*, en tanto un concepto no es algo independiente (como sí puede serlo un contenido sensible o de fantasía), sino que es el resultado de un proceso de abstracción a partir de algo concreto.<sup>21</sup>

(c) Las *representaciones* pueden ser *simples* o *compuestas*. Cualquiera de las tres clases de representaciones mencionadas arriba en (a) puede ser simple,

<sup>20</sup> Stumpf distingue la representación 'real' (*wirklich*) de aquéllas que son una 'reproducción de una representación asociada' (*Reproduktion einer associirten Vorstellung*), i.e. las representaciones de fantasía y de la memoria. Éstas no se dan por efecto externo (*äussere Einwirkung*), como es en el caso de la sensación, sino que son el resultado de reproducciones asociativas de sensaciones pasadas (cf. Stumpf 1873, p. 4).

<sup>21</sup> "Todos los conceptos son (...) abstraídos de representaciones singulares" (Stumpf 1886/87a, p. 300). En claro rechazo al realismo lógico o platónico, para Stumpf no puede haber representaciones de objetos abstractos, sino sólo de objetos concretos a partir de los cuales podemos, en un proceso intelectual, captar, por ejemplo, conceptos en tanto partes dependientes de un todo. Volveremos luego sobre este punto (cf. *infra*, Cap. 4.2).

como cuando escuchamos o recordamos un solo sonido, o compuesta, si se da en combinación con otros sonidos. Ahora, si observamos detenidamente nuestra experiencia real y cotidiana, aclara Stumpf que, en sentido absoluto, la mayoría de las veces nos encontramos con representaciones compuestas (y normalmente compuestas por elementos dados por los distintos sentidos) (cf. Stumpf 1873, pp. 2-3).

De este modo, podemos observar que el análisis conceptual consiste en descomponer las representaciones en sus elementos básicos, es decir, en separar ya sea las distintas representaciones que conforman un todo complejo (de representaciones), o bien los distintos componentes (partes) de una representación (todo)<sup>22</sup>; en tal sentido, Stumpf habla de una analogía con el análisis químico (cf. Stumpf 1873, p. 5; cf. *supra*, Cap. 2.3). En base a este método de análisis, Stumpf explica la representación del espacio (i.e. el tema central de RV): el espacio es una representación compuesta (cf. Stumpf 1873, pp. 6 y ss.) que viene siempre acompañado por cualidades (*Qualitäten*), como ser los datos dados por la percepción visual (los colores), o por la percepción táctil, etc. Pero, aclara Stumpf, su principal interés no recae en la descripción genética del origen del espacio, sino en el análisis estructural-conceptual de las relaciones entre espacio y cualidad(es) en la representación (cf. Stumpf 1873, p. 107). Es a partir de esta temática en torno a los diferentes modos de composición y de las relaciones entre representaciones y las partes de representaciones que Stumpf llega a su rudimentaria teoría ‘mereológica’, es decir, a su teoría de todos y partes, que es el punto que nos interesa aquí.

## 4. La teoría de todos y partes

### 4.1. La teoría de las partes psicológicas

La primera distinción que hay que tener en cuenta es aquella entre partes físicas (*physische Theile*) y partes psicológicas (*psychologische Theile*) (cf.

---

<sup>22</sup> En el segundo tomo de TP se analiza el modo de captar las partes tonales de un todo, sea ya a partir de un mero análisis básico de captación de las partes de un todo (por ejemplo, al oír y aprehender los tonos de una melodía), sea ya a partir de un ‘oír delimitante’ (*berausbhören*), que aclara y profundiza aquello dado en el análisis (cf. Stumpf 1890, pp. 6-7).

Stumpf 1873, p. 9).<sup>23</sup> Son las segundas las que le interesan en particular a Stumpf para su análisis de la representación del espacio (los §§ 5 y 6 de RV están dedicados exclusivamente a este tema).

El análisis psicológico de las representaciones nos presenta diferentes posibilidades en cuanto a la conexión (o relación) entre representaciones: dependiendo de su co-pertenencia (*Zusammengehörigkeit*) o de su parentesco (*Verwandschaft*), podemos encontrar relaciones entre representaciones separables o bien entre representaciones que necesariamente dependen de otras. Las conexiones pueden ser las siguientes:

1. 'Representaciones conjuntas de *contenidos contrapuestos*': son aquéllas cuyos contenidos se contraponen y así se excluyen mutuamente. Stumpf da como ejemplo el caso prototípico de las 'representaciones sin objeto', como cuando hablamos de 'hierro de madera'. Sólo en la medida en que tenemos las representaciones tanto de 'madera' como de 'hierro', y que entendemos así previamente su contraposición, podemos decir a través de un juicio que 'un hierro de madera es imposible'.

2. 'Representaciones conjuntas de *cualidades de diversos sentidos*': son aquéllas que provienen de diversos sentidos, como las representaciones de colores y de tonos dadas al mismo tiempo. El ejemplo que da Stumpf es el de la ópera, en donde vemos imágenes y a la vez oímos sonidos.

3. 'Representaciones conjuntas de *cualidades del mismo sentido*': el parentesco se da aquí entre contenidos de un mismo género, por ejemplo, cuando oímos los diferentes tonos de un acorde.

4. 'Representaciones conjuntas de *intensidad, cualidad, duración etc. de una misma sensación*': en este caso, Stumpf subraya que la co-pertenencia es mucho más estrecha que en los casos precedentes, en tanto aquí no se trata de la conjunción de una variedad de representaciones, sino más bien de diferencias que encontramos en una misma representación (cf. Stumpf 1873, pp. 107-108).

El parentesco y la co-pertenencia de la espacialidad y la cualidad (como el color), tema central de RV, se inscribe en el marco de este último punto (4): es decir, aquí los contenidos se encuentran más íntimamente

<sup>23</sup> En general, en RV Stumpf se refiere a lo 'psicológico' como el ámbito propio de las representaciones mentales, mientras que lo 'físico' suele hacer alusión a los aspectos 'externos', i.e. estímulos exteriores, procesos neuronales, etc. (cf. Stumpf 1873, pp. 8, 143-144 y ss.).

entrelazados que en los casos precedentes (1-3). Es entonces en el marco de la pregunta conceptual-estructural (y, reiteramos, no genética) por la relación entre las representaciones del espacio y sus componentes, que Stumpf se ve obligado a formular una serie de distinciones de índole mereológica, en aras de llegar “más profundamente a la esencia de la cosa” (Stumpf 1873, p. 108).

En función de lo anterior, podemos decir que los modos de representación conjunta de los contenidos se dividen a su vez en dos clases fundamentales en función de su ‘separabilidad’ (cf. Stumpf 1873, p. 109):<sup>24</sup> (a) los *contenidos independientes (selbstständige Inhalte)* son “aquéllos en donde los elementos de un complejo de representaciones se pueden representar separadamente conforme a su naturaleza”; (b) los *contenidos parciales (Theilinhalt)*<sup>25</sup> son definidos por Stumpf *ex negativo*: son aquellos contenidos en donde no se da lo afirmado en (a). En otras palabras, a diferencia de (a), los contenidos de (b) no se pueden pensar separadamente, es decir, son contenidos que no pueden ser representados sin otros contenidos. Así, sostiene Stumpf: “no se puede pensar una cualidad de color sin una intensidad, un movimiento sin una velocidad” (Stumpf 1873, p. 109; cf. p. 113).<sup>26</sup>

Los tres primeros puntos mencionados arriba (1-3) son contenidos independientes (a), puesto que cada representación puede perfectamente pensarse sin su conexión con las otras representaciones, mientras que en el último punto (4) se trata de representaciones parciales (b), en tanto dichos contenidos no se pueden pensar separadamente, i.e. aquí la conexión es necesaria, mientras que en las primeras no lo es.

Es importante subrayar el modo en que Stumpf interpreta esta ‘necesidad’. Se trata de una necesidad conforme a la ‘naturaleza misma de la cosa’. Además, es una necesidad que impone limitaciones: no se pueden separar de ningún modo los contenidos parciales (ni a través de la imaginación, ni de experimentos). Stumpf es categórico al respecto: si se pudiesen representar contenidos separadamente, entonces estaríamos en presencia

---

<sup>24</sup> Esta distinción será luego retomada por Husserl. La referencia a Stumpf en este punto es reconocida explícitamente en el comienzo de la tercera investigación lógica (cf. Husserl 1901/1984, p. 227).

<sup>25</sup> Es difícil dar una traducción satisfactoria del término alemán ‘*Theilinhalt*’, considerando incluso que el mismo concepto es algo ambiguo.

<sup>26</sup> Con relación a los tonos, cf. Stumpf 1890, p. 2.

de contenidos independientes (a) y no de contenidos parciales (b); ergo, los contenidos parciales sólo se pueden pensar en su conjunción necesaria con otros contenidos (cf. Stumpf, pp. 109-110, 114).<sup>27</sup> Así, en el marco de su teoría psicológica del espacio, llega Stumpf a la conclusión de que las cualidades son igualmente originarias que la representación misma del espacio, i.e. ambas no pueden pensarse separadamente (cf. Stumpf 1873, pp. 114-115, 128-129). Ahora, aclara, no se trata de una necesidad fáctica, sino de una necesidad lógica (Stumpf 1873, p. 115).

Pero lo llamativo del caso es que a pesar de tratarse de una necesidad lógica llegamos a ésta a través de la experiencia. Es la experiencia la que nos enseña a distinguir cada vez mejor las partes de un todo y a captar dichas conexiones necesarias. Así, la capacidad para captar dichas relaciones se sostiene básicamente en la experiencia concreta que tenga cada uno en una determinada área. Para entender esto, Stumpf presenta ejemplos concretos: una persona versada en música está más en condiciones que otros a la hora de distinguir entre las partes que componen un todo complejo; así, al sonar una orquesta, puede dirigir su atención a los distintos instrumentos, a los matices, etc.; otros ejemplos dados por Stumpf son los de un buen matemático o un médico experimentado (cf. Stumpf 1873, pp. 130-131). En muchos de estos casos, intervienen además el recuerdo (i.e. la memoria de las experiencias pasadas) y la fantasía (a modo de variación de imaginación, que a su vez se sustenta en la versatilidad generada por las experiencias pasadas), que nos permiten visualizar concretamente el todo y ver allí las partes que lo componen, así como la relación entre éstas y su relación con el todo. Por supuesto, como señalamos arriba, hay un límite: cuando hablamos de la separación de las partes, nos referimos a partes independientes, i.e. que pueden ser pensadas con independencia del todo. ¿Qué sucede con la separación de los contenidos parciales? ¿Cómo es posible distinguirlos?

---

<sup>27</sup> En este contexto, Stumpf rechaza la idea de 'asociación' de J. S. Mill, según la cual hay partes que se asocian en la experiencia y que, tras reiterarse, se vuelven 'fijas', pero que pueden ser separadas. Para Stumpf, las conexiones necesarias no son asociaciones, puesto que éstas pueden descomponerse en sus elementos, mientras que aquéllas no (cf. Stumpf 1873, pp. 110-112).

#### 4.2. Posibilidades y límites de la captación de las partes o contenidos parciales

En el caso, por ejemplo, de la separación de cualidades (*Trennung von Qualitäten*) de una sola impresión, i.e. de contenidos parciales, no puede haber ninguna percepción real de éstos (Stumpf utiliza sendos términos: ‘*Perception*’ y ‘*Wahrnehmung*’); en estos casos, sólo la fantasía nos permite, en alguna medida, ‘introducir con el pensamiento’ (*hineindenken*) las cualidades (partes) en la sensación (todo) (cf. Stumpf 1873, pp. 131-132, 135).<sup>28</sup> Si bien en RV no se encuentra un método lo suficientemente preciso en cuanto al modo de captación de dichas cualidades, la idea de fondo se puede dividir en dos cuestiones centrales. Primero, aquello que realmente (en sentido estricto) podemos percibir son los contenidos unitarios, independientes (cf. Stumpf 1873, p. 136). Segundo, las cualidades en tanto tales no se pueden percibir sino sólo *indirectamente* a partir de los modos de modificación (*Veränderungsweisen*) que se presentan en un contenido unitario (cf. Stumpf 1873, pp. 135-136). En otras palabras: sólo a partir de las modificaciones y variaciones (de cualidad, cantidad, etc.) podemos determinar y atribuir un determinado contenido parcial a un todo. Considerando que es metodológicamente imposible percibir un contenido parcial en sí, el modo de captación de contenidos parciales implica entonces dos momentos: por un lado, una modificación de las cualidades del contenido, y por otro lado ‘introducir con el pensamiento’ (*hineindenken*) dicha parte en el todo, i.e. determinar con el pensamiento que se trata de un cambio de cualidades que dependen de un todo y que por ello no son independientes.

Si bien este último punto es algo complejo, es fundamental, en tanto Stumpf pretende extirpar algo que considera un error común de la filosofía y de la psicología, que consiste en entender las cualidades en tanto entidades propias (*eigene Entitäten*), que llevan a las ilusiones psicológicas que afirman a las cualidades como contenidos en sí. En otras palabras: el error consiste en caer en la tentación de hipostasiar aquello que sólo puede pensarse en

<sup>28</sup> Es difícil encontrar una traducción del todo satisfactoria para ‘*hineindenken*’ que respete el sentido cuasi-técnico que Stumpf quiere darle a este término. En general, son numerosos los verbos que se encuentran en estas páginas de RV con el prefijo ‘*hinein*’ (*hineindenken*, *hineintragen*, *hineinverlegen*, *hineinhören*), siempre con la idea de algo, i.e. las cualidades en tanto contenidos parciales, que hay que ‘introducir’ (o ‘pensar en’, o ‘transferir’) en el ‘todo’ de una sensación.

referencia a un todo. Ahora, por otra parte, esta idea de determinar o introducir con el pensamiento una cualidad en el contenido unitario, tampoco debe entenderse como una intromisión arbitraria en la cosa (i.e. no se trata en absoluto de un subjetivismo que impone condiciones formales a la cosa). Por el contrario, son los contenidos parciales *mismos* los que a través de sus modificaciones *nos indican* qué es lo que, retrospectivamente, podemos atribuir al contenido total. Como sostiene el mismo Stumpf: se trata de una “*distinctio cum fundamento in re*”. Así, llega a la conclusión que las cualidades, conforme a su misma naturaleza, “cambian de un modo independiente, pero no existen de un modo independiente” (Stumpf 1873, p. 139). En síntesis, son dos las conclusiones: primero, se trata siempre de un único contenido con diferentes cualidades; segundo, las relaciones que atribuimos a estos contenidos no son casuales ni arbitrarias, sino que es el contenido mismo el que cambia de un modo real, y a partir de dichas modificaciones podemos captar (de un modo atributivo) las diferentes cualidades (cf. Stumpf 1873, p. 140). Traducido en clave fenomenológica: es siempre ‘la cosa misma’ la que se (nos) muestra y la que (nos) muestra sus modificaciones, aún cuando, en virtud del método, debemos reconocer y atribuir luego las determinaciones.

En los apuntes de clases de Stumpf de 1886/87 mencionados arriba, Stumpf parece darle un carácter metódico más preciso a las cuestiones aquí señaladas, al utilizar los conceptos de ‘abstracto’ y ‘concreto’. Por un lado, sigue sosteniendo su idea de que sólo puede haber representaciones (*Vorstellungen*) de partes concretas, pero no de partes abstractas o dependientes. Pero, por otro lado, admite la posibilidad de captar o darse cuenta de las *partes inseparables* o abstractas: “Llamo *abstracta*, a aquellas partes de un contenido representacional, que pueden ser captadas, pero no representadas separadamente” (Stumpf 1886/87a, p. 300).<sup>29</sup> Si bien es innegable que los conceptos de ‘concreción’ y ‘abstracción’ tienen una larga historia filosófica, no obstante, su introducción en el marco de una teoría ‘proto-mereológica’ no deja de ser significativa, en la medida en que adquieren un significado técnico.

En los apuntes de las lecciones mencionadas (1886/87), Stumpf presenta asimismo una interesante caracterización taxonómica de las repre-

<sup>29</sup> Recordemos lo dicho arriba: los conceptos son para Stumpf abstracciones de las representaciones singulares (cf. *supra*, Cap. 3.2).

sentaciones (*Vorstellungen*) en términos ‘mereológicos’. En el marco del análisis lógico de los *contenidos* (*Inhalten*) de las representaciones, podemos distinguir: a) *partes colectivas*, que son los miembros de un todo que sumados componen un conjunto; b) *partes físicas*, que son aquellas que lindan entre sí, como por ejemplo los segmentos de espacio o de tiempo; c) *partes metafísicas*, que son los momentos o propiedades, como v. gr. la intensidad y cualidad de un tono; d) *partes lógicas*, que son los géneros y diferencias, como ser ‘color’ y ‘rojo’. Mientras que las dos primeras son ‘concreta’, es decir partes independientes, las dos últimas son ‘abstracta’, i.e. partes dependientes o, en la terminología de RV, ‘contenidos parciales’, en tanto no tienen existencia propia, independiente, ni podemos tener una representación directa de las mismas. Estas últimas están íntimamente entrelazadas entre sí y sólo se pueden distinguir una de otras por medio de un enfoque peculiar de la conciencia llamado ‘abstracción’ (cf. Stumpf 1886/87b, pp. 313-314).

## 5. Desarrollo posterior de la teoría de todos y partes

En escritos posteriores a la publicación de la tercera investigación lógica de Husserl, en particular en su *Zur Einleitung der Wissenschaften* (Introducción a las ciencias) de 1907, Stumpf presenta ya una teoría de todos y partes más explícita y con mayor precisión conceptual. Esta obra se presenta como una auténtica filosofía de las ciencias, que pretender explicitar la “arquitectónica del edificio de las ciencias” (Stumpf 1907, p. 3). En este marco, Stumpf ofrece una clasificación de las ciencias, así como una serie de caracterizaciones de sus diferentes métodos, conforme a la naturaleza de sus respectivos objetos de estudio. En relación con la temática que nos interesa aquí, encontramos, por un lado, una diferenciación nuclear entre las ciencias naturales y las sociales, y, por otro lado, de éstas con las ‘ciencias neutrales’ (*neutrale Wissenschaften*). Según esta caracterización, hay cuatro ciencias neutrales: tres de ellas son ‘pre-ciencias’ (*Vorwissenschaften*) y la cuarta es una ‘post-ciencia’ (*Nachwissenschaft*). El ‘árbol del saber’ se constituye así por tres pre-ciencias (la fenomenología, la eidología y la doctrina general de las relaciones), el núcleo central constituido por las ciencias positivas (naturales y sociales), y la post-ciencia que sería la metafísica, encargada de explicitar las leyes comunes, así como las conexiones entre los diferentes grupos de ciencias (cf. Stumpf 1907, p. 42).

Como dijimos, en el marco de las pre-ciencias nos encontramos con tres disciplinas 'neutrales'. a) La *fenomenología* es la ciencia de las 'manifestaciones' (*Erscheinungen*), es decir, no de las funciones psíquicas, ni de los objetos correlativos, sino de las leyes mismas del aparecer; esta ciencia es la que complementa y, fundamentalmente, les da el punto de referencia (*Anhaltspunkt*) a las demás ciencias en tanto todas presuponen el aparecer de algo (cf. Stumpf 1907, pp. 26, 29-32; cf. Stumpf 1910, p. 186). b) La *eidología* es la encargada de investigar las estructuras o formaciones (*Gebilde*) lógicas en sentido amplio, i.e. los conceptos y su relación con las manifestaciones, que sirven de base a todas las ciencias; en otras palabras, se trata de una suerte de lógica pura (*reine Logik*) en el sentido en que la entendía Husserl (cf. Stumpf 1907, pp. 32-36). c) La *doctrina general de las relaciones* (*allgemeine Verhältnislehre*) es ya una formulación explícita de la teoría de todos y partes. Esta ciencia no es ni psíquica ni física. Su objeto son los conceptos relacionales que "nos son dados en el mismo sentido que [nos son dadas] las manifestaciones (*Erscheinungen*), con y a través de ellas (...). [N]osotros [sólo] constatamos [las relaciones], pero no las creamos" (Stumpf 1907, p. 37).<sup>30</sup> En otras palabras: estas relaciones son co-captadas (*'miterfassen'* es el verbo utilizado) junto con las manifestaciones mismas, objetos de la fenomenología. Las relaciones pueden ser de similitud, aumento, fusiones, relaciones parciales, relaciones de dependencia lógica entre los contenidos o estados-de-cosas, etc. (cf. Stumpf 1907, p. 38).

## 6. Reflexiones finales: el valor de la experiencia y de las investigaciones mereológicas

Es innegable que muchas de las reflexiones mereológicas presentadas aquí encuentran claros antecedentes a lo largo de la historia de la filosofía, que van desde el mundo moderno (en particular en Locke y Berkeley), pasando por las sutiles investigaciones de los escolásticos, hasta incluso los minuciosos análisis de Aristóteles, por ejemplo, en torno al tema de las categorías. Es cierto, además, que todas estas distinciones que hemos analizado, son presentadas circunstancialmente en el marco de un contexto más amplio, que es el de los estudios psicológico-descriptivos de los 'estados

<sup>30</sup> "Su objeto lo constituyen las relaciones más básicas (*die einfachsten Verhältnisse*) en todos los ámbitos fundamentales del conocer humano" (Stumpf 1907, p. 38).

psicológicos', o, en términos de Brentano, de los 'fenómenos psíquicos', i.e. de las representaciones, los juicios y los estados de ánimo, por lo que, *stricto sensu*, no se podría hablar de una teoría explícita y sistemática de todos y partes, al menos en los primeros escritos de Stumpf. Pero, no obstante, más allá de estos puntos mencionados, nos encontramos de hecho con una caracterización conceptual del modo de presentación de contenidos o partes independientes (concretos) y de contenidos o partes dependientes o parciales (abstractos). Es decir, en la primera obra de Stumpf nos encontramos con una formulación conciente de que la realidad presenta distinciones que se deben pensar en términos de todos y partes, y que estas últimas, a su vez, se subdividen en aquéllas que pueden 'separarse' de un todo y en aquéllas que no pueden, en virtud de su dependencia de dicho todo. Son precisamente estas investigaciones las que nos permiten hablar de una mereología *in statu nascendi*; como hemos visto, no se trata de reflexiones aisladas y laterales, sino de reflexiones con conciencia de que el enfoque no se dirige ya a la cosa, sino a las relaciones que se presentan *a partir de* la cosa.

Buscar antecedentes históricos de dichas reflexiones tiene un valor meramente histórico, pero no filosófico-conceptual directo (sería más o menos como pretender restar méritos a la teoría intencional de Brentano, alegando antecedentes históricos al concepto de 'intencional' en el medioevo). Lo concreto fue que las reflexiones elementales de Stumpf en torno a todos y partes tuvo una influencia directa en el nacimiento de la primera teoría (explícita) de todos y partes en la tercera investigación lógica de Husserl, como éste mismo reconoce.<sup>31</sup>

Más allá de que a partir de sus investigaciones en torno al espacio o a los sonidos (y así también al tiempo) se haya gestado luego una 'ciencia neutral' de los todos y las partes (llamada luego 'mereología'), no debemos

---

<sup>31</sup> Si bien Husserl remite directamente a la obra de su director, Carl Stumpf, no se puede desconocer la eventual (y muy probable) influencia de la obra de otros grandes pensadores en su teoría de todos y partes, como por ejemplo de Bernard Bolzano y de Kazimierz Twardowski (éste último, a su vez, fue maestro de Leśniewski, el padre de la mereología). Es interesante constatar que muchos de los elementos que Husserl recibe para su teoría 'mereológica', no vienen principalmente de parte de aquellos filósofos lógicos y matemáticos (que él de hecho conocía muy bien), sino a partir de dos filósofos de la tradición de la psicología descriptiva brentaniana, como fueron Stumpf y Twardowski.

olvidar el claro gesto de cuño brentaniano que estructura la base de la obra de Stumpf (y que será luego un rasgo característico de la fenomenología): es la psicología descriptiva y su análisis de la experiencia la que nos muestra a partir de 'las cosas mismas' cuáles son las estructuras fundamentales de lo real, como por ejemplo la distinción en todos y partes. En su escrito sobre las ciencias de 1907, Stumpf reconoce abiertamente este gesto 'fenomenológico' de su filosofía, al señalar que no es correcto "tomar como punto de partida, en primer lugar, el método. Los que hablan con especial predilección del método son aquellos que nunca han llevado a cabo una sola investigación basada en los hechos (*sachlich*). Las investigaciones radicales sobre el método se arraigan siempre en última instancia en las diferencias de los objetos" (Stumpf 1907, p. 4). Esta última oración es categórica: no debemos 'imponer' nada a la cosa, sino que, todo lo contrario, debemos dejarnos guiar por ésta y estar atentos a lo que nos muestra.

Además, Stumpf reconoce que debido al extraordinario grado de abstracción (*außerordentliche Abstraktheit*) no es conveniente comenzar (en un sentido de anterioridad metodológica o histórico-genética, i.e. no en sentido de anterioridad lógica) con este tipo de estudios 'mereológicos'. Todo lo contrario, es aconsejable comenzar con investigaciones focalizadas en diversos 'objetos' de estudio (el espacio, el tiempo, los sonidos, las percepciones, etc.), sirviéndose sólo de las relaciones mereológicas de un modo implícito, sin reflexionar sobre ellas; sólo luego, a partir de dichos estudios, es aconsejable hacer explícitas dichas estructuras básicas inherentes a la realidad (cf. Stumpf 1907, p. 39).

Estas pre-ciencias — en particular la mereología que es la que nos interesa aquí— constituyen (y ahora sí en un sentido de anterioridad lógica) una suerte de 'atrio' o incluso de 'organon', en tanto todo objeto y todos los conceptos relacionales de cualquier tipo de ciencia reciben su legitimación a partir de éstas (cf. Stumpf 1907, p. 39). Así, todo concepto básico y toda relación (entre conceptos, objetos, contenidos, estados-de-cosas, etc.) presuponen *lógicamente* lo dado por estas 'ciencias neutrales', en particular, por la 'teoría general de las relaciones'. La relevancia de esta última es invaluable: nos permite evitar errores categoriales, hipóstasis infundadas, generalizaciones equívocas u otros falsos procedimientos metodológicos (falaces o, sencillamente, erróneos), entender el alcance y significación de conceptos fundamentales tales como los de similitud, fusión, etc. En síntesis, es en

principio infinito el campo de aplicación de dicha ciencia mereológica, en tanto toda ciencia depende (i.e. está condicionada *lógicamente*) de ésta.

Por supuesto, es menester enfatizar una vez más la idea de anterioridad 'lógica' a diferencia de la anterioridad 'fáctica'. Como dijimos, Stumpf desaconseja comenzar las investigaciones con estas ciencias, debido a su complejidad, por lo que su anterioridad lógica no siempre coincide con su anterioridad fáctica. El camino emprendido por Stumpf es por ello muy similar al de la fenomenología de Husserl<sup>32</sup>: siempre hay que volver a las cosas mismas, a nuestra experiencia cotidiana, diaria, en el sentido más elemental del término, a los ejemplos del día a día, a la mirada atenta de aquellos detalles que se nos muestran en el aparecer mismo de las cosas y que quizás no todos pueden ver. Sólo a partir de allí lograremos captar las estructuras invariantes de la realidad, de su fenomenalidad, así como las estructuras formales básicas de todos y partes. Esta última reflexión bien podría haber sido firmada por Edmund Husserl o por el mismo Carl Stumpf.

---

<sup>32</sup> En un sentido análogo al de Husserl, sostiene Stumpf en una conferencia que la filosofía "osa acercarse a lo más difícil, a lo más sublime, y a lo último, sólo en progresos infinitos a través del tratamiento de los conceptos de la experiencia" (Stumpf 1910, p. 192).

## **Bibliografía**

- Husserl, Edmund (1901/1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil*. Husserliana XIX/1. The Hague: Nijhoff.
- Rollinger, Robin (1999), *Husserl's Position in the School of Brentano*. Dordrecht: Kluwer.
- Rollinger, Robin (2008), *Austrian Phenomenology*. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Schuhmann, Karl (1996), "Carl Stumpf", en Albertazzi, L. / Libardi, M. / Poli, R. (eds.), *The School of Franz Brentano*. Dordrecht: Kluwer; pp. 109-129.
- Smith, Barry (1994), *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*. Chicago: Open Court.
- Smith, Barry (ed.) (1982), *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*. München / Wien: Philosophia Verlag.
- Stumpf, Carl (1873), *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Stumpf, Carl (1883): *Tonpsychologie. Band I*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Stumpf, Carl (1886/87a), *Syllabus for Psychology*. Trad. R. Rollinger, en Rollinger 1999.
- Stumpf, Carl (1886/87b), *Syllabus for Logic*. Trad. R. Rollinger, en Rollinger 1999.
- Stumpf, Carl (1890), *Tonpsychologie. Band II*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Stumpf, Carl (1907), *Zur Einteilung der Wissenschaften*. Berlin: Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften.
- Stumpf, Carl (1910), *Philosophische Reden und Vorträge*. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Bath.
- Stumpf, Carl (1919), "Erinnerungen an Franz Brentano", en Kraus, O., *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung; pp. 85-149.

*Recibido:* 08/2014. *Aceptado:* 11/2014.



## Alcances y problemas del dialeteísmo

*Diego Tajer\**

**Resumen.** El dialeteísmo es la posición que afirma que hay contradicciones verdaderas. Este artículo versará sobre esa posición. En la primera sección, mencionaré los principales aportes que, en mi perspectiva, el dialeteísmo ha hecho a la lógica filosófica. En la segunda sección, analizaré el principal problema del dialeteísmo. En la tercera sección, mostraré que los argumentos a favor del dialeteísmo no llegan a establecer la verdad de esta posición. Finalmente, explicaré cuál es el tipo de paraconsistencia que considero adecuada y la compararé con la posición dialeteísta.

**Palabras Clave:** dialeteísmo, paraconsistencia, paradoja del mentiroso, sorites.

**Abstract:** Dialetheism is the position which claims that there are true contradictions. This paper deals with this position. In the first section, I will mention the main contributions that, in my perspective, dialetheism has made to philosophical logic. In the second section, I will analyze the main problem of dialetheism. In the third section, I will show that the arguments in favor of dialetheism are not conclusive. Finally, I will explain which kind of paraconsistency I consider adequate, and I will compare it with the dialetheist position.

**Keywords:** dialetheism, paraconsistency, liar paradox, sorites

### 1. Dialeteísmo y anti-dogmatismo

Uno de los prejuicios más comunes sobre la lógica es que se trata de una disciplina que se apoya sobre ciertos dogmas incuestionables: el tercero excluido y la no-contradicción, particularmente. El primero de estos principios había sido ya discutido por Aristóteles, y desafiado por un interesante conjunto de matemáticos y lógicos (entre otros, Lukasiewicz y los intuicionistas). Sin embargo, la no-contradicción solía ser mantenida como la piedra basal de la lógica, y no era posible modificar ese principio central.

---

\* Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, actualmente realizando el doctorado en la misma universidad, financiado con una beca doctoral del CONICET. Sus temas de investigación son filosofía de la lógica y epistemología formal. Dirección electrónica: [diegotajer@gmail.com](mailto:diegotajer@gmail.com)

La lógica paraconsistente fue un primer paso al respecto: ya en los años 50' se comenzaron a desarrollar lógicas que rechazaban el *Ex falso* por diferentes razones (este rechazo es lo que las define como paraconsistentes). La principal razón, sin embargo, era la anti-intuitividad de inferir de una contradicción cualquier otra afirmación. Pero el principio de no contradicción, que establece que no hay contradicciones verdaderas, permanecía incólumne.

Fue particularmente gracias a Graham Priest que este principio comenzó a ser discutido entre la comunidad de lógicos. Según este autor, hay contradicciones verdaderas. Entre otras oraciones verdaderas y falsas, se encuentran la paradójica oración del Mentiroso ('esta oración es falsa'), y plausiblemente enunciados sobre estados de cambio ('esto es una copa', dicho en el instante en que la copa se está rompiendo) o de vaguedad. Como muchas otras lógicas no-clásicas, el dialeteísmo no puede ser una mera alternativa a la lógica clásica, sino que debe ser rival. El relevantismo, por ejemplo, no es necesariamente rival de la lógica clásica, justamente porque puede admitir que el *Ex falso*, aunque inválido, preserva verdad en mundos posibles. Por el contrario, para quien considere que hay contradicciones verdaderas, las inferencias clásicas como el *Ex falso* son vistas como inválidas porque no preservan verdad *simpliciter*, y por eso su posición no puede integrarse con la clásica.

El principal mérito del dialeteísmo es metodológico: llevó la posibilidad de revisión de la lógica más allá de su límite tradicional. Recordemos el *locus* clásico del revisionismo (Neurath 1932, p. 206): "Somos como navegantes que tienen que transformar su nave en pleno mar, sin jamás poder desmantelarla en un dique de carena y reconstruirla con los mejores materiales". Esta cita es comúnmente utilizada por los defensores del revisionismo. Veamos, sin embargo, cuál es el principio fundamental que guía la revisión para Neurath (1932, p. 205): "En la ciencia unitaria tratamos de crear un sistema libre de contradicción (...) Cuando se nos muestra una nueva proposición, la comparamos con el sistema de que disponemos, y averiguamos si la nueva proposición se halla o no en contradicción con el sistema". Vemos, entonces, que para un famoso holista como Neurath, la no-contradicción sigue siendo un principio central. Más contemporáneamente, el coherentismo, la escuela opuesta al fundacionalismo, supone en general un requisito de consistencia.

De esta manera, el dialeatismo logra cuestionar el principio más fundamental que había permanecido (generalmente) incuestionable por parte de la comunidad de lógicos hasta ese momento, incluso por parte de aquellos que sostenían que la revisión de la lógica era posible o conveniente. El dialeatismo ha motivado una manera distinta de ver la lógica, que siempre estuvo asociada con la no-contradicción como un requisito al menos necesario. El punto de Priest fue que la lógica va mucho más allá de eso, y que los argumentos válidos no tienen por qué estar directamente relacionados con la preservación de consistencia. Asimismo, dio lugar para que el que postula la existencia de contradicciones verdaderas no sea por eso un anti-lógico o un irracionalista. El debate sobre el principio de no-contradicción no es entonces el debate entre un ser racional y uno irracional que hace críticas externas, sino un debate entre dos posiciones internamente coherentes y con lógicas propias.

## 2. Dialeatismo y dogmatismo

El primer problema que rodea al dialeatismo es quizás el más fuerte, aunque probablemente el más fácil de rebatir. Se trata de la consideración del principio de no-contradicción como algo que no puede abandonarse de ninguna manera. La mera existencia de contradicciones verdaderas hace temblar a la gran mayoría de los filósofos y lógicos, y el dialeatismo es así rechazado antes de ser considerado como opción.

¿Debemos considerar que los defensores de la no-contradicción de este tipo son meros dogmatistas? Creo que la respuesta depende del grado en que estos filósofos permiten el diálogo con los dialeatistas. La no-contradicción es un principio central en varias ramas de la ciencia y la filosofía, y su defensa teórica data al menos desde la *Metafísica* de Aristóteles. No podemos considerarla como un mero prejuicio o una intuición preteórica infundada; tampoco podemos ver la consistencia como un requisito del mismo nivel que otros (categoricidad, simpleza, etc.) para una teoría lógica, que puede ser abandonado con cierta facilidad. Si la discusión ha de ponerse en un suelo firme, el dialeatista debe admitir dos cosas: en primer lugar, el inconmensurable valor teórico que la no-contradicción posee en la ciencia y la filosofía contemporáneas; y en segundo lugar, la fuerza intuitiva, no sólo de este principio, sino también de otros principios inferenciales

asociados (por ejemplo, el silogismo disyuntivo).<sup>1</sup> De este modo, si han de darse verdaderas razones para aceptar la existencia de contradicciones verdaderas, éstas deben ser lo suficientemente fuertes como para abandonar un principio tan instalado en nuestras creencias y nuestras teorías.

El relativo dogmatismo respecto a la no-contradicción sostenido por los clásicos también puede basarse en la ausencia de una base común con los dialeteístas. En palabras de Lewis (1982, p. 434; la traducción es mía):

Ninguna verdad tiene, ni puede tener, una negación verdadera. Nada es, ni puede ser, literalmente verdadero y falso a la vez. (...) Esto puede parecer dogmático. Y lo es: estoy afirmando la misma tesis que Routley y Priest cuestionaron, y (contrario a las reglas del debate) rechacé defenderla. Más aún, considero que es indefendible contra su ataque. Ellos han puesto en cuestión tanto que no hay un lugar indisputado donde se pueda pisar firme. Bastante malo para la demanda de que los filósofos deban siempre estar dispuestos a defender sus tesis bajo las reglas del debate.

Sin embargo, esto es exagerado. Hay mucho terreno común entre el clásico y el dialeteísta (de hecho, las lógicas paraconsistentes suelen ser sublógicas de la lógica clásica), y la posibilidad de discusión existe y debe ser explorada. El mismo Lewis (2001), en una carta a Priest, expresó una postura más abierta, que expresa la actitud no dogmática que considero adecuada en este debate: “Paraconsistencia. Estoy cada vez más convencido de que puedo y de hecho razono sobre situaciones inconsistentes (*Sylvan’s Box* me convenció en gran parte). Pero no entiendo realmente cómo es que eso funciona” (2001, p. 176; la traducción es mía).

Naturalmente, el debate no necesariamente es sólo de índole semántica sino también metafísica, pues el principio de no-contradicción es históricamente un principio metafísico, aunque esté contemporáneamente planteado en términos de oraciones contradictorias y no de hechos.

Algunas de las disciplinas donde el principio de no-contradicción está muy instalado tienen que ver con la racionalidad y el lenguaje. En las teorías de revisión de creencias, suele considerarse que la presencia de una

---

<sup>1</sup> Si hubiera contradicciones verdaderas, entonces no podríamos pasar de  $A \vee B$  y  $\neg B$  hacia  $A$ . Pues podría suceder que tanto  $B$  como  $\neg B$  fueran verdaderas mientras que  $A$  fuera falsa, y en ese caso la regla no preservaría verdad.

contradicción es condición suficiente para revisar un cuerpo de creencias y eliminar alguno de los factores que llevaban a ella (parecido a lo que Neurath proponía, en la sección anterior). Asimismo suele considerarse que la aserción de una oración implica el rechazo de su negación por parte del sujeto. Si alguien dice “hoy tengo turno con el dentista”, parece estar dándonos información suficiente como para considerar que “hoy no tengo turno con el dentista” es algo que él no cree.

Desde ya, Priest tiene respuestas, al menos esquemáticas, para estos casos. Sostiene que tener creencias inconsistentes no necesariamente es síntoma de un problema (por ejemplo, alguien puede creer muy racionalmente que la oración del mentiroso es verdadera y falsa), y que puede elaborarse una teoría de la revisión de creencias que soporte inconsistencias.<sup>2</sup> El truco aquí consiste en separar dos cosas que la tradición une: el rechazo de una proposición y la aceptación de su negación. Según Priest, rechazar una proposición implica una actitud más fuerte que aceptar la negación de ella; y si bien no podemos aceptar y rechazar lo mismo,<sup>3</sup> sí podemos aceptar una proposición y su negación. Sin embargo, la plausibilidad de esta propuesta no está garantizada por su coherencia interna: también implica un cambio bastante radical en nuestra concepción de lo que significa afirmar algo.

Para calmar el debate, algunos dialetheístas suponen que el abandono de la no-contradicción no es tan grave, pues los enunciados contradictorios y verdaderos son muy pocos y en la gran mayoría de las regiones discursivas se puede razonar clásicamente. Esta respuesta me parece filosóficamente irresponsable. El hecho de que exista *una* contradicción verdadera implica un cambio radical en nuestra concepción sobre la falsedad, la verdad y la consecuencia lógica (entre otras cosas), y la restricción de consistencia aplicada a dominios presuntamente consistentes es simplemente una manera de hacer feliz al que usa cotidianamente lógica clásica (por ejemplo, un matemático profesional), pero es en el fondo una estrategia que borra los límites entre lo formal y lo material, dejando a la no-contradicción en algún limbo intermedio, y tomándose poco en serio los nuevos principios que la lógica paraconsistente pone sobre la logicidad.

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, Priest (2006), capítulo 8.

<sup>3</sup> Para Grinn (2004, p. 62), desde cierta perspectiva esto implica que Priest mantiene la no-contradicción, sólo que la traslada desde un plano semántico a uno pragmático.

### 3. Argumentos a favor del dialeísmo

En esta sección, analizaré los principales argumentos a favor del dialeísmo. Mi propósito no será dar respuestas u objeciones definitivas a estos argumentos (tarea que podría llevarme un libro entero), sino analizar en qué medida logran su objetivo de motivar la aceptación de contradicciones verdaderas. Al contrario del orden expositivo típico, desarrollaré en las primeras subsecciones las motivaciones no lógicas (es decir, las metafísicas y normativas), y finalmente pasaré a las motivaciones lógicas (sin duda, más fuertes y comúnmente citadas).

#### 3.1. Argumentos metafísicos: verdad y cambio

Si bien Priest confiesa que al principio el dialeísmo sólo apuntaba a problemas relativos a las paradojas semánticas (Priest 2006a, p. 159), actualmente el debate también se da en problemas metafísicos tradicionales. En algún punto esto vuelve más fuerte al problema de las contradicciones, pues aceptar que hay conceptos contradictorios (paradigmáticamente, el concepto de Verdad) es algo relativamente tolerable, pero aceptar que una oración contradictoria y puramente descriptiva sobre el mundo sea verdadera puede resultar excesivo.

Pensemos primero en las paradojas de vaguedad. Típicamente este tipo de argumento paradójico incluye una premisa que caracteriza el uso de los términos vagos: que si  $A(n)$ , entonces  $A(n+1)$ . Por ejemplo: si una película de 60 minutos es corta, una película de 61 minutos también lo será; si un perro de 20 días es cachorro, un perro de 21 días también lo es.

La estructura de estas paradojas es así:

1.  $P_0$  [p.ej. Un ser humano de cero meses es joven]
2.  $P(n) \rightarrow P(n+1)$  [Si un ser humano de  $n$  meses es joven, entonces un ser humano de  $n+1$  meses es joven]
3.  $\Box_n P(n)$  <Por Inducción matemática, entre (1) y (2)> [Todo ser humano, de cualquier edad, es joven]
4.  $P(992)$  <Por instanciación de (3)> [Un ser humano de 992 meses (alrededor de 85 años) es joven]

De esta manera, a partir de la aceptación de (1) y (2), y principios comúnmente aceptados como la inducción matemática, llegamos a un

enunciado flagrantemente falso como (4). ¿Qué hacer frente a esto? No parece tan fácil rechazar (1), y decir que un ser humano de cero meses no es joven, ni tampoco rechazar (2), lo que requeriría establecer un límite según el cual un ser humano de  $n$  meses es joven, pero uno de  $n+1$  meses no lo es. La primera opción equivaldría a decir que *nadie* es joven, convirtiendo a un concepto ordinario en un concepto ficcional o erróneo por sí mismo. La segunda opción, por otro lado, va en contra de nuestras intuiciones semánticas fundamentales respecto a los conceptos vagos.

Sin embargo, la mayoría de las respuestas a esta paradoja optan por abandonar (2), lo cual considero correcto. En el caso de la vaguedad es filosóficamente adecuado abandonar esta premisa, pues más allá de si somos dialeteístas, supervaluacionistas o clásicos, no es razonable aceptar la conclusión. Por más que (2) resulta verdaderamente intuitiva, esta paradoja muestra que debe ser falsa. Esto es distinto a lo que sucede en el caso de la paradoja del mentiroso, donde la conclusión (plausiblemente “la oración del Mentiroso es verdadera y falsa”) no es tan flagrantemente inaceptable.

Hay dos respuestas tradicionales al problema de la vaguedad, que proponen abandonar (2): las *gappy* y las *glutty*. La primera postula que en casos intermedios, los predicados vagos no se aplican: por ejemplo, en cierto intervalo de edad, no podemos decir correctamente de alguien que sea joven o que no lo sea.<sup>4</sup> Antes de ese intervalo, podemos considerar que era joven; y después, que no lo es. Las soluciones *glutty*, por otro lado, sostienen que en los casos intermedios se aplica y no se aplica el predicado. Es decir, que en el mismo intervalo de edad que antes consideré, las personas son jóvenes y no lo son.

Una manera de defender el dialeatismo es a partir de las soluciones *glutty* a las paradojas de vaguedad. Sin embargo, considero que pueden hacerse varias observaciones a esta motivación para el dialeatismo. En primer lugar, y esto podría afectar a ambas soluciones, el problema parece meramente trasladarse de lugar pero no solucionarse: pues ahora también es preciso postular un punto determinado en el que el joven empieza a caer en la categoría de “joven y no joven” (o “ni joven ni no-joven”, en la versión *gappy*). Sin embargo, había sido justamente la ausencia de tales

---

<sup>4</sup> Una variante de las propuestas *gappy* es el supervaluacionismo, donde no podemos decir que ese hombre sea joven ni tampoco que no lo es, pero sí podemos decir ese hombre es joven o no lo es.

límites estrictos lo que nos había llevado a aceptar la premisa (2). Ahora estamos proponiendo límites conceptualmente distintos a los de antes (pues, por ejemplo, ya no son límites entre joven y no-joven, sino entre joven y joven-y-no-joven) pero igual de estrictos, disponiéndonos a pagar el precio adicional de aceptar *gluts* o *gaps*. Por esta razón, puede convenir la aceptación de límites estrictos desde un comienzo, evitando introducir *gaps* y *gluts*, y suponer, como le gustaría al clásico, que se da simplemente un cambio entre joven y no-joven en algún punto determinado,<sup>5</sup> manteniendo nuestros principios clásicos.

En segundo lugar, y ya respecto de la solución dialeteísta específicamente, no hay motivos serios para favorecer esta solución por sobre la que propone vacíos de verdad. El principal argumento de Priest (2006a, cap. 4) apela a la Exhaustividad de la negación: toda oración que no es verdadera, es falsa, y por eso no puede haber *gaps*. Sin embargo, esto puede verse como una petición de principio. Porque es claro que un defensor de los vacíos de verdad no va a aceptar esta teoría sobre la negación o la falsedad: para él, la no-verdad y la no-falsedad son compatibles. De este modo, incluso alguien que rechazara la premisa (2) puede, fiel a la tradición filosófica general, seguir sosteniendo el principio de no-contradicción.<sup>6</sup>

El fenómeno de la vaguedad no es el argumento central para el dialeteísmo; de hecho, en el libro central de Priest (2006a) no aparecen consideraciones respecto a eso. Lo que sí aparece es el problema del cambio, que es menos flagrantemente paradójico que el de la vaguedad. ¿En qué sentido es el cambio un problema? Para ver la fuerza intuitiva de esto, podemos imaginar un ejemplo determinado: una copa se cae el suelo y se parte en pedazos. Podemos referirnos al instante mismo en que la copa se rompe y preguntar: ¿es una copa o no lo es? El problema del cambio es el de responder a esta pregunta. Según Priest, si uno acepta el planteo hay cuatro opciones principales:

1. En el instante de cambio, el objeto es una copa.
2. En el instante de cambio, el objeto no es una copa.

---

<sup>5</sup> Williamson (1996) sostiene exactamente esto, agregando que el punto de transición es generalmente desconocido para nosotros.

<sup>6</sup> Podría decir también que la intuición está más del lado de los vacíos de verdad que de las contradicciones verdaderas. Pero no creo que se trate de un buen argumento, como muchos otros que están puramente basados en las sospechosas intuiciones.

3. En el instante de cambio, el objeto es y no es una copa.
4. En el instante de cambio, el objeto ni es ni no es una copa.

El problema con adoptar alguna de las primeras dos opciones es su arbitrariedad: no hay realmente hecho alguno, sea semántico o factual, que determine cuál de esas opciones es correcta. Por eso debemos elegir la tercera o la cuarta opción, donde se mantiene la indiferencia entre la aplicación y la no aplicación del predicado. Ahora bien, como los vacíos de verdad no existen, debemos adoptar la solución dialeteísta, es decir (3).

Este argumento tiene dos puntos problemáticos. En primer lugar, el supuesto de que hay instantes de cambio es discutible. La argumentación a favor de la existencia de tales instantes es muy pobre en el texto de Priest (2006a, p. 162; la traducción es mía):

[Si no hay instantes de cambio], no hay un tiempo en el que el sistema está *cambiando*. X está antes del cambio. Y está después. Así, en cierto sentido, no hay cambio en el mundo en absoluto, sólo una serie de estados puestos juntos. El universo aparecería más como una secuencia de fotografías, mostradas consecutivamente, que algo en un genuino estado de flujo o cambio.

Sin embargo, más allá de la efectiva metáfora de las fotografías, no resulta claro qué es lo que intenta decir Priest aquí. El cambio puede bien consistir en el paso de un estado a otro, y no requiere necesariamente que haya un *instante* en donde ese paso “esté ocurriendo”; de ninguna manera eso implica que las cosas no cambien o que el flujo de la realidad sea como un *slideshow*.

En segundo lugar, aquí sucede algo idéntico a lo que pasaba con la vaguedad. Según Priest, el principal motivo para adoptar (3) y no (4) es, de nuevo, la concepción peculiar de la negación y la falsedad que defiende. Como él mismo admite (2006a, p. 161; la traducción es mía): “La manera más plausible, parece, de atacar este argumento a favor de la existencia de cambios de tipo  $\Delta$  [contradictorios] es rechazar el principio de Exhaustividad (si  $A$  no es verdadero, entonces  $\neg A$  es verdadero), y así dar lugar a la posibilidad de cambios del tipo  $\Gamma$  [vacíos de verdad]”. Podemos decir entonces lo mismo que dijimos sobre la vaguedad: que se trata de cierta petición de principio, pues el defensor de los *gaps* no aceptaría en absoluto el principio de Exhaustividad.

De esta manera, hemos visto cómo los argumentos metafísicos a favor del dialeteísmo, aunque sugieren interesantes observaciones, están lejos de ser buenos o persuasivos. El principio de no-contradicción puede perfectamente sobrevivir a ellos.

### 3.2. Argumentos normativos: leyes

Las inconsistencias que surgen en el ámbito legal son también otra fuente de argumentación para el dialeteísmo.<sup>7</sup> Aquí suele distinguirse entre obligaciones inconsistentes y contradicciones legales, siendo las segundas mucho más fuertes para rechazar la no-contradicción.

Tener obligaciones inconsistentes es muy sencillo. Puede pasar, por ejemplo, que uno haga un contrato con X donde se compromete a hacer P, y también haga un contrato con Y donde se compromete a no hacer P. De este modo, si ambos contratos son válidos, puedo estar obligado tanto a hacer como a no hacer P. Esto pasa constantemente en los sistemas legales, particularmente cuando las leyes están condicionalizadas. Es común que un individuo, pensando que A y B no pueden darse al mismo tiempo, se comprometa a hacer X sólo si sucede A, y a no hacer X sólo si sucede B. Pero puede suceder que A y B ocurran a la vez; allí el individuo tendrá obligaciones inconsistentes.

Es poco, sin embargo, lo que estos casos ayudan al dialeteísta. La existencia de obligaciones inconsistentes es plausible, aunque se trata de una contradicción interna: en terminología deóntica, sucede que  $Oa \& O\neg a$ , pero no que  $Oa \& \neg Oa$ . Esto no logra todavía desafiar a la no-contradicción. De hecho, el principal modo de argumentar a favor del principio clásico es buscar la manera de convertir los ejemplos a favor del dialeteísmo en ejemplos de contradicciones internas.

Las contradicciones legales son distintas. Se trata de verdades que resultan de legislaciones existentes, y que llevan la forma de contradicciones externas como “A tiene y no tiene el derecho a P”. El surgimiento de estas contradicciones también proviene de casos similares al que mencionamos recién; no hay argumentos elaborados más allá de estos ejemplos y lo que nos parece a primera vista. Por ejemplo: el parlamento de un país establece que

---

<sup>7</sup> De hecho, en Priest (2008), el manual fundamental sobre lógicas no-clásicas, éste es el único argumento no-lógico a favor de los *gluts* que aparece.

(a) ninguna persona de sexo femenino tiene derecho a votar; y que (b) todos los propietarios de tierras tienen derecho a votar. Ahora, resulta que hay una mujer propietaria de tierras. Entonces, ella tiene y no tiene derecho a votar.

Esto parece ayudar más al dialetheísta, porque se trataría estrictamente de contradicciones verdaderas. Una manera filosóficamente cargada de contestar a esto es decir que la verdad o falsedad no se aplica a oraciones normativas como “A tiene el derecho a P”; la verdad o falsedad se aplicaría a oraciones descriptivas o verificables. Sin embargo, no creo que esta vía sea la adecuada, porque está atada a una división demasiado fuerte entre lo normativo y lo descriptivo, que fue discutida en numerosas ocasiones (magistralmente por Putnam, 2002) y no es aceptada generalmente. Si el argumento contra el dialetheísmo está basado solamente en un concepto tan cargado de lo normativo, entonces no puede servir realmente, pues el dialetheísta es libre de rechazar ese concepto, como lo hacen muchos filósofos contemporáneos.

La segunda manera de responder a esto es proponer que en tales casos la situación es resuelta por alguna cláusula de excepción: por ejemplo, puede haber una ley que diga que entre dos leyes que se contradicen, se tomará en cuenta la ley más nueva, o la de mayor nivel. El problema de esto es que para establecer conclusivamente el punto habría que decir que *siempre* existen cláusulas de excepción, porque (por ejemplo) las leyes contradictorias pueden haber sido dictadas al mismo tiempo y ser del mismo nivel. Pero la existencia de cláusulas de excepción en todos los casos parece implausible. Una manera de lograrlo es considerar que en casos donde no hay una cláusula de excepción, el *juez* se encarga de resolver este tipo de contradicciones. Priest (2006a, p. 188) observa que esto no ayuda, pues antes de la actuación del juez, la ley *era* inconsistente, y había por lo tanto una contradicción verdadera; la apelación al juez muestra cómo funciona la dinámica legal para preservar la consistencia, pero no alcanza para negar la inconsistencia contingente de fragmentos legales.

Sin embargo, la observación de Priest no me parece fiel a lo que realmente sucede. En primer lugar, porque una inconsistencia legal que espera a ser resuelta por un juez puede y suele ser vista como un *vacío* legal: cuando la legislación es contradictoria, consideramos generalmente que la ley no llega a establecer nada concreto al respecto, y será el juez o la corte quien decida cómo llenar este vacío. Si se tratara de un *glut*, el afectado podría concluir por Simplificación que tiene derecho a A, cuando en realidad no puede

decir eso razonablemente (pues la ley también dice que no tiene derecho a A). En segundo lugar, porque en estos casos también puede pensarse que el juez, mediante una interpretación abarcativa de la legislación, establece si el afectado *tenía o no tenía* derecho a A, y no simplemente que está creando ley.

Finalmente, también podría aplicarse una estrategia de internalización de las contradicciones. Por ejemplo, podemos decir que cuando una pieza de legislación genera una contradicción, ya no podemos afirmar que P tiene derecho (y no tiene derecho) a A, sino que *según* lo que establece la legislación X, P tiene derecho (y no tiene derecho) a A. Esto parece más razonable cuando las contradicciones legales son generadas por leyes distintas: según la ley X, P tiene derecho a A, mientras que según la ley Y, P no tiene derecho a A. Este tipo de internalización también podría aplicarse a leyes normales: quizás literalmente sólo sea verdadero que *según la legislación X*, P tiene derecho o no lo tiene, pero nunca sea verdadero *a secas* que P tiene derecho a A. Según Priest, esta estrategia no puede funcionar, pues la internalización de la dimensión legal es anti-intuitiva, como puede notarse en el discurso de los abogados. Es decir, afirmaciones como “A tiene derecho a P” deben ser literalmente verdaderas, y es forzado postular que hay allí un operador implícito que las relativiza a cierta legislación. Sin embargo, creo que hay una dimensión donde esto sucede, y la internalización suele aceptarse: el discurso de ficción. Por ejemplo, si bien solemos afirmar que “Sherlock Holmes usa sombrero”, no es porque consideremos que esa oración sea verdadera literalmente (Holmes ni siquiera existe), sino porque aceptamos que “según las historias de Conan Doyle, Sherlock Holmes usa sombrero”. Del mismo modo, y esto está más cerca del debate sobre paraconsistencia, muchos relevantistas no dialeteístas aceptan que la historia inconsistente de Priest, “la caja de Sylvan” (Priest 1997), es comprensible y refleja un mundo imposible, sin considerar a la vez que hay contradicciones verdaderas. Es decir, pueden afirmar que “la caja de Sylvan contiene y no contiene un objeto”, pero hacen equivaler esa afirmación a que “según el cuento, la caja de Sylvan contiene y no contiene un objeto”, lo cual no los compromete con contradicciones verdaderas. De este modo, como la internalización de contradicciones funciona en la ficción, podría funcionar también en la dimensión legal.

### 3.3. Argumentos lógicos

Sin lugar a dudas, las principales razones para adoptar una postura dialeteísta están relacionadas con las paradojas semánticas. El dialeatismo es esencialmente una manera más de responder a ellas. Particularmente, la oración del Mentiroso:

(M) M es falsa.

El problema general con esta paradoja es que no puede tener valores estables de verdad. Pues, si es verdadera, es falsa; y si es falsa, es verdadera. Como podemos ver, aquí hay tres factores que provocan la paradoja: el predicado veritativo, la auto-referencia y la lógica clásica. Expondré brevemente las dos soluciones más tradicionales, la clásica y la de vacíos de verdad, para luego pasar específicamente al dialeatismo.<sup>8</sup>

La tradición tarskiana o clásica atribuye la culpabilidad de esta paradoja, principalmente, a la posesión de un lenguaje semánticamente cerrado: esto es, un lenguaje objeto que exprese sus conceptos semánticos (particularmente, el de Verdad). La solución, entonces, es limitar el predicado veritativo: en el caso original de Tarski, esto se logra desarrollando distintos predicados de Verdad para diferentes niveles de lenguaje, lo cual evita que una oración pueda decir de sí misma que es falsa *simpliciter*. Cada nivel de lenguaje,  $L_i$ , contiene un predicado veritativo  $T_i$  que sólo puede aplicarse a las oraciones del nivel  $L_{i-1}$ . Asimismo, para  $L_i$  se aplicará el predicado veritativo  $T_{i+1}$ .

La dificultad de la solución tarskiana radica, en primer lugar, en resultar demasiado inexpresiva. Teníamos un concepto unívoco de Verdad en nuestro lenguaje natural, y ahora la elucidación nos llevó a una jerarquía de conceptos. No parece haber limitaciones jerárquicas en nuestro uso del concepto de Verdad. Por ejemplo, yo puedo sin dificultades decir 'todas las oraciones de esta página son verdaderas', y es muy comprensible lo que digo. Esta oración, sin embargo, no puede estar en la jerarquía. Por otro lado, como mostró Kripke (1975), a veces la auto-referencia no depende sólo de factores sintácticos, y se pueden obtener paradojas como la del Mentiroso

<sup>8</sup> Hay otras innumerables soluciones propuestas a esta paradoja; la elección de la clásica y la de vacíos de verdad se debe simplemente a que son más conocidas y canónicas, pero el debate al respecto es extremadamente largo.

por circunstancias empíricas determinadas.<sup>9</sup> Asimismo, tampoco podemos expresar afirmaciones generales respecto de la verdad (por ejemplo, “toda oración es verdadera si y sólo si su negación es falsa”), ya que no tenemos un solo concepto sino múltiples.

La segunda solución tradicional es decir que M no es ni verdadera ni falsa. Se trata de adoptar *gaps*, similares a los que antes aparecieron en el debate sobre vaguedad. Esto va de la mano con ciertas creencias instaladas de los lógicos, según las cuales los *gaps* son mucho más razonables que los *gluts* (de hecho, el mismo Frege sostuvo que había vacíos de verdad, cuando los nombres propios no tenían denotación). El principal problema de esta posición es que hace surgir paradojas vengativas, como el Mentiroso reforzado:

(MR)MR no es verdadera.

¿Qué sucede con MR? Sencillo: si no es verdadera ni falsa, por Simplificación no es verdadera. Por lo tanto, es verdadera.

La manera más tradicional de responder a estos problemas es adoptando un principio independiente de lo sintáctico para establecer qué oraciones son indeterminadas o *gappy*. Particularmente, el requisito de Fundación, que establece que las oraciones con valores de verdad son las que refieren (directa o indirectamente) a hechos no-semánticos. Por ejemplo, si tenemos este conjunto de oraciones:

1. 2 es falsa.
2. 1 es verdadera.
- 3.

---

<sup>9</sup> El ejemplo famoso de Kripke es el siguiente. Un periodista, Jones, dice: “La mayoría de las afirmaciones que dice Nixon sobre Watergate son falsas.” Mientras tanto, Nixon dice: “Todo lo que dice Jones sobre Watergate es falso.” En este caso, no hay de por sí una paradoja. Pero una circunstancia empírica puede hacer que la haya: que Nixon haya dicho, hasta ese momento, un número de afirmaciones sobre Watergate tal que la mitad habían sido falsas y la mitad verdaderas; y que Jones sólo haya hecho esa afirmación sobre Watergate.

Ninguna de las dos es fundada, pues refiere a otra oración que asimismo refiere a sí misma, sin jamás lograr pisar tierra firme en algún hecho no-semántico. Algo distinto sucede con las oraciones:

1. 2 es falsa.
2. 3 es verdadera.
3. La hamburguesa es una comida.

Estas tres son fundadas, pues (3) es fundada. De este modo, oraciones como MR resultan indeterminadas, porque no son fundadas.<sup>10</sup> Esto puede generar ciertas dudas: si MR es indeterminada, entonces de hecho no es verdadera, lo cual la haría verdadera. Sin embargo, la estrategia kripkeana es cortar el nudo desde un principio: si bien podemos decir en cierto sentido (desde el metalenguaje) que MR no es verdadera, desde el lenguaje objeto MR es indeterminada por ser infundada. Esto, desde ya, establece ciertas distinciones entre un lenguaje objeto y un metalenguaje, que obligan a decir a Kripke que el fantasma tarskiano sigue rondando su propuesta. Sucede lo que el dialetheísmo critica: la teoría establece algo (en particular, que MR no es verdadera) que no se puede decir, pero que deberíamos afirmar. Algunos (paradigmáticamente, Maudlin (2006)) proponen una solución en términos pragmáticos: si bien, dada la presencia de vacíos de verdad, muchas oraciones son *gappy*, algunas de ellas son sin embargo *permissibles* o asertables. Sin embargo, esto puede verse como otra estrategia *ad hoc* para exportar los problemas de un lenguaje objeto a un metalenguaje (que esta vez tiene un tinte pragmático): ¿no deberíamos decir que lo que podemos afirmar o asertar con certeza es precisamente verdadero?

Podemos ahora pasar a la versión dialetheísta, que se presenta como una solución a estas paradojas y a los problemas que las anteriores soluciones traían. La propuesta es ahora renunciar a cualquier tipo de jerarquía semántica, y adoptar la clausura: es decir, permitir que los lenguajes lógicos hablen sobre sí mismos y expresen sus propias verdades teóricas. En particular, se liberan las restricciones tarskianas sobre el predicado veritativo, y se adopta un predicado único que puede aplicarse a cualquier oración. También se renuncia a criterios como la fundación para determinar el valor de verdad

<sup>10</sup> Para detalles filosóficos y técnicos, véase Kripke (1975).

de las oraciones. El precio a pagar es muy alto: la no-contradicción es abandonada, y nos quedamos con una teoría inconsistente, con oraciones verdaderas y falsas. Sin embargo, la lógica subyacente (por su paraconsistencia) permite que haya contradicciones verdaderas sin que esto lleve a la trivialización. Así, habremos de considerar tres valores distintos de verdad: Verdadero, Falso y Ambos. Muchas de las paradojas serán entonces resueltas atribuyendo a las afirmaciones problemáticas el tercer valor de verdad, que a diferencia de lo que sucede en el caso *gappy*, aquí será un valor designado.

En particular,  $M$  y  $MR$  serán verdaderas y falsas al mismo tiempo; consecuentemente,  $\neg M$  y  $\neg MR$  también serán verdaderas y falsas. Asimismo, contradicciones como  $M \& \neg M$ , o  $MR \& \neg MR$  también serán verdaderas (pues ambos conjuntos son verdaderas). Esto no impide que estas contradicciones sean también falsas (pues ambos conjuntos son falsos). La renuncia a la no-contradicción, y la aceptación de *gluts*, no es entonces inocente, pues resulta en una extensa afirmación de contradicciones, y en la declaración de una gran cantidad de oraciones como verdaderas y falsas.

El principal mérito de esta propuesta es lograr un lenguaje semánticamente cerrado. Se supone que el lenguaje natural también lo es, por lo cual esto significa cierto acercamiento hacia él (lo cual siempre es bienvenido). Ciertas barreras expresivas ya no existen, y la estrategia de restricción deja de ser la única viable. Muchas de nuestras intuiciones semánticas pueden ser conservadas (pensemos, por ejemplo, en el esquema T irrestricto), y así el sistema lógico no nos parece, al menos en esos casos, tan lejano a nuestros usos. Lo que nos mostraban las paradojas y los fallidos intentos de solución era precisamente que la consistencia no debe ser mantenida a cualquier precio, y que se trata de un requisito más entre otros.

Aquí, me pronunciaré en contra de la posición dialeteísta. Es muy difícil encontrar críticas internas que puedan derribar esta posición completamente. Mi estrategia será entonces empezar por una crítica externa, para luego analizar algunas objeciones internas a la teoría dialeteísta y ponerlas a la luz de sus propios *desiderata*.

Un problema general refiere a la plausibilidad de aceptar contradicciones. Como afirma Tennant (2004), los *gaps* parecen muchas veces más intuitivos y son generalmente utilizados en semántica (Frege, Strawson, etc.) o metafísica, mientras que los *gluts* gozan de un rechazo generalizado en cualquier teoría filosófica. Por otro lado, muchas de las oraciones que son

verdaderas y falsas (seguramente, todos los casos más visibles) son casos de oraciones infundadas, por lo que aceptar irrestrictamente las contradicciones puede evitar que hagamos un análisis correcto de cuál es el problema en cuestión. Cada caso debe ser visto por separado y analizado profundamente antes de aceptar la contradicción como un hecho. Asimismo, como ha notado Weir (2004), el dialeteísmo no sirve para falsear teorías. Pues no habilita que, si un argumento es válido, la falsedad de la conclusión derive en que alguna premisa no sea verdadera. Por ejemplo, si nuestra teoría dice  $A \rightarrow B$  y  $A$ , pero encontramos en realidad que  $\neg B$ , eso no nos habilita a concluir que nuestra teoría no era verdadera. Finalmente, para muchas teorías de la racionalidad, aceptar contradicciones es irracional; alguien puede creer contradicciones (por algún error epistémico), pero afirmarlas con convicción no parece razonable.

Este problema general es el más importante. Sin embargo, dado que todas estas observaciones externas son respondidas fácilmente mediante la adopción del dialeteísmo y el abandono de la no-contradicción en todos esos ámbitos, iré a algunas críticas más particulares.

En primer lugar, si adoptamos el dialeteísmo, la inconsistencia de la teoría lógica se transmite hacia la metateoría. Por eso, por ejemplo, dada nuestra semántica, para cualquier oración verdadera y falsa  $a$  (llamadas “dialeteias” por Priest) se da que  $Ta \& Fa$ , pero se dará también que  $\neg(Ta \& Fa)$  (porque  $Fa$  es verdadero y falso a la vez). De esta manera, estamos comprometidos a afirmar que todas las dialeiteias no son dialeiteias. El teórico dialeiteísta se empieza a comprometer entonces con contradicciones meta-teóricas que no pretendía afirmar, entre las cuales ésta es sólo un ejemplo.

Un segundo problema es la noción de “solamente falso” o “solamente verdadero”. Mientras que la tradición clásica considera que afirmar que algo es falso excluye que sea verdadero, para el dialeteísmo esto no sucede. Por lo tanto, necesitamos una manera de afirmar que algo es falso pero no es verdadero. La expresión  $Fx \& \neg Tx$  cumpliría ese rol. Sin embargo, pensemos en MR, que es verdadera y falsa. Dado que es verdadera, podemos inferir que no es verdadera. De este modo nos queda que  $F(MR) \& \neg T(MR) \& T(MR)$ , que afirma algo como ‘MR es solamente falsa y verdadera’. Entonces, si bien conceptos como estos son en algún sentido expresables, no nos previenen de inconsistencias: podemos decir que algo es solamente falso, pero quizás luego resulte que también es verdadero.

La salida propuesta por Priest (2006a,2006b) frente a este problema es pragmática: considerar que la manera de decir conclusivamente que A es simplemente falsa es *rechazar* A. Afirmar  $\neg A$  es todavía compatible con afirmar A; lo que no podemos es afirmar y rechazar a la vez la misma oración. Sin embargo, además de la reforma radical que esto significa para cualquier teoría de la aserción, aquí volvemos a lo que el dialeteísta criticaba: la exportación de problemas semánticos a la dimensión pragmática. Y por otro lado, no estamos libres de paradojas en ese plano. Por ejemplo:

(MA) MA no es asertable.

Si MA es verdadera, entonces es asertable (pues todo lo verdadero es asertable); pero que sea verdadera implica también que no es asertable. Por otro lado, si MA es falsa, entonces es asertable; pero si es asertable, es verdadera, lo cual a su vez implica que no es asertable. Por lo tanto, MA es asertable y no es asertable.

En tercer lugar, la noción de teorema se corre de la tradicional: en particular, todo teorema es *falso* bajo alguna interpretación (particularmente, la interpretación que asigna Ambos a todo símbolo proposicional). De esta manera, los teoremas son siempre verdaderos y a veces también falsos.

Finalmente, algunas verdades lógicas que el dialeteísta parece no aceptar son teoremas en su sistema y por lo tanto son aceptadas. Eso sucede en particular con el Principio de no-contradicción, es decir, la fórmula  $\neg(A \& \neg A)$ .

De esta manera, el dialeteísta no está en un lugar mucho más cómodo que el clásico respecto a sus compromisos. ¿Cómo puede defenderse una teoría sobre las paradojas que supone que la solución propuesta (por ejemplo, que M es una dialeteia) es y no es verdadera? ¿Cómo se entiende el rechazo de la no-contradicción si la fórmula que lo expresa es aceptada como teorema? ¿De qué manera podemos considerar al dialeteísmo como una teoría estable en el plano pragmático si habrá oraciones asertables y no asertables? ¿Cómo podemos afirmar que tenemos la mayor expresividad posible si nuestro concepto de “solamente falso” no excluye el de “verdadero”? Todo eso debe verse (a diferencia de lo que diría Priest) como indeseable, y no puede salvarse con la mera aceptación de contradicciones y la caracterización de los adversarios como dogmáticos. Parece que el dialeteísta necesitaba alguna tierra firme para afirmar conclusivamente

sus propios principios o soluciones; pero ha terminado afirmando no sólo sus propuestas radicales, sino también los principios de sus adversarios. Tampoco es evidente que esté libre de paradojas, o que haya logrado definitivamente la expresividad absoluta. Todo esto se suma al gran problema general que significa la aceptación de contradicciones.

#### 4. Paraconsistencia doxástica

Expuestas ya las dificultades del dialeatismo, parece que dar bienvenida a las contradicciones implica no sólo el abandono de un principio central sino también la adopción de una actitud contradictoria frente a los propios enunciados metateóricos. La paraconsistencia, sin embargo, puede separarse de esto: como señalé antes, una lógica es paraconsistente cuando  $A \& \neg A$  no implican B, y no necesariamente debe aceptar contradicciones como verdaderas a secas.

Sin embargo, la mayoría de las lógicas paraconsistentes poseen semánticas en las cuales los modelos aceptan inconsistencias (el caso más conocido en este marco es la lógica relevante). La manera tradicional de acomodar esto es decir que esos modelos no representan estados reales de cosas, sino estados doxásticos: maneras en como el mundo *no* puede ser, pero sin embargo pueden ser creadas, imaginadas, creídas o incluso deseadas. Esta posición, que me parece la adecuada, fue sostenida contemporáneamente por Restall (1997), entre otros lógicos relevantistas.

El caso más ilustrativo es la ficción de Priest “la caja de Sylvan”: un cuento perfectamente comprensible que *recrea* una situación contradictoria; esa historia, asimismo, podemos *imaginarla*. Del mismo modo puede admitirse la posibilidad de tener *creencias* inconsistentes sin ser irracionales: podemos, por ejemplo, creer que nuestra habitación mide 2m de ancho y 3 de largo, pero al mismo tiempo que tiene 9m<sup>2</sup>. Aquello que es creído en este caso es imposible y contradictorio. También podemos creer, como hace Priest, que el conjunto de Russell pertenece y no pertenece a sí mismo, o que en casos intermedios un objeto puede ser y no ser azul.

Es cierto, sin embargo, que no podemos hacernos una verdadera *imagen* de una situación contradictoria, y que nuestra representación de ella es confusa (salvo que consideremos, como Priest, que los casos intermedios o dinámicos son contradictorios). Pero no es la única representación

confusa de la cual no tenemos una imagen: pensemos en enunciados puramente teóricos a los que sin embargo atribuimos sentido (“la monarquía es una forma de gobierno surgida de lo Absoluto”).

Así podemos también ver intuitivamente por qué, en un sentido (el relevantista), argumentos como el *Ex falso* pueden fallar cuando no hay contenido en común entre la premisa contradictoria y la conclusión (en otras palabras, cuando no hay relevancia). Con sólo concebir una contradicción no trivializante (por ejemplo, que M sea verdadera y falsa, o que la caja de Sylvan contenga y no contenga un objeto), ya es suficiente para ver que en esos casos en las premisas contradictorias se dan, pero la conclusión no.

Esto también nos ayuda a diferenciar oraciones como 'si logro la cuadratura del círculo, me transformo en pato', de otras como 'si logro la cuadratura del círculo, me hago famoso', a partir de una lectura relevantista del condicional: en la situación imposible donde logro la cuadratura del círculo, seguramente me haría famoso, pero no me convertiría en pato.

En conclusión, y respecto a las contradicciones antes vistas, la estrategia de la paraconsistencia doxástica (que yo defiendo) es internalizar las contradicciones. Cuando ellas surgen, no diremos que que  $A \& \neg A$  (elijase la contradicción que uno prefiera), sino que *en la situación X* (que puede ser producto de creencias, teorías, ficciones, sueños, deseos, etc.),  $A \& \neg A$ . La consideración misma de esas situaciones, inconsistentes pero no triviales, es lo que nos previene de aceptar irrestrictamente el *Ex falso* y nos motiva para la paraconsistencia. Así evitamos la afirmación de contradicciones, damos a la paraconsistencia un motivo razonable y acomodamos en la teoría la posibilidad de tener creencias contradictorias racionalmente.

Un argumento de pendiente resbaladiza (Priest, entre otros, suele plantearlo) nos puede llevar a pasar de la aceptación de teorías o estados de cosas inconsistentes a la aceptación de contradicciones verdaderas. Sin embargo, creo que es razonable poner un límite antes de renunciar a la no-contradicción: las teorías o creencias contradictorias no pueden ser verdaderas. Hace falta responderle al idealista que plantea que, después de todo, si el mundo está construido por nuestras teorías, debería poder ser contradictorio. Mi respuesta es sencilla: más allá de los debates sobre realismo o idealismo, debemos admitir que podemos estar equivocados, y lo estamos particularmente cuando consideramos que una teoría contradictoria puede ser verdadera.

## Bibliografía

- Batens, Diderik, "Against Global Paraconsistency", *Studies in Soviet Thought* 39, 1990, pp. 209-229.
- Berto, Francesco, *How to Sell a Contradiction*, College Publications, Londres. 2007.
- Kripke, Saul, "Outline of a Theory of Truth", *Journal of Philosophy* 72, 1975, pp. 690-716.
- Kroon, Frederick, "Realism and Dialetheism", *The Law of Non-Contradiction*. Ed. Graham Priest, J. C. Beall and Bradley Armour-Garb, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 245-263.
- Lewis, David, "Logic for Equivocators", *Noûs* 16, 3, 1982, pp. 431-441.
- Lewis, David, "Letter to G. Priest", *The Law of Non-Contradiction*, Ed. Graham Priest, J. C. Beall and Bradley Armour-Garb, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 176-177.
- Maudlin, Tim, *Truth and Paradox*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- Mares, Edwin, *Relevant Logic: a Philosophical interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Neurath, O. (1932), "Proposiciones protocolares", *El positivismo lógico*, Ed. Alfred Ayer, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1977.
- Putnam, Hilary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge MA, 2002.
- Priest, Graham, *In contradiction: 2nd edition*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 2006 (2006a).
- Priest, Graham, *Doubt truth to be a Liar*, Oxford University Press, Oxford. 2006 (2006b).
- Priest, Graham. "What's so bad about contradictions", *The Law of Non-Contradiction*, Ed. Graham Priest, J. C. Beall and Bradley Armour-Garb. Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 23-38.
- Priest, Graham, *Introduction to non-classical logic: from if to is*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- Priest, Graham, "Sylvan's Box", *Notre Dame Journal of Formal Logic* 38, 4, 1997, pp. 573-582.
- Quine, Willard van Orman, *Philosophy of Logic*, Prentice Hall, New Jersey, 1970.
- Restall, Greg, "Ways things can't be", *Notre Dame Journal Of Symbolic Logic* 38, 4, 1997, pp. 583-596.

- Restall, Greg, "Carnap's Tolerance, Language Change and Logical Pluralism", *Journal of Philosophy* 99, 2001, pp. 426-443.
- Stalnaker, Robert, *Ways a World Might Be: Metaphysical and Anti-Metaphysical Essays*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Tennant, Neil, "An anti-realist critique of Dialetheism", *The Law of Non-Contradiction*, Ed. Graham Priest, J. C. Beall and Bradley Armour-Garb, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 355-384.
- Varzi, Achille, "On Logical Relativity", *Philosophical Issues* 10, 2004, pp. 197-219.
- Weir, Alan, "There are no true contradictions", *The Law of Non-Contradiction*, Ed. Graham Priest, J. C. Beall and Bradley Armour-Garb, Oxford University Press, Oxford, pp. 385-417.
- Woods, John, *Paradox and paraconsistency*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

*Recibido 7/2014; aceptado 10/2014*

**Reseña: Jean-Marie Schaeffer, Arte, objetos, ficción, cuerpo.  
Cuatro ensayos sobre estética. Editorial Biblos, Colección  
Pasajes, Buenos Aires, 2012. 124 pp.**

*Chantal Paula Rosengurt\**

Tal como pone de manifiesto su título, el libro reúne cuatro ensayos sobre estética que abordan desde una mirada contemporánea cuestiones relativas al arte, sus “objetos”, a la ficción, y al cuerpo. La breve compilación que constituye da cuenta del programa filosófico y de las líneas de investigación que el autor ha trazado desde principios de los años noventa hasta la actualidad, reuniendo aportes de la filosofía tanto como de la antropología y las neurociencias. Es importante señalar que esta obra cuenta con el aporte de Ricardo Ibarlucía, quien ha realizado la traducción al castellano, la edición de los ensayos incluidos, y un prólogo que se destaca por su completitud y profundidad en la articulación del presente libro con el resto de la obra del autor. En él, Ibarlucía llama la atención sobre la evolución que ha tenido lo que llama la “nueva filosofía”, esto es, una filosofía con ideales de claridad y consecuencia, ideas de lógica, verdad y demostración de la cual considera a Schaeffer fiel representante. La edición también incluye un apéndice bibliográfico con obras del autor que van desde el año 1983 al 2012, abarcando libros, dirección de obras colectivas y números de revistas, textos en obras colectivas, separatas, principales artículos, prefacios y traducciones.

El primero de los cuatro ensayos, “La Teoría especulativa del Arte” remite a una conferencia leída el 15 de diciembre de 1994 en el Institut d’Art Contemporain del Nouveau Musée de Villeurbanne en la que recupera la tesis principal de *L’art de l’âge moderne. L’esthétique et la philosophie de l’art du XVIIIe siècle à nos jours*, publicada en 1992. El trabajo se encuentra orga-

---

\* Licenciada en Psicología (Universidad Nacional de La Plata) desde 2012, Doctoranda en Filosofía (UNLP, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, CONICET), Sus trabajos de investigación se centran en cuestiones estéticas y gnoseológicas relativas al pragmatismo, y al pensamiento de John Dewey y Jean-Marie Schaeffer. Dirección electrónica: chantalprosegurt@gmail.com

nizado en dos partes. La primera de ellas, está abocada a la conceptualización de lo que denomina una “Teoría especulativa del Arte”, producto del romanticismo alemán, cuya tesis central reza: “*El arte es un saber extático, es decir, que revela verdades trascendentes, inaccesibles a las actividades cognitivas profanas*” (p. 22). En cuanto a sus premisas y fundamentos, Schaeffer considera que dicha teoría nace como respuesta a una doble crisis espiritual y existencial: la de los fundamentos religiosos, y la de los fundamentos trascendentes de la filosofía derribados por Kant. El ensayo recorre algunas figuras cuyo pensamiento ha influenciado en ella: Hegel, Nietzsche, Benjamin, Adorno, y principalmente, Schopenhauer; así como algunos de sus exponentes artísticos: Gauguin, Proust, Malévitch, Mondrian, Wagner y Schönberg. La segunda parte del trabajo expone tesis críticas del autor que se fundamentan en la filosofía kantiana, y la consideración de ciertas consecuencias negativas que la teoría ha implicado. Schaeffer sostiene que la teoría especulativa del arte ha propiciado un discurso –en palabras de Ibarlucía– “autolegitimador e inverificable” sobre el arte y la literatura, a partir de la confusión epistemológica que ha generado entre la descripción analítica de los hechos artísticos y el juicio evaluativo, falseando ampliamente nuestra relación con las obras de arte, llegando incluso a desconocer y reducir la lógica propia de la dimensión estética a la artística.

“¿Objetos estéticos?” es un ensayo publicado en *L’Homme, Revue française d’anthropologie* (Nº 170: Espèces d’objets, 2004/2) que ahonda en cuestiones tratadas en *Les célibataires de l’art*, y en *Théorie des signaux contoux, esthétique et art* (2009). En él analiza críticamente la noción de “objeto estético” y sus diferentes acepciones, enmarcadas en lo que denomina un “rodeo ontologizante”, (rasgo del pensamiento occidental que es parte de una compulsión a la ontologización de lo real, sustancializadora y objetivante). Schaeffer sostiene que dicha concepción es correlativa al nacimiento de la Estética como disciplina filosófica, efecto colateral de la filosofía del arte romántica e idealista del siglo XIX. Sostiene que si bien tal rodeo ha tenido sus ventajas, no está justificado, además de haber dificultado el pensamiento acerca de todo lo que procede de lo factual y lo procesal, cercano a la noción de *Befindlichkeit* de Martin Heidegger. “Pensar la dimensión estética en términos de objetos nos impide el acceso a la realidad de los hechos estéticos” (p. 56). En el abordaje alternativo que propone, Schaeffer sostiene que en el dominio de las artes *la “dimensión estética no procede de una propiedad ontológica de los objetos, sino de un tipo de activación mental de esos objetos.”* (p. 64),

situando como premisa fundamental los estudios de Hume y Kant sobre el gusto. La propuesta procura un desplazamiento de la concepción tradicional esencialista a una aproximación genética del principio de señalización costosa, del “objeto estético” a la “relación estética”, y opera una reformulación del concepto de “obra de arte”. La tesis más fuerte que el trabajo expone es la de la no existencia de “objetos” estéticos, y por ende de propiedades “estéticas”. Se trata, para el autor, de objetos y otras realidades que pueden ser o no ser *investidos* estéticamente, actividad mental (intencional) y biológica que supone una atención cognitiva y una cuota de (dis)satisfacción.

“De la imaginación a la ficción”, es un trabajo que amplía cuestiones desarrolladas por Schaeffer en *Pourquoi la fiction?* (1999), publicado en diciembre de 2002 en la revista *Vox Poetica. Lettres et sciences humaines*, editada por la Société Française de Littérature Générale et Comparée. El trabajo, de una riqueza conceptual admirable, sólo comparable con la capacidad de síntesis que aquí demuestra el autor, aborda desde una perspectiva pragmática, por contraposición a una concepción semántica, el estatuto de las representaciones imaginarias, haciendo hincapié en lo que considera su función cognitiva, posición desde la cual discute con la perspectiva platónica. Schaeffer se remite al estudio matemático de los números imaginarios para sostener como hipótesis general: “en ciertas situaciones, lo imaginario no sólo no nos impide llegar a lo real sino que es una condición indispensable para alcanzarlo” (p.83). La mención a las funciones endotética y compensatoria de las representaciones imaginarias es situada en relación a estudios de Martin Heidegger y Sigmund Freud. Schaeffer se pregunta por los lazos entre imaginación y ficción, distinguiendo entre estas últimas a la “ficción lúdica”, una de las aplicaciones de lo imaginario, de la “ficción instrumental”, distinción que es puesta en serie con los análisis al respecto realizados por David Hume y Jeremy Bentham. En su propio análisis de la ficción, a la que toma en el sentido platónico de la semejanza, pero también en el aristotélico en tanto creadora de un modelo de la realidad, Schaeffer se aboca a la relación de la ficción con la mimesis o imitación, con la esfera artística, y con lo real. En cuanto a la ficción lúdica concebida como proceso mimético, el autor ofrece lo que considera tres elementos o mecanismos constitutivos de aquella: “la simulación lúdica”; “la inmersión mimética”; y “la modelización analógica”. El trabajo concluye con una revisión de las múltiples funciones de las experiencias virtuales de los universos ficcionales.

“El cuerpo es imagen” es un artículo publicado en *Image & Narrative. Online Magazine of the visual Narrative* (N° 154; *Battles around Images: Iconoclasm and Beyond*), en noviembre de 2006, basado en su colaboración en la exposición colectiva de antropología *¿Qué es un cuerpo?*, del Musée du Quai Branly de París, inaugurada en junio de 2006. El trabajo despliega la hipótesis según la cual “la importancia de la imagen en nuestra tradición cultural —occidental y cristiana— depende del hecho de que es el lugar del pensamiento del cuerpo” (p. 103). El autor sostiene que nuestra tendencia a pensar conjuntamente el tema de la imagen y del cuerpo, posee tres fuentes principales: el dualismo, el creacionismo monoteísta, y el pensamiento de la encarnación, que es la tesis de Dios hecho hombre. Y afirma que tal tendencia, a partir de la Edad Media, ha empujado un proceso de interiorización cada vez más fuerte del modelo, en una permanente tensión entre éste y la imagen correspondiente. A través del desnudo en la pintura, el autor ejemplifica la tensión entre la imagen conforme (al modelo) o disconforme, como una oscilación entre la elevada belleza y la degradación de la imagen a la calidad pornográfica. Los desarrollos contemporáneos de la genética, sostiene, reproducen esa tensión entre modelo e imagen, genotipo y fenotipo, velando la angustia por la pregunta que subyace: ¿qué sucedería si el modelo estuviera viciado por un principio de entropía constitutivo, si el modelo mismo fuera el productor de monstruos?

En suma, esta obra, aunque pequeña por su longitud, constituye una referencia de gran relevancia para aquellos dedicados al estudio de estas cuestiones, capaz de proporcionar respuestas a diversos problemas planteados por la filosofía estética moderna y contemporánea.

*Recibido: 9/2014; aceptado: 10/2014*

## A LOS AUTORES

- 1.- Los autores deberán enviar sus trabajos a: [revistatopicos@gmail.com](mailto:revistatopicos@gmail.com), los mismos deberán estar procesados en Word para Windows o convertible.
- 2.- Los trabajos no podrán tener una extensión mayor a las 8000 palabras incluyendo las notas, citas y referencias bibliográficas. El Comité Editorial se reserva el derecho de considerar la publicación de los artículos que excedan estas dimensiones.
- 3.- Los trabajos presentados tienen que ser inéditos y no podrán modificarse ni ampliarse una vez que hayan sido aceptados por el Comité Editorial.
- 4.- Dado que la Revista ha adoptado el régimen de evaluación anónimo, se solicita que el nombre del autor aparezca únicamente en una página separada.
- 5.- Los autores deberán acompañar los trabajos de un breve Currículum de no más de 10 líneas y su dirección (electrónica o postal).
- 6.- Los trabajos deberán incluir al final un resumen en español de no más de 200 palabras y una lista de hasta cinco (5) palabras claves con sus correspondientes traducciones al inglés (*abstract* y *key words*).
- 7.- Para facilitar la diagramación de la Revista, se solicita utilizar un tamaño *personal* de página de 15,5 cm. de ancho por 22,5 cm de alto con márgenes de 3 cm (superior), 2,5 cm (inferior), 2,7 cm (izquierdo) y 1,6 cm (derecho). Las herramientas para esta disposición se encontrarán en el comando “Archivo/Configurar página” de Word para Windows.
- 8.- El cuerpo del texto deberá estar en tipografía Garamond tamaño 11. Las notas y referencias bibliográficas se ubicarán al pie de página con tipografía Garamond tamaño 10. El interlineado deberá ser “sencillo”.
- 9.- Las citas de obras se regirán por las siguientes normas: Apellido y nombre del autor; título de la obra (*en cursiva*); lugar de publicación; nombre de la editorial; fecha de publicación; volumen, tomo, etc., si los hubiere; numeración de la página o páginas citadas. Las citas de artículos de revistas consignarán los datos en el siguiente orden: Apellido y nombre del autor; título (entre comillas); nombre de la revista (*en cursiva*); volumen y número de la revista; año; numeración de la página o páginas citadas.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL**

**Albor Cantard**

Rector

**Gustavo Menéndez**

Secretario de Extensión

**José Luis Volpogni**

Director Centro de Publicaciones

**Claudio Lizárraga**

Decano Facultad de Humanidades y Ciencias

*Tópicos* N° 27 y 28

se diagramó y compuso en Ediciones UNL  
y se imprimió en Docuprint SA, Ruta Panamericana km 37.  
Parque Industrial Garín. Calle Haendel, Lote 3 (B1619IEA),  
Garín, Buenos Aires. Argentina, diciembre de 2015.